Friedrich Schlegel's

Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.

Aus dem Nachlaß des Verewigten

herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Erster Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1836.

AB KIEL
UNIVERS.
BIBLIOTH.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorerinnerung.

Die Ankündigung der in diesem ersten und dem folgenden Band enthaltenen Vorlesungen und Fragmente hat das geehrte Publikum mit den Gegenständen derselben schon bekannt gemacht, und wir haben nur noch Folgendes in Betreff des Inhaltes dieser vorliegenden Abtheilung des Ganzen hinzuzufügen.

Die Vorlesungen über Propädeutik und Logik, sowie über die Kritik der philosophischen Systeme wurden etwa um ein Jahr später als die übrigen gehalten; jene öffentlich, diese, wie schon angezeigt worden, vor drei vertrauten Zuhörern. Jene waren auf erste Belehrung und Vorbereitung zum tiefern Studium der Philosophie angelegt, diese sollten in das philosophische Denken tiefer einführen. Bei den öffentlichen Vorträgen wurde Manches aus dem früher gehaltenen Privatissimum benutzt; jedoch in ganz anderer Absicht und Gestalt. Es findet sich daher in der Einleitung zur eigentlichen Philosophie Manches wiederkehrend, was schon in der Kritik der philosophischen Systeme vorkommt; aber bei genauerer Vergleichung wird man sich leicht überzeugen, daß an diesem Ort die kritische Betrachtung der verschiedenen philosophischen Richtungen und Systeme in jenem schon angegebenen Sinn einer ersten Belehrung, dort aber in der Weise eigentlich philosophischer Kritik vorkommt;

mithin nicht sowohl als Wiederholung anzusehen, sondern eine Betrachtung von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus ist.

In der historischen Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung wird man die Darstellung mehrerer philosophischen Lehrgebäude zu kurz, manche andere, minder bedeutende, ganz übergangen finden; was daher zu erklären ist, daß der Lehrer das Interesse hatte, seine Zuhörer mit einem oder dem anderen Hauptsystem, weil es in gedruckten Lehr- und Handbüchern nicht genügend behandelt war, vorzüglich bekannt zu machen, andere aber mehr nur beiläufig zu behandeln.

Was die Stellung der gesammten Vorlesungen zu der letzten Gestalt betrifft, in welcher Fr. Schlegel die Philosophie faßte und darstellte, darüber werden wir uns in einem Anhang zum Ganzen ausführlich erklären. Er selbst sah sein philosophisches Bestreben wie eine Folge von Lehrjahren an, deren Charakteristik wir an jenem Ort besonders beabsichtigen.

Der Herausgeber.

Propädeutik

und

Logik.

I.

Stellung der Logik und der Philosophie überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.

§. 1. Die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens. a) *)

Anmerk. 1. Diese Definition der Logik macht uns freilich noch sehr wenig mit ihr bekannt. Sie kann dadurch nicht genugsam erklärt werden, denn dazu müssen wir wissen, was Denken und Regeln des Denkens seyen. Was soll eine Definition seyn? — die vollständige Erklärung eines Gegenstandes. Um aber einen Gegenstand recht erklären zu können, muß man ihn schon ganz vollkommen kennen.

Es folgt hieraus, daß, wenn von einer Wissenschaft die Rede ist, wir ihre Beschaffenheit nicht gleich zu Anfang vollständig erklären können, sondern uns erst eine genaue Kenntniß von ihr verschaffen müssen, daher auch die vollständige Definition einer Wissenschaft sich nur am Ende geben läßt.

Anmerk. 2. Die oben gegebene Definition der Logik ist zwar noch nicht genau und vollständig bestimmt, aber dagegen doch allgemein und schlechthin richtig. Die verschiedenen Lehrer der Logik sind in vielen Stücken uneinig, aber in dieser Definition stimmen sie alle überein.

Anmerk. 3. Wenn es zu Anfange einer Wissenschaft nicht möglich ist, eine genügende Definition von ihr zu geben, so läßt sich doch ihr praktischer Werth hinlänglich ermessen.

---

*) Diese und die folgenden mit Buchstaben bezeichneten Noten und Erläuterungen finden sich am Schluß dieser Vorlesungen.

Anmerk. 4. Die Logik ist eine Wissenschaft des Denkens: nun gibt es aber kein Geschäft des menschlichen Lebens, wo nicht beinahe alles Gelingen von der Richtigkeit des Denkens abhängt. Man kann freilich, durch einen glücklichen Instinkt geleitet, richtig denken, ohne eben die Regeln des Denkens genau zu kennen, und die Gedanken nach den künstlichen Berechnungen der Wissenschaften abzumessen; wenn aber von einer Wissenschaft die Rede ist, so kann die Zulänglichkeit eines blos natürlichen Denkens durchaus nicht angenommen werden, denn hier ist ja eben ein regel- und gesetzmäßiges Denken und Verfahren das unterscheidende, hier reicht also der natürliche Verstand nicht hin, sondern ein gesetzmäßiges Denken nach den Regeln der Logik ist zu jeder Wissenschaft durchaus erforderlich.

§. 2. Der Nutzen der Logik nach der angegebenen Definition besteht also darin, daß sie schlechthin auf alle Wissenschaften anwendbar ist, weil man in allen Wissenschaften nach Regeln verfahren muß, und weil das Denken allgemein ist und zu allen Wissenschaften erfordert wird.

Anmerk. Die Logik ist in der Geschichte, der Poesie, der Rhetorik ꝛc. immer anwendbar. — So allgemein die Mathematik auch ist, so ist die Logik doch noch allgemeiner.

Wir wollen die Logik zuerst blos von der Seite ihres praktischen Nutzens betrachten, als Einleitung aber eine Uebersicht aller Wissenschaften und Künste vorausschicken. Die Lehre von den verschiedenen Wissenschaften und Künsten, ihrem Inhalte, ihrem Wesen und Charakter und ihrem Zusammenhange, nennt man die Encyclopädie oder Wissenschaftskunde.

§. 3. Die Wissenschaften sind theils theoretische, theils praktische. — Bei dieser Eintheilung ist keineswegs von einer gänzlichen Trennung des Theoretischen und Praktischen die Rede, sondern nur von dem Uebergewichte des einen oder des andern in einer Wissenschaft, denn in einem gewissen Sinne muß jede Wissenschaft theoretisch und praktisch zugleich seyn. Die bloße Praxis ohne Theorie wäre keine Wissenschaft, und eine Wissenschaft, die nicht praktisch wäre, würde ohne allen Nutzen

seyn. — Nimmt man aber die Eintheilung in dem obigen Sinne an, so sind:

„praktische Wissenschaften solche, deren Einheit und Zweck in einem Geschäfte liegen, das ausgeführt, in einem Gute, das erworben werden soll;"

„theoretische, deren Einheit in dem Gegenstande selbst liegt."

So ist z. B. die Medicin eine praktische Wissenschaft, die den Zweck hat, dem Menschen die Gesundheit zu verschaffen.

Anmerk. Die praktischen Wissenschaften sind nicht sowohl jede eine Einzelne, als ein Inbegriff von Wissenschaften, die zu einem gemeinschaftlichen Zwecke dienen, wie Medicin und Jurisprudenz, zwei der wichtigsten praktischen Wissenschaften. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, in sofern sich jemand ihr widmet, nicht um seine natürliche Wißbegierde zu befriedigen, sondern als geistlicher und Volkslehrer religiöse Ideen und Gesinnungen zu verbreiten, seine Mitmenschen über den Werth ihrer erhabenen Bestimmung und die Mittel, diese zu erreichen, zu belehren.

Jede der drei genannten Wissenschaften ist ein Inbegriff von mehreren andern, die alle zu dem nämlichen Zwecke hinführen.

Daraus, daß die praktischen Wissenschaften auch theoretisch seyn müssen, erhellt, daß sie nicht als isolirt, sondern als verbunden betrachtet werden können.

Die Theologie ist zwar in dem oben gegebenen Sinne eine praktische Wissenschaft; an und für sich selbst betrachtet hat sie aber einen theoretischen Werth. Ihre Einheit liegt in dem Gegenstande, der erkannt werden soll, dem Wesen der Gottheit; welche Erkenntniß für das ganze Menschengeschlecht von dem unbedingtesten Werthe ist. Medicin und Jurisprudenz haben blos praktischen Werth. Zu den praktischen Wissenschaften kann man auch die Technologie rechnen. — Es wäre nicht unzweckmäßig, wenn auch sie eine vierte Fakultät bildete, und Baumeister, Fabrikanten, Landbauer und Kaufleute auf höhern Lehranstalten sich wissenschaftliche Kenntnisse in ihrem Fache erwürben. Allein bis jetzt haben die Regierungen sie nicht dazu ver-

bildet, da hingegen der Mediciner und der Jurist zu wissenschaftlichen Studien angehalten werden.

Die große, höhere Bedeutung des Zwecks selber macht hier neue, größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit nothwendig. Die Gesundheit, die der Arzt zu besorgen hat, ist zwar ein äußeres Gut, aber als solches sind alle Reichthümer nicht damit in Vergleich zu setzen.

Auch der Jurist hat ein wichtiges Geschäft, von dem das Wohl und Wehe einzelner Bürger und oft ganzer Staaten abhängt: Recht und Gerechtigkeit aufrecht zu halten, und das Unrecht zu vertilgen.

Praktische Wissenschaften sind also:

Medicin, Jurisprudenz, Theologie und Technologie.

Man kann, da die praktischen Wissenschaften ein Inbegriff von mehrern, in keiner derselben etwas Gründliches leisten, wenn man nicht eine Uebersicht hat von dem sämmtlichen Gebiete der Wissenschaften und ihrem Zusammenhange.

§. 4. Der Hauptunterschied der theoretischen und praktischen Wissenschaften besteht darin, daß die Einheit der letztern in einem Zwecke, der erreicht, einem Gute, das erlangt werden soll, liegt; die Einheit der erstern aber in dem Gegenstande der Wissenschaft selbst, nicht in ihrer Anwendung, in dem äußern Gebrauche.

Unter den theoretischen Wissenschaften nimmt die Theologie, oder die Wissenschaft von dem höchsten Wesen, die bedeutendste Stelle ein.

Hier liegt die Einheit der Wissenschaft in der Einheit des Gegenstandes. Alles was dazu dienen kann, uns mit diesem näher bekannt zu machen, seyen es Schlüsse und Speculationen der Vernunft, oder positive Offenbarungen, die vielleicht unsere Vernunft übersteigen, zu denen aber historische Nachrichten und Denkmale uns leiten, gehört in das Gebiet der Theologie, insofern es sich alles auf einen und denselben Gegenstand: die Erkenntniß der Gottheit, bezieht. Es scheint diese Wissenschaft am weitesten entfernt zu seyn von der menschlichen Schwäche und am meisten über diese erhaben.

Fragt man, welche andere theoretische Wissenschaft uns wohl die nächste und unserer Schwäche die angemessenste sey, so antworten wir: die Geschichte, die Kenntniß des menschlichen Geschlechts, der Veränderungen desselben. Sie ist gleichfalls eine theoretische Wissenschaft; denn obwohl die Geschichte in ihrer größten Ausdehnung beinahe auf alle praktischen Wissenschaften anwendbar ist, so ist sie doch nicht selbst eine praktische Wissenschaft. Geschichte im engern Sinne hat nur die Veränderung des menschlichen Geschlechts zum Gegenstande.

Diese beiden Wissenschaften, Theologie und Historie, haben einen geistigen Gegenstand. Von der Theologie ist dies ganz klar, aber auch der Mensch in seiner Thätigkeit und Entwicklung ist ein geistiges Wesen.

Dies führt uns auf die Nachfrage nach einer Wissenschaft, die nicht so einen geistigen Gegenstand zum Ziele ihrer Untersuchung habe, sondern das dem Geiste entgegenstehende Princip, den Körper. Eine solche Wissenschaft ist die Physik mit allen ihren Abtheilungen.

So wie bei der Theologie die Einheit ganz deutlich in dem Gegenstande liegt, der Erkenntniß des göttlichen Wesens; so ist dies auch der Fall bei der Physik, deren Einheit auch blos in dem Gegenstande liegt: der Erkenntniß der Körperwelt; alles, was uns näher zu dieser führt, uns mit den Gesetzen und Eigenschaften der Natur genauer bekannt macht, ist ein Theil der Physik.

Es findet bei dieser Wissenschaft eine wichtige Eintheilung statt, indem an dem Körper vorzüglich zweierlei erkennbar ist. Die innere Qualität und die Quantität. Diese Eintheilung ist auf alle Körper anwendbar, ist also allgemein und begründet. — Die Mathematik ist die Wissenschaft von der Quantität, die Physik die Wissenschaft von der Qualität der Körper.

Diese vier theoretischen Wissenschaften: Theologie, Geschichte, Physik und Mathematik, von denen jede wieder viele Unterabtheilungen hat, sind die wichtigsten.

Die Theologie verhält sich zur Geschichte gerade wie die

Mathematik zur Physik und umgekehrt. Theologie und Mathematik sind mehr speculative, Geschichte und Physik mehr empirische Wissenschaften.

Nun sind noch zwei Erkenntnisse übrig, die zu den theoretischen Wissenschaften gehören, Philosophie und Philologie.

§. 5. Philologie ist Wissenschaft und Kenntniß der Sprache, und alles dessen, was dazu gehört, also mit einem Worte Gelehrsamkeit. Um eine Sprache recht und gründlich zu verstehen, wird ein nicht geringer Aufwand von Fleiß und Aufmerksamkeit erfordert; man bedarf dazu vielerlei Kenntnisse, die sich nur durch fortgesetztes Studium erwerben lassen. Besonders gilt dies von der römischen und griechischen Sprache.

Man darf aber den noch nicht für einen Gelehrten halten, dessen Studium nur diese beiden Sprachen umfaßt, sondern es werden dazu noch viel ausgebreitetere Sprachkenntnisse erfordert.

Die Kenntniß der orientalischen Sprachen wird gewöhnlich als eine Wissenschaft für sich getrennt von der Philologie im engsten Sinne des Worts, worunter man dann blos die Kenntniß des Griechischen und Lateinischen versteht.

Man darf den Begriff der Philologie gar nicht so enge fassen, die orientalischen Sprachen gehören wesentlich dazu. Auch das Nahe, wenn es unsere Einsicht vermehret, und die Wissenschaft befördert, muß nicht übergangen werden. Das Verstehen der neueren Sprachen ist daher zur Gelehrsamkeit eben so nothwendig, wie das der alten, ja sogar die eigene Muttersprache kann Gegenstand eines gelehrten Studiums werden.

Zu dem nothdürftigen Gebrauche des gemeinen Lebens lernen die meisten Menschen durch Tradition und Uebung leicht soviel von der eigenen Sprache, um in bürgerlichen und häuslichen Verhältnissen und Verrichtungen sich fortzuhelfen. Allein für den Gelehrten kann eine solche blos natürliche Kenntniß der Sprache nicht hinreichen, sondern er muß diese nach Regeln, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchstudiren. Zwischen der Sprache, wie Er sie weiß, und der empirischen Sprachkenntniß des Bürgers ist ein gewaltiger Unterschied.

Die Philologie umfaßt alle Sprachgelehrsamkeit überhaupt.

Sie ist als Sprachwissenschaft zugleich ein Inbegriff von mancherlei Kenntnissen, so wie dieses bei den praktischen Wissenschaften statt findet. Um nur einen Hauptgrund anzugeben, kann man gleich sagen, daß man die Worte nicht verstehen kann, wenn man die Dinge, die sie bezeichnen, nicht kennt.

Die Philologie ist eine Wissenschaft, die nicht blos um ihrer selbst, sondern als Hülfswissenschaft zu höheren Zwecken erlernt und getrieben wird. Denn wozu nützte wohl alle Sprachkenntniß, wenn nicht Sachkenntniß dadurch herbeigeführt und erleichtert würde. Auch für die praktischen Wissenschaften, ja selbst für das praktische Leben ist einige Sprachgelehrsamkeit ein unentbehrliches Erforderniß. Die Sprache ist das allgemeine Werkzeug der menschlichen Thätigkeit; in keinem Geschäfte ist sie zu entbehren; der Jurist, der Theologe bedürfen ihrer gleichmäßig bei der Ausarbeitung ihrer Berufsgeschäfte.

Es leuchtet aus allem diesem hervor, daß die Philologie einen außerordentlichen, und fast unermeßlichen Umfang hat. Man sehe nur auf den Umstand, daß alle Sprachen, worin bedeutende Geisteswerke und Denkmale enthalten sind, zur Sprachgelehrsamkeit gehören; daß auch die ausgedehntesten Sprachkenntnisse demnach keinen vollkommenen Gelehrten und Philologen bilden, wenn er nicht die nöthigen Sachkenntnisse damit verbindet.

Da die Philologie, die doch eigentlich nur eine Hülfswissenschaft ist, einen so ungeheuren Umfang hat, so kann man für jeden Studirenden wohl die Regel festsetzen, daß er sich zunächst nur auf das einschränke, was ihm zu seinem Zwecke nothwendig ist. Eine gar zu weit sich verbreitende Neigung ist dem Gelehrten, der nicht Philologe von Profession ist, oft eben so nachtheilig, als gänzliche Vernachläßigung des philologischen Studiums.

In Rücksicht des großen Umfangs hat die Philologie mit der Historie und Physik eine nicht geringe Aehnlichkeit. Diese beiden Wissenschaften gehen so sehr ins Einzelne, daß es auch dem tüchtigsten Kopfe unmöglich wird, sich ganz in dieses ein-

fassen, und es vollkommen zu umfassen; sondern jeder, der etwas Vorzügliches hierin leisten will, muß sich einem besondern Fache widmen, und hier seine Aufmerksamkeit oft auf ein sehr kleines Gebiet einschränken.

So wie nun aber der Historiker und Physiker, wenn er sich gleich nur auf eine kleine Sphäre seiner Wissenschaft beschränkt, doch einen allgemeinen Begriff von derselben haben muß; so ist dies auch der Fall mit dem Philologen, dem gleichfalls eine allgemeine Uebersicht des gesammten Gebietes der Sprachgelehrsamkeit nothwendig ist, wenn gleich sein Studium nur auf einen kleinen Theil derselben sich erstreckt.

Einen Begriff der Sprachgelehrsamkeit überhaupt wird aber vorzüglich derjenige Theil darbieten, der schon am meisten nach Regeln ist behandelt worden. Solche gelehrte Sprachen, wo sowohl die Grammatik als auch die classischen Meisterwerke am gründlichsten sind erklärt und beurtheilt worden, müssen auch der erklärenden Philologie den reichsten Stoff hergeben. — In dieser Hinsicht ist das Studium des Lateinischen und noch mehr des Griechischen die Grundlage der Sprachgelehrsamkeit.

Die Philologie hat verschiedene Theile und auch verschiedene Namen, wodurch diese bezeichnet werden. — Man nennt die Philologie auch oft Kritik, insofern bei der Sprachgelehrsamkeit auf richtiges Verständniß im Erklären und Deuten des Wortsinnes, auf regelmäßige Beurtheilung alles ankommt. Zur Philologie gehört ferner die Grammatik. — Grammatik ist die Wissenschaft von der Form der Sprache überhaupt, und da man die Form der Sprache wohl betrachten kann, ohne sich auf besondere Sprachen einzulassen, so erklärt es sich, daß es auch eine allgemeine Grammatik gebe, die mit unserer Wissenschaft, der Logik, wohl in sehr naher Verwandtschaft stehen möchte.—

Die Philologie steht in naher Beziehung auf die Ausbildung des Menschen als Menschen, da der Gegenstand der Philologie die Sprache ist, das Hauptwerkzeug für den Ausdruck der geistigen Thätigkeit, und die Litteratur, oder der Inbegriff der vorzüglichsten Geisteswerke.

Sprache aber ist allen Menschen nothwendig, und die

Kenntniß der Litteratur, als des Inbegriffs des Edelsten, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat, ist ein unerläßliches Erforderniß für jeden, der eine höhere Bildung sich zum Ziele seines Strebens gesetzt hat. Es erhellet hieraus der Zusammenhang der Begriffe: Humaniora, — Litteratur, — Kritik, — Philologie.

Zu den besondern Theilen, welche die Philologie umfaßt, gehört außer der Kritik auch noch die Grammatik. — Unter Grammatik verstehen wir die wissenschaftliche Ansicht von jeder Sprache, es sei nun eine fremde oder die eigene Muttersprache, denn auch von dieser ist eine wissenschaftliche Kenntniß etwas sehr Seltenes.

In dieser letzten Beziehung nennt man Grammatik überhaupt auch allgemeine oder philosophische Grammatik, um sie zu unterscheiden von der Grammatik jeder einzelnen Sprache.

Gewiß kann nur der eine Sprache gelehrt behandeln, der über die Natur und die Form der Sprache überhaupt schon richtige und feste Grundsätze hat.

Mit dem Namen der Kritik wird die Sprachgelehrsamkeit bezeichnet, wenn man sie als *Kunst* betrachtet; Grammatik heißt der *wissenschaftliche* Theil der Philologie.

Grammatik ist Wissenschaft der Sprache blos in der Absicht, die Sprache zu kennen und zu verstehen, es sei nun eine besondere Sprache oder die Sprache überhaupt. Grammatik ist also die theoretische Erkenntniß der Sprache. Verbunden mit der Lehre von der Anwendung heißt die Sprachlehre Rhetorik. Diese ist die praktische Erkenntniß der Sprache.

In der Rhetorik ist nicht nur von der Richtigkeit, sondern auch von der Schönheit und Künstlichkeit des Ausdrucks die Rede. Man kann die Meisterwerke großer Schriftsteller nicht gründlich verstehen und erklären, wenn man die Kunst in ihrer Sprache nicht gehörig zu unterscheiden und zu würdigen weiß, und oft ist es für praktische Zwecke nicht hinreichend, sich blos verständlich und richtig auszudrücken, sondern man muß der Rede durch die Schönheit und Kunst des Ausdrucks eine höhere Bedeutung und Würde geben.

Die Rhetorik als Wissenschaft des Künstlichen und Schönen in der Sprache ist nahe verwandt mit der Aesthetik, oder der Wissenschaft von der schönen Kunst. Ja streng genommen ist die Wissenschaft von der schönen Redekunst nur ein Theil der Aesthetik überhaupt. Die Aesthetik gehört zur Philologie und ist innig mit ihr verwandt. Es ist unmöglich die alten Denkmale und Meisterwerke der Kunst richtig aufzufassen und zu erklären, ohne Sprachgelehrsamkeit und Antiquitätenkenntniß überhaupt. Außerdem setzt die Aesthetik ein richtiges Urtheil voraus, und dieses beruht wieder auf einem natürlichen Schönheitsgefühl und einem gebildeten Verstande; sie ist von dieser Seite sehr nahe verwandt mit der Kritik, oder der Urtheilskunst überhaupt, daher sie auch oft mit dieser verwechselt wird.

Kritik ist insofern der allgemeine Name für das ganze Studium. Sie umfaßt sowohl Sprachgelehrsamkeit, als auch Aesthetik oder Beurtheilungskunst des Schönen, wozu denn auch Rhetorik gehört. Ja sogar die Grammatik und alle Theile der Philologie können mit diesem Namen benannt werden. Kritik ist im weitern Sinne das Studium der Sprache und Kunst überhaupt.

Die andern theoretischen Wissenschaften hatten zum Gegenstande die Natur, den Menschen, die Gottheit. Es bleibt hier nur noch Eins übrig, die Kunst, und diese ist nun Gegenstand der Kritik. Daß Kunst und Sprache hier zusammengestellt werden, darf uns nicht befremden, da die Sprache ja das größte Kunstwerk ist, das den menschlichen Geist in der ganzen Fülle seines Wesens offenbaret.

Sieht man auf die Kenntnisse, die nothwendig sind zur Philologie, so zerfallen sie in folgende Gattungen: Antiquitäten (Archäologie), Mythologie und Etymologie, oder Kenntniß der ursprünglichen Bedeutung der Worte; diese ist eben sowohl Kenntniß der Sprache wie die Grammatik.

§. 6. Gott, Mensch und Natur sind Gegenstände der Theologie, der Historie und Physik. — Die Kunst nebst der Sprache, die mit dieser genau verwandt ist, sind

Gegenstände der Philologie oder Aesthetik, welche beide, Sprachgelehrsamkeit und Theorie der schönen Künste, man zusammenfaßt unter dem Namen Kritik.

Welch ein Gegenstand bleibt dann übrig für die Philosophie? Die Antwort ist, daß die Philosophie gar keinen besondern Gegenstand hat; wie dies nun zugehe, mag folgende Erklärung deutlich machen.

Gesetzt, der menschliche Körper solle eingetheilt und classificirt werden, so würde man die einzelnen Theile aufzählen, die äußern wie die innern. Wäre dieses Geschäft vollbracht, so bliebe nun doch in dem lebendigen menschlichen Körper ein von diesen Theilen und Gliedern Verschiedenes zurück; dies ist, was ihn zum lebendigen Körper macht; das Leben selbst, welches alle diese Theile durchdringt, belebt und erhält.

Gerade so verhält sich nun die Philosophie zu den speciellen Wissenschaften. So wie jedes Glied des Körpers für einen bestimmten Zweck eingerichtet ist, so hat auch jede specielle Wissenschaft einen besondern Gegenstand.

Die Philosophie aber ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt, sondern ist der Lebensgeist aller Wissenschaften, die ohne sie wie todte Leichname seyn würden, von keiner lebendigen Kraft beseelet.

Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, die als solche alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Gottheit wie die Menschheit, die Kunst und Sprache wie die Natur sind das Ziel ihrer Untersuchungen. Allein sie erhebt sich nicht allein zu den Gegenständen des theoretischen Wissens, der höhern Speculation, sondern auch in das praktische Leben steigt sie herab. Die ersten Begriffe und Grundsätze der praktischen Wissenschaften, z. B. des Rechts, sind eben sowohl ihrem Gebiete unterworfen, wie jene der theoretischen.

Die Philosophie ist also die allgemeine Grundwissenschaft, die alle besondern sowohl theoretischen, als praktischen Wissenschaften umfaßt, und eben deswegen selbst auf keinen besondern Gegenstand eingeschränkt seyn kann.

Es ist aber hier von grosser Wichtigkeit, den Begriff einer Grundwissenschaft nicht irrig aufzufassen.

Man denke sich das Verhältniß der Grundwissenschaft zu den gegründeten nicht etwa, wie das eines Fundamentes zu dem Gebäude, das auf ihm beruht. Es ist dies blos ein körperliches mechanisches Verhältniß, und das Fundament ist selbst nur ein specieller Theil eines Gebäudes. Die Philosophie ist aber der Geist aller Wissenschaften.

Das Verhältniß der Philosophie zu den speciellen Wissenschaften muß man sich vorstellen, wie das Verhältniß der Lebenskraft in einem belebten thierischen Körper zu den einzelnen Gliedern und Werkzeugen.

Die Philosophie ist also nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt.

Betrachtet man die Philosophie in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften, so zerfällt sie in so viele Haupttheile, als es Hauptgattungen und Klassen von Wissenschaften gibt.

Die Haupteintheilung der speciellen Wissenschaften in theoretische und praktische ist auch auf die Philosophie anwendbar. Es ergeben sich aus ihr zwei Haupttheile der Philosophie:

a. Metaphysik oder theoretische Philosophie, welche die theoretischen Grundbegriffe und Lehren für alle besondern theoretischen Wissenschaften enthalten soll.

b. Moral oder der Inbegriff aller praktischen Grundbegriffe und Lehren.

Weil nun aber die Philosophie keine specielle Wissenschaft, sondern über alle anderen verbreitet seyn soll, um sie zu begründen, zu lenken und zu leiten, so muß sie sich auch vorzüglich beschäftigen mit der Methode, oder der Verfahrungsart in allen Wissenschaften überhaupt, abgesehen von deren besondern Gegenständen, und sie muß die Regeln und Gesetze für dieselben aufstellen.

c. Diese Regeln nun sind es, die den Inhalt und Gegenstand der Logik oder des dritten Haupttheiles der Philosophie ausmachen.

Die Philoſophie zerfällt alſo in Logik, Metaphyſik und Moral.

Die Logik ſowohl als die Moral ſetzen die Kenntniß des menſchlichen Geiſtes und der menſchlichen Seele voraus. Nur wenn ich den menſchlichen Geiſt ſelbſt kenne, und von den geiſtigen Thätigkeiten und Funktionen überhaupt einen Begriff habe, kann ich die Regeln des Denkens auffaſſen und darſtellen.

Die Moral erfordert die Kenntniß des menſchlichen Herzens, ſeiner Neigungen, Triebe ꝛc.

Zu dem dritten Haupttheile der Philoſophie kommt alſo auch noch die Pſychologie hinzu, oder die Kenntniß des Menſchen, ſeiner Natur und ſeines Weſens, ſeiner theoretiſchen und praktiſchen Kräfte und Anlagen.

Zur Logik gehört die Kenntniß der Natur unſeres Verſtandes, des Umfanges und der Gränzen ſeiner Thätigkeiten und Kräfte.

Zur Moral gehört die Kenntniß des praktiſchen Theiles unſerer Natur, der Neigungen, Triebe, Gefühle, mit einem Worte, des menſchlichen Herzens.

Zur Logik wie zur Moral iſt die Pſychologie alſo eine durchaus unentbehrliche Wiſſenſchaft.

Was die Metaphyſik betrifft, welche als theoretiſche Philoſophie die allgemeinſten Lehren und Grundſätze über die Gottheit, den Menſchen und die Natur enthalten ſoll, ſo iſt es einleuchtend, daß auch zu ihr Pſychologie nothwendig iſt.

Gott iſt freilich der höchſte Geiſt, aber doch immer ein Geiſt. Die Erkenntniß der Gottheit ſetzt alſo Begriffe und Kenntniſſe von der Natur des Geiſtes überhaupt voraus. Die Geſchichte hat es zwar vorzüglich mit dem äußern Menſchen zu thun, mit ſeinen äußern Handlungen, Schickſalen und Begebenheiten. Allein wie könnte man den äußern Menſchen wohl richtig beurtheilen und erkennen, wenn man nicht vorher ſeine innere Natur gehörig erforſcht und aufgefaßt hätte?

Was endlich die Phyſik betrifft, ſo läßt ſich im Allgemeinen nicht beſtimmen, ob Pſychologie dazu erfordert werde oder nicht. Dies hängt von der Verſchiedenheit der philoſophi-

schen Ansicht ab. Betrachtet man die Körperwelt als das Product eines geistigen Wesens, so setzt auch die Physik Psychologie voraus. Diese ist ihr aber ganz entbehrlich, wenn man von der Natur einen blos materialistischen Begriff hat.

Wenn wir nun gleich die erste Ansicht für die einzig wahre, philosophisch richtige, begründete halten, so haben sich doch viele Naturforscher und Philosophen zu der zweiten bekannt. Daher kann man über das Verhältniß der Psychologie zur Physik nichts Bestimmtes angeben; man kann nur sagen, daß zur Geschichte und Theologie Psychologie durchaus erfordert wird, und nach jener Philosophie, die die Natur als eine Hervorbringung des göttlichen Geistes ansieht, auch zur Physik. Mithin zu allen Theilen der Metaphysik: zur Erkenntniß der Gottheit, des Menschen und der Natur.

Die Psychologie ist demnach nicht sowohl ein abgesonderter Theil der Philosophie, als Erforderniß und Ingredienz für alle Theile der Philosophie.

Nur muß man den Begriff der Psychologie richtig und fest bestimmen. Man redet oft von der Psychologie als von einer Wissenschaft, welche die mancherlei sonderbaren Erscheinungen im menschlichen Gemüthe, z. B. Krankheiten, Rasereien ꝛc. erklären und herleiten soll. Wir verstehen unter Psychologie nur die Wissenschaft von der Natur des innern Menschen. Erst wenn man diese im Ganzen aufgefaßt und erkannt, wenn man ihre allgemeinen Grundgesetze und Fähigkeiten bestimmt hat, werden auch die besondern Abweichungen sich erklären lassen. Psychologie ist Theorie des Bewußtseyns. — Es ist früher gesagt worden, die Philosophie habe keinen besondern Gegenstand, sondern sie sey blos eine allgemeine Grundwissenschaft; jetzt muß die nähere Bestimmung hinzugefügt werden, daß nämlich die Philosophie auf einen Gegenstand sich dennoch ganz besonders bezieht, ob sie gleich nachher von diesem aus sich nach allen Seiten und Richtungen verbreitet, die Gegenstände aller andern Wissenschaften umfaßt und in sich aufnimmt. Dieser eine Gegenstand aber ist die Kenntniß des innern Menschen, der Natur unserer Seele, unseres Geistes, mit einem Worte,

wir selbst, nicht nach zufälligen Beschaffenheiten und Erscheinungen, sondern nach den wesentlichen Kräften und Anlagen, nach den ewigen, unveränderlichen Gesetzen unseres Ichs. — Hieraus erklärt es sich, was es heiße, die Philosophie sey Selbsterkenntniß, sie fange mit der Vorschrift an: Nosce te ipsum.

§. 7. Die Logik oder die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist ein Theil, und zwar der erste der Philosophie; denn die Regeln des Denkens werden schon vorausgesetzt bei der Moral und Metaphysik. Sie ist die Einleitung in die Philosophie und als solche muß sie behandelt werden, wenn sie von Nutzen seyn soll. Es muß zugleich mit ihr eine encyclopädische Uebersicht verbunden werden, denn ohne diese ist es nicht möglich das Gebiet zu kennen, worauf die Regeln der Logik angewandt werden können. Die Logik als Inbegriff der Regeln des Denkens enthält das von der Philosophie, was auf die speciellen Wissenschaften anwendbar ist. Die theoretische Philosophie gilt blos für die theoretischen, die praktische für die speciellen praktischen Wissenschaften. Die Gültigkeit der Logik aber erstreckt sich auf alle. Die Logik ist daher der allgemeinste Theil der Philosophie, der für alles gilt, und zugleich ist sie die Anleitung zum Philosophiren.

II.

Geschichte und Begriff der Logik.

Die erste Veranlassung zu der Entstehung der Logik gab bei den Griechen die Sophistik der Rhetoren und Skeptiker. — Sophistik war bei den Griechen die Kunst, durch scheinbare, aber unrichtige Schlüsse andere zu täuschen und irre zu führen, es mochte diese Täuschungskunst nun ausgeübt werden, um einen

praktiſchen Zweck zu erreichen, wie dies bei öffentlichen bürgerlichen Verhandlungen der Fall war; oder auch in einem philoſophiſchen Streite, um den Gegner durch künſtlich verſteckte Trugſchlüſſe zu verwickeln und zu verwirren.

Sophiſt iſt jeder, der ſtatt wahrer und richtiger ſich falſcher, irriger Gründe bedient, den Irrthum aber unter dem täuſchenden Scheine der Wahrheit ſorgſam verſteckt, der mit dem Sinne und der Bedeutung der Worte willkührlich ſpielt, ſie abſichtlich entſtellt und verdreht, durch unrichtige, aber mit ſcheinbarer Conſequenz durchgeführte Folgerungen unſer Urtheil zu verwirren, unſern Verſtand zu hintergehen, und endlich durch redneriſchen Schmuck und Prunk unſre Einbildungskraft zu blenden, unſer Gefühl zu überraſchen und zu beſtechen ſucht.

Zwar war anfangs die Bedeutung des Worts nicht ſo ſchlimm. *Σοφιστης* bedeutete urſprünglich einen, der von der Weisheit Profeſſion machte, und wirklich finden wir bei den älteſten Griechen das Wort *Σοφιστης* gleichbedeutend mit dem Worte *σοφος*, und mehrere wahre Weiſen Sophiſten genannt. Allein dieſe edle würdige Bedeutung verlor ſich gar bald, und man bezeichnete am Ende mit dem Worte Sophiſt nur einen Menſchen, der die Philoſophie zu einem unedlen, trügeriſchen Handwerke herabwürdigte, das ſeinen eigennützigen Zwecken dienen mußte.

Die griechiſchen Sophiſten verbreiteten ihren Einfluß nicht allein über die Philoſophie, ſondern über alle Wiſſenſchaften, deren Grundſätze ſie dadurch erſchütterten und verkehrten, über alle bürgerlichen und politiſchen Geſchäfte, wo dieſe feile Scheinphiloſophie der größten Immoralität ungemeſſenen Spielraum gab.

Dieſem verderblichen Beginnen der Sophiſten hat Sokrates zuerſt ſich mit Glück entgegengeſetzt; mit Muth und Entſchloſſenheit bekämpfte er das Trugbild, das die ruhm- und wißbegierige Jugend Griechenlands durch Vorſpiegelung eines glänzenden Zieles auf die verderblichſten Abwege führte, und das um ſo gefährlicher war, je mehr es der Eitelkeit, der Habſucht und allen Begierden und Leidenſchaften fröhnte, überall den

Irrthum und die Lüge beschönigte, die Unsittlichkeit hegte und pflegte. Sokrates legte durch den Widerstreit gegen die schändliche Kunst der Sophisten den ersten Grund zu der wahren Logik.

Der erste Ursprung der Logik bei den Griechen war also nicht sowohl eine Methodenlehre, wodurch die Grundsätze und Regeln und die wahre Verfahrungsart für jede Wissenschaft bestimmt und festgesetzt wurden, als vielmehr eine Schutzwehr gegen jene trugvolle Verführungskunst der Sophisten. Es war eine Waffe in der Hand edeldenkender Männer, die, erleuchtet durch das Licht wahrer Weisheit, die dunkeln Irrgänge des Irrthums, der Heuchelei, der Unsittlichkeit durchdrangen und die verkappte Lüge bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgten.

Da nun der Name eines Sophisten so sehr herabgewürdigt war, so kam vorzüglich durch Sokrates und seine Schüler der Name Philosophie in Umlauf, um dadurch den ächten Weisheitsfreund zu bezeichnen und ihn von jenen Irrlehrern, deren niedere und gefährliche Täuschungskunst man verabscheute, zu unterscheiden. Philosophie oder Weisheitsliebe war die Benennung, die man dem Studium desjenigen verlieh, der mit ernstem, redlichem Bemühen nach Wahrheit forschte und strebte. Auch wollte Sokrates durch diese bescheidene Benennung den hochmüthigen Eigendünkel der Sophisten beschämen, die sich selbst Weise nannten, und mit der schamlosesten Dreistigkeit behaupteten, daß sie im Besitze alles Wissens wären.

Sokrates hielt es der Sache angemessener mit dieser anspruchslosen, aber aufrichtigen, wahren Benennung seine Lehre zu bezeichnen, um dadurch anzudeuten, daß der Mensch zwar die Weisheit lieben, ihr mit allen Kräften nachstreben und mit ununterbrochenem Fortschreiten sich ihr immer mehr zu nähern suchen soll, daß aber die Beschränktheit aller Thätigkeiten und Kräfte seines Wesens ihm nicht verstatte, dieses höchste Ziel zu erreichen und sich in den vollen Besitz der Wahrheit zu setzen.

Auch sollte jener Name anzeigen, daß im Gegensatze jener Afterweisen, welche die Philosophie nur als ein Hülfsmittel ansahen, sich Reichthum, Ansehen, politischen Einfluß und alle

Genüsse des Lebens zu verschaffen, der wahre Philosoph, nur von dem edlen Triebe des Wissens angefeuert und geleitet, die Weisheit aus Neigung und Liebe suche.

Es war der Name Philosophie und Philosoph zwar schon vor Sokrates gebräuchlich, allein durch ihn und seine Schule ward er allgemein verbreitet, besonders in der Bedeutung, wo man ihn der Sophistik entgegenstellte, welche erst in dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates als eine eigene Wissenschaft und Kunst begründet und aufgestellt ward.

Die Logik war also bei den Griechen nicht Einleitung in die Philosophie und Methodenlehre, sondern nur Hülfsmittel gegen den Irrthum und die Verkehrtheit der Sophistik. Eine falsche Logik kann man diese nennen; die wahre entstand, um diese zu bekämpfen und zu vertilgen. Die falsche war mit der Rednerkunst immer verbunden; dies ist der Grund, warum die griechische Logik in so großer Beziehung stand zur Rhetorik. Die wahre Logik sollte die Sophistik vernichten, die zugleich falsche Logik und Rhetorik war.

Für falsch und verkehrt müssen wir jede Rhetorik halten, die nicht im Dienste der Wahrheit sich einzig der Verkündigung ihrer erhabenen Lehren widmet, sondern eiteln und eigennützigen Zwecken fröhnend die Kunst und das Talent herabwürdigt, zu einer leeren Spielerei mit schwertönenden Worten und zierlich gebildeten Phrasen, oder gar im schlimmern Falle, um, statt einer höhern moralischen Belehrung und Ueberzeugung, den Irrthum und die Lüge, durch die täuschendsten Scheingründe versteckt, mit dem glänzenden Schmucke einer üppigen Wohlredenheit ausgestattet, in die unbefangenen, sorglosen Gemüther einzuführen. Wer nicht für die Wahrheit redet, ist ein Sophist; je grösser sein Talent und seine Kunst ist, desto verwerflicher ist der Mißbrauch, den er davon macht, desto gefährlicher kann der Einfluß werden, den er durch die Macht seines Genies über die Gemüther ausübt. In dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates hatten die Sophisten in Griechenland den ausgedehntesten Einfluß. Der Erste, der in dieser zweideutigen und höchst gefährlichen Kunst sich auszeichnete, war

Gorgias. Ihm folgten Hippias und Protagoras, beide berühmte Sophisten. Zeno war doch mehr Skeptiker, als eigentlicher Sophist. — Diese Männer zogen in Griechenland unzählige Schüler. Fast alle Redner von Bedeutung befolgten ihre Grundsätze: ja selbst Geschichtschreiber und Dichter bildeten sich nach ihnen, und unter den Letztern vorzüglich Euripides. Der Grund dieses außerordentlichen Einflusses der Sophistik bei den Griechen lag theils in dem Nationalcharakter des Volkes, welches im höchsten Grade redselig, witzig, sinnreich, lebhaft und beweglich, dabei für Kunst und Schönheit sehr empfänglich, durch Wohlredenheit daher auch leicht zu blenden und zu täuschen, zu leiten und zu lenken war. Der zweite Grund lag in der Staatsverfassung. Die meisten Staaten Griechenlands waren Republiken oder Demokratien, wo die Macht in den Händen des Volks war, welches in allgemeinen Versammlungen über alle öffentlichen Angelegenheiten entschied. Hier war also der Kunst, jede mögliche Meinung aufstellen, durchführen, auch den verkehrtesten Grundsatz in das vortheilhafteste, schönste Licht setzen, für die verworfensten Maximen scheinbare Gründe auffinden zu können, der weiteste Spielraum geöffnet. Bei der Menge darf man das reife, leidenschaftslose, richtig und still prüfende Urtheil eben nicht erwarten. Wer hier, um seine eigennützigen oder ehrgeizigen Plane durchzusetzen und sich Einfluß zu verschaffen, der Eitelkeit der Menge schmeichelt, ihren Vortheilen huldigt und, indem er seine Absicht klüglich versteckt, nur ihre Macht und Herrschaft preiset und erhebt, nur ihre Entscheidung anzuerkennen scheint, wer das Talent hat, durch kräftige, pathetische Schilderungen Leidenschaften zu erwecken, das Gefühl zu bestechen, durch glänzende, prunkvolle Darstellungen die Einbildungskraft zu entflammen, durch künstlich verwickelte, fein und methodisch angelegte und fortgeführte Trugschlüsse den Verstand zu hintergehen, das Urtheil zu verkehren, kann für seine Zwecke sich den erwünschtesten Erfolg verschaffen.

Dies war es, was in den griechischen Freistaaten der Redekunst soviel Gewicht und Ansehen verschaffte. Sie war in

der Hand des Eigennutzes, des Ehrgeizes, der Herrschsucht, des Parteigeistes ein höchst brauchbares Werkzeug, das ohne Unterschied für alle Meinungen focht, allen Leidenschaften, Absichten, Zwecken diente. Das Volk von Athen war eben so eitel, eigennützig und verderbt, als es sinnreich, klug und gebildet war. Wo ein solches Volk über Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden hatte, waren diese gewiß sehr schlechten Richtern anvertraut; und man darf sich nicht wundern, daß die Kunst, den Irrthum mit allen Farben und Reizen der Wahrheit ausgeschmückt vor den blödsinnigen, trüben Blicken des leichtfertigen, thörichten Pöbels aufzustellen, so viele Anhänger und Verehrer fand. Die Sophisten waren nicht nur selbst Volksredner, sondern sie unterrichteten auch andere in dieser viel geltenden Kunst. Wer nur immer das Volk gewinnen, sich einen Anhang verschaffen, Ansehen und Ehre erlangen, oder was sonst noch so eigennützige Absichten durchsetzen wollte, bildete sich in dieser Schule. Besonders aber wurde die leichtsinnige Wißbegier und die hochstrebende Ruhmbegierde der griechischen Jugend von den hochtönenden Orakelsprüchen und den vielversprechenden Verheißungen der Sophisten angelockt, welche behaupteten im Besitz jener Weisheit zu seyn, die allein den leichten, sichern Weg zu allen Würden und Annehmlichkeiten des Lebens bahne.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtete Sokrates und nach ihm Xenophon und Plato die Sophisten. Sie erklärten sie für die erklärtesten Feinde der Philosophie, für absichtliche Verfälscher und Entsteller der Wahrheit, für die geschäftigsten Pfleger und Verbreiter des Irrthums, für schaamlose Betrüger und Verführer der Jugend und Zerstörer der heiligsten Grundsätze aller Moral und Staatsverfassung. Von edlerem Eifer getrieben bekämpften sie mit den siegreichen Waffen der Wahrheit und des Spottes die überall verbreiteten Irrlehren, sie entlarvten die Heuchelei, den leeren Eigendünkel, den groben Eigennutz ihrer Urheber; sie beleuchteten die oft gemeinen und niedrigen Kunstgriffe, womit man Worte und Begriffe verdrehte und entstellte, eine Schlußfolge nach Willkühr durchführen,

oder verwickeln und verwirren, jeden beliebigen Satz mit überall zusammengerafften Scheingründen unterstützen, den entgegengesetzten umstoßen und entkräften konnte. Sie zerrissen das künstlich verflochtene, trugvolle Gewebe, womit jene Meister des Betruges die Wahrheit umstrickten, sie zeigten die Unphilosophie in ihrer ganzen Blöße und gaben sie so dem gerechten Abscheu jedes Wahrheit- und Sittlichkeitliebenden Preis.

Unter den Bekämpfern der Sophistik zeichnete sich vorzüglich Plato aus, auch Cicero folgte diesem Beispiele unter den Lateinern, welche mit andern wahren und edeln auch wohl diese schlechte Kunst von den Griechen überkommen hatten.

Um sich deutlich zu überzeugen, wie gerecht die Vorwürfe waren, welche diese Männer den Sophisten machten, und wie wenig übertrieben das Böse und Schlechte, welches sie ihnen zur Last legten, braucht man nur zu bemerken, daß die Sophisten selbst schamlos und verworfen genug waren, um in ihrer dunmdreisten Sprache öffentlich zu behaupten, daß sie die Kunst besäßen und mittheilen könnten, Unwahrheit in Wahrheit zu verwandeln.

So verabscheuungswürdig die Sophisten ohne Ausnahme von dieser Seite erscheinen, so haben doch mehrere unter ihnen durch eminente Geistesgaben und ausgebreitete Gelehrsamkeit sich vortheilhaft ausgezeichnet und um die Redekunst und Sprachgelehrsamkeit sich große Verdienste erworben. Dies gilt besonders von Gorgias, der die Rhetorik der Griechen zuerst auf Grundsätze brachte und daher als ihr eigentlicher Stifter angesehn werden kann. Um die Sprache hat Prodikus sich sehr verdient gemacht, den auch Sokrates vor allen andern schätzt. Wegen dieser Verdienste um die Redekunst werden auch von Quinctilian die Sophisten viel gütiger und ehrenvoller behandelt, als von Plato; selbst Cicero beurtheilt sie gelinder in seinen oratorischen Werken, wie in seinen philosophischen, wo er meistens dem Plato folgt.

Als die eigentlichen Erfinder und Vollender der griechischen Rhetorik haben die Sophisten sich als sehr scharfsinnige, geistreiche Männer gezeigt; an der griechischen Redekunst selbst aber

hat sich dieser Einfluß der Sophistik immer deutlich genug offenbart. Sie strebten weit mehr nach äußerem Glanz und Prunk, nach Effekt und Ueberredung, als nach wahrer Belehrung und Ueberzeugung.

Von den Sophisten muß man die Skeptiker billig unterscheiden, weil man ihnen großes Unrecht thun würde, sie jenen völlig gleich zu setzen. — Sie wurden nicht blos und einzig von Eigennutz, Gewinnsucht und Eitelkeit getrieben, sondern suchten die Wahrheit ernstlich, hielten sich aber für überzeugt, daß der Mensch diese nicht erkennen könne, ja zweifelten, daß es überhaupt Wahrheit gebe, indem nur Schein, Täuschung und Irrthum, nur Meinen, aber nicht Wissen sey.

Der berühmteste unter ihnen ist Zeno, der in dem Zeitraume zwischen Gorgias und Sokrates lebte.

Wenn gleich die Skeptiker durch ihre persönlichen Eigenschaften, durch ihren Charakter, die Aufrichtigkeit ihrer Behauptungen von den Sophisten sich auszeichneten, und eine viel edlere Tendenz verriethen, so war der Skepticismus der Philosophie selbst doch nicht weniger gefährlich, wie die Sophistik, ja diese entlieh von jenem noch neue und scharfe Waffen. Das ewige Zweifeln und Verzweifeln an der Wahrheit, die Behauptung, daß es nichts an sich wahres gebe, sondern alles nur Glauben und Wähnen, Vorurtheil und Irrthum sey, mußte natürlich der Gewissenhaftigkeit den empfindlichsten Stoß geben. Wenn der Mensch von nichts sich eine feste, richtige Ueberzeugung verschaffen kann, so ist alle Philosophie nur ein thörichtes, nutzloses Streben nach eiteln, wesenlosen Chimären. Wenn es überhaupt nichts an sich wahres gibt, sondern alle Meinungen und Ideen gleichen Grad von Gewißheit haben, so fällt der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Zügellosigkeit ꝛc. natürlich weg; alles ist der individuellen Beurtheilung und willkührlichen Entscheidung überlassen, welche nach Lagen und Verhältnissen, nach Zeit und Umständen, nach Absichten und Zwecken, mit einem Worte, nach äußern wandelbaren Bedingungen modifizirt und bestimmt wird.

Es ist einleuchtend, wie die sophistische Kunst, welche ganz auf Schein und Täuschung, Eigennutz und Willkühr beruhte, durch diese Lehre verstärkt und vollendet wurde. Gorgias, der eigentliche Stifter der Sophistik, berief und stützte sich hauptsächlich auf diesen Skepticismus. Er behauptete: „es gebe keine Wahrheit. Wenn es eine gebe, so könne der Mensch sie doch nicht erkennen. Und wenn der Mensch sie auch erkenne, könne er sie andern doch nicht mittheilen."

Wir kommen nun zu der wichtigen Frage, wie es denn überhaupt möglich und leicht sey, den Menschen durch Redekunst in dem Grade zu täuschen, daß man ihm Unwahrheit als Wahrheit aufdringen könne?

Alle sophistische Täuschung wird hervorgebracht 1. durch Entziehung der Aufmerksamkeit, welche von dem Hauptgegenstande, worin der Irrthum eigentlich verborgen liegt, und der eine eigentliche gründliche Prüfung wohl nicht aushielte, auf Nebenvorstellungen gelenkt wird, die deste stärker herausgehoben werden, je mehr sie die Fehler und Mängel der Hauptsache verstecken helfen. Der Sophist muß alle Mittel seiner Kunst aufwenden, um zu verhindern, daß in seinem Zuhörer kein richtiges, fortgesetztes Urtheil sich bilden könne. Er blende, überrasche, erschüttere, halte das Gefühl, die Phantasie in ewiger Bewegung, beschäftige den Witz, damit nur der Verstand nicht zum ernstlichen Nachdenken komme. Dann wird es ihm möglich, durch künstliche Täuschung die Begriffe gleichsam unter der Hand zu entstellen, zu verkehren und zu verwechseln und immerdar an ihre Stelle andere zu schieben, aus denen er alle Folgerungen ziehen kann, welche er haben will.

2. Durch Verwirrung, wenn nämlich die Gedankenfolge so verwickelt ist, daß es unmöglich ist, sie zu übersehen oder mit Bedachtsamkeit zu zergliedern. Dann wird es dem Sophisten leicht, aus wahren und allgemein anerkannten Voraussetzungen durch künstlich verwebte Uebergänge mit anscheinender Consequenz ganz falsche, irrige Folgerungen zu ziehen, in die Kette der Begriffe fremde Mittelglieder einzuschieben, die Lücken seines Raisonnements zu verstecken und das Unzusam-

menhängende, Widersprechende in scheinbaren Zusammenhang zu bringen. — Der

3. nicht minder wichtige Quell sophistischer Täuschung beruht auf irrigen Annahmen und Voraussetzungen des Eigennutzes, der Leidenschaften und der parteiischen Verliebe. — Man stelle dem Habsüchtigen irgend etwas als Mittel oder Werkzeug dar, seine Gewinnsucht zu befriedigen, man schmeichle dem Eigendünkel des Eiteln, dem Vorurtheile des Unwissenden, man entzünde in dem Sinnlichen die Begier des Genusses, und man ist sicher, einen durch die Leidenschaften betäubten und bestochenen Richter zu haben, der über Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Unsittlichkeit mit Wahrheit zu entscheiden unfähig ist.

Gegen diese dritte Quelle sophistischer Täuschung, die sich auf die Verwirrung der Leidenschaften und der Selbstsucht gründet, gibt es nur moralische Gegenmittel.

Vorzüglich ist es die Unaufmerksamkeit, welche so manchen Fehlschluß in unserm Urtheile durchlaufen läßt und unsern Verstand unfähig macht, gründlich und mit Sicherheit zu entscheiden. Geschickte Redner und Sophisten wissen diesen Umstand zu ihrem Zwecke zu benutzen und uns nach Absicht und Willkühr irre zu leiten.

Wie durch Unaufmerksamkeit ein Fehlschluß zu Stande kommen kann, mag folgendes Beispiel deutlich zeigen. Alle richtigen Schlüsse lassen sich auf folgende Grundform zurückführen:

a=b b=c ergo a=c.

Die Form der fehlerhaften Schlüsse, die durch Unaufmerksamkeit entstehen, ist:

a=b+r, b=c ergo a=c.

Dies ist aber, wird man sagen, ein sehr grober Fehler. Allerdings; dennoch liegt jedem Fehlschlusse ein ähnlicher zu Grunde, nur daß derselbe in der täuschenden und verwickelten Umkleidung der Sprache nicht so auffallend merkbar ist, wie in den Zahlen und mathematischen Zeichen. In jedem Fehlschluß ist irgend ein Umstand wie oben das (r) übersehen werden. Dieses kann bei jedem der Glieder des Schlusses statt

finden, und es kann, um uns mathematisch auszudrücken, dieser übersehene Umstand eben sowohl ein (—r) als ein (+r) seyn.

Wie nun ein solcher Mangel an Aufmerksamkeit möglich sey, beweist uns selbst die Mathematik, indem wir im Zustande der Zerstreuung uns sehr leicht verrechnen und ganz so große Fehler machen, wie das oben angeführte Beispiel zeigt.

Daß aber in der Mathematik weit seltener ähnliche Fehlschlüsse vorkommen und weit leichter zu entdecken sind, wie in der Rhetorik und philosophischen Demonstration, dies hat mehrere Gründe.

Der erste liegt in der künstlich verwickelten, und doch so unvollkommenen, unzulänglichen Einrichtung der Sprache. Der zweite aber in dem oft überwiegenden Einflusse der Neigungen und Leidenschaften, wodurch das helle, gesunde Urtheil getrübt und verfälscht wird.

Auch die wahre Philosophie bedarf zur Bezeichnung und Mittheilung ihrer Begriffe der Sprache, wo Schwierigkeiten und Mängel aller Art ihrem Streben, sich deutlich zu machen, im Wege stehen. Auch auf sie hat, wo nicht grobe Leidenschaft, doch größere Neigung und Vorliebe für eine oder die andere Meinung oft nicht unbedeutenden Einfluß, denn die Gegenstände der Philosophie sind von höherm Interresse, wie jene der Mathematik, sie sind das heiligste, womit der menschliche Verstand sich nur immer beschäftigen kann, von ihrer richtigen Ergründung und Erkenntniß hängt der ganze Werth der menschlichen Bestimmung ab. Es ist also leicht erklärlich, wie hier das Interesse auf die lebhafteste Weise erregt und in edlen Gemüthern selbst der Enthusiasmus für die Anerkennung und Verbreitung der höchsten und wichtigsten Wahrheiten, der kalten, ruhigen Beurtheilung und besonnenen Prüfung nachtheilig werden kann.

Wir fügen hier noch die Formel für die skeptischen Schlüsse hinzu. Gesetzt es wäre unwidersprechlich a=b, b=c: nun untersuchte man c, und fände c sey = —a. Da nun c=b, b aber = a, so ist auch c=a; welches in diesem Falle als

bejahend, als + a gedacht wird. c wäre also zugleich = — a und + a; oder um es in andern Worten zu sagen, c wäre zugleich a, und auch nicht a, welches sich freilich widerspricht.

Aber eben diesen Widerspruch findet der Skeptiker überall. Er sieht ihn als den unvertilgbaren Grundcharakter des menschlichen Verstandes an, der in allen Funktionen des Denkens zuletzt in unauflösliche Widersprüche sich verwickele, daher er auch alles Nachdenken für eine leere, fruchtlose Beschäftigung hält.

Fände sich wirklich, daß c zugleich a und auch nicht a wäre, so hätte der Skeptiker Recht. Dann wäre es freilich rathsamer, alles Nachdenken als ein unnützes Streben nach nichtigen Gegenständen aufzugeben, indem der menschliche Verstand sich selbst widerspräche und die Wahrheit für ihn durchaus unerreichbar wäre. Unter den Neuern hat vorzüglich Kant auf diese skeptische Weise am scharfsinnigsten philosophirt, da er nämlich in der theoretischen Philosophie zu zeigen suchte, die Erkenntniß des Unendlichen übersteige weit die Kräfte des menschlichen Verstandes; es verwickele sich dieser nothwendig in unauflösliche Widersprüche, sobald er die Erforschung des Unendlichen zum Gegenstande seiner Untersuchung mache.

Von der sokratischen und platonischen Dialektik.

Die Dialektik, welche Plato und die andern Sokratiker der Sophistik entgegensetzten, war nach ihrer Meinung nicht eine abgesonderte, für sich bestehende Wissenschaft, kein eigner Theil der Philosophie, sondern die Form aller Philosophie.

Was zuerst den Namen der Dialektik betrifft, so heißt er im Griechischen διαλεκτική. Er kommt her von διαλέγειν, sprechen, ein Gespräch führen, daher Dialog. Dialektik heißt

alſo wörtlich die Kunſt oder Wiſſenſchaft des Geſprächs. Dieſes bedarf einiger Erläuterung. Die Griechen hatten zur Zeit des Sokrates und Plato nur wenig geſchriebene Bücher, auch die Philoſophie ward vorzüglich durch Geſpräche mündlich gelehrt und mitgetheilt. Unter dieſen Geſprächen müſſen wir uns aber nicht eine ganz form- und regelloſe, blos zur Unterhaltung oder nothdürftigen Erklärung dienende Converſation denken, ſondern es waren ganz regelmäßige mit ſyſtematiſcher Genauigkeit und Conſequenz fortgeführte Dialoge, etwa wie die philoſophiſchen Diſputirübungen der Schule. In ſehr vielen Fällen heißt daher auch wirklich Dialektik ſo viel, als die Kunſt methodiſch und regelmäßig zu diſputiren. — Jedoch haben Sokrates und beſonders Plato noch etwas anders mit jenem Ausdruck Dialektik bezeichnet. Sie nannten die Kunſt des Selbſtdenkens und Nachdenkens darum Dialektik, weil ſie glaubten und behaupteten, das Nachdenken über philoſophiſche Gegenſtände ſey nichts anders, als ein fortdauerndes inneres Selbſtgeſpräch. Man wird hier fragen, wie es möglich ſey, daß der Menſch mit ſich ſelbſt ein Geſpräch führen könne, da zum Geſpräche doch zwei Weſen gehören, und ſonach der eine und derſelbe Menſch auch zwei Menſchen oder mehrere ſeyn müſſe? Dieſe ſonderbare Erſcheinung, daß der Eine Menſch, indem er über ſich ſelbſt urtheilt und zu Rathe geht, ſich gleichſam theilen kann, wird erſt ſpäter erklärt und erläutert werden; genug aber daß jeder in ſeiner Erfahrung es ſo findet. Auf dieſe innere Zwiefachheit der menſchlichen Natur, nach welcher der Menſch ſich ſelbſt fragen und antworten, mit ſich zu Rathe gehen und wie einen andern ſich ſelbſt beurtheilen kann, machten die Sokratiker ihre Schüler vorzüglich aufmerkſam. — Sie behaupteten, es ſeyen zwei Seelen im Menſchen; eine ſinnliche, niedere, leidenſchaftliche, und eine geiſtige, höhere, göttliche. — Das innere Selbſtgeſpräch nun entſpringt aus dem gegenſeitigen Verkehr, der Wechſelwirkung dieſer beiden Seelen aufeinander. Wie denn auch die mancherlei Widerſprüche in der menſchlichen Natur und der ſonderbare Widerſtreit, der ſich unſerm Innerſten oft ſo deutlich offenbart, aus dieſer ſokra-

tischen Voraussetzung, daß unsere Natur aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sey, sich natürlich würde herleiten und erklären lassen.

Da dieser sokratischen Lehre zufolge alles Nachdenken ein inneres Selbstdenken war, so konnte ihre Dialektik oder Kunst des Nachdenkens auch keine eigene Wissenschaft, oder ein besonderer Theil der Philosophie seyn, sondern es war die Form aller Philosophie überhaupt. Die Philosophie des Sokrates, seiner Schule, und selbst jene des Plato, war kein eigentlich geschlossenes und vollendetes System, sondern es war vielmehr ein stets fortschreitendes Philosophiren, ein unermüdetes Forschen und Streben nach Wahrheit und Gewißheit, ein methodisches Bilden und Vervollkommnen des Denkens und Nachdenkens.

Vorzüglich sahen sie die Vernichtung des Vorurtheils und des Irrthums als das erste Geschäft der wahren Philosophie an und glaubten, daß ihre wahren Priester damit beginnen müßten, alle ihr entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen, um so den Weg zu ihrem Heiligthume zu bahnen.

Wir finden auch, daß alle Schriften der sokratischen Schule, die wir noch besitzen, zunächst bestimmt sind, gewisse damals allgemein verbreitete Irrthümer und herrschende Vorurtheile zu bestreiten und die eigne bessere Lehre nur beiläufig vorzutragen, gleichsam nur anzudeuten. Eine solche Widerlegung von mancherlei irrigen und verkehrten Meinungen und Grundsätzen kann aber kein eigenes System bilden, denn es hängt von zufälligen Umständen ab, welche Irrthümer der Philosoph in seinem Wirkungskreise herrschend findet. Schon darum können die Schriften der sokratischen Schule nicht systematisch seyn, weil sie meistens polemisch sind, d. h. mehr geneigt, die Unphilosophie zu bekämpfen, als ein eigenes System von selbst gedachten Wahrheiten zu entwickeln und zu begründen.

Es liegt aber noch ein anderer Grund in der sokratischen, so wie in der platonischen Philosophie, warum sie nicht systematisch seyn konnte.

Es scheint nämlich dem Sokrates und Plato der Gegen-

ſtand der Philoſophie ſo ſehr erhaben zu ſeyn über die engen Gränzen des menſchlichen Verſtandes, ſo außer allem Verhältniſſe mit ſeiner beſchränkten Faſſungskraft, daß ſie behaupteten, auch bei der höchſten Anſtrengung könne es dieſem nie gelingen, ſich ganz zur Erkenntniß der unendlichen Wahrheit zu erheben und dieſe vollkommen zu erſchöpfen; nur ahnen, errathen und andeuten laſſe ſie ſich, nur annähern könne man ſich ihr immer und mehr durch ein raſtlos fortſchreitendes Streben, und eine ſteigend ſich vervollkommnende Bildung und Veredlung aller Geiſteskräfte und Thätigkeiten; aber ſie ganz zu erreichen ſey für den Menſchen ein unauflösliches Problem. Weit heilſamer und der Philoſophie zuträglicher ſey es daher, wenn man die groben Irrthümer, welche den höchſten Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß entſtellen und in den Augen wahrer Weisheitsfreunde herabwürdigen, zu zerſtören ſuche und damit den philoſophiſchen Wirkungskreis beginne, als wenn man gleich zu Anfang ein eigenes Syſtem aufſtelle. Die ſokratiſche und platoniſche Philoſophie muß nach dieſen Vorausſetzungen, um ſie gehörig zu charakteriſiren, angeſehen werden als ein methodiſches Erzeugen und Entwicklen der Begriffe und Ideen, ein kunſtmäßiges Denken und Nachdenken, wodurch der Verſtand durch Regel und Geſetz geleitet, und die Denkkraft durch Uebung vervollkommnet werde; es ſey nun, daß der Menſch im einſamen Nachdenken ſich mit der Entwicklung und Verbindung ſeiner eignen Gedanken beſchäftige; oder im philoſophiſchen Geſpräche zugleich mit andern denke, äußerlich darſtelle und mittheile. Aus dieſem Grunde ſind dann auch die Schriften der platoniſchen Schule ſo ganz vorzüglich geeignet, das Nachdenken, den Tiefſinn zu erregen, die Urtheilskraft zu ſchärfen, den Verſtand zur Selbſtbetrachtung und Prüfung aufzufordern, und ſomit den ächten, wahren philoſophiſchen Geiſt zu begründen. Dies iſt beim Anfange des philoſophiſchen Studiums das erſte, höchſte, dringendſte Bedürfniß. Denn hier kömmt es ja nicht etwa darauf an, daß man mit Mühe und Anſtrengung die Formen und Grundſätze irgend eines Syſtems allenfalls blos mit dem Gedächtniß auffaſſe, ſondern daß man ſelbſt denken und

philosophiren kann. So wie nun die sokratische Schule kein eigentliches System der Philosophie aufgestellt hat, so hat sie auch keine eigentliche systematische Logik als besonderen Theil der Philosophie ausgeführt, welches Verdienst zuerst Aristoteles sich eigen machte.

Indessen sind alle Schriften der sokratischen Schule, der Inhalt sey nun moralisch, oder metaphysisch, oder beides zugleich, in der besten dialektischen Form abgefaßt, und man muß sie in dieser Hinsicht als die wahren, ewigen Muster anerkennen. Systematisch aber sind sie nicht. Durch diese Eigenschaft zeichnen sich mehr die Schriften des Aristoteles und jene der besten neuern Philosophen aus. Nachdem wir nun den Grundcharakter der sokratischen und platonischen Dialektik aufgestellt haben, fügen wir noch ein Paar Bemerkungen über einige ihrer besondern Formen hinzu. —

Zuerst die Ironie. — Als Redefigur ist diese aus der Rhetorik hinlänglich bekannt. In der sokratischen Schule aber hat sie noch eine ganz eigenthümliche Bedeutung. Es ist schon bemerkt worden, wie Sokrates die Wahrheit vorzüglich dadurch zu befördern und ihr in die Gemüther Eingang zu verschaffen suchte, daß er alle ihrer Verbreitung entgegenstehende Vorurtheile und Irrthümer aus dem Wege räumte und zuerst ächte Weisheitsliebe an die Stelle jenes eiteln, eigennützigen, unphilosophischen Strebens der Sophisten setzte. Wenn diese ihren Ruf und ihren Einfluß hauptsächlich der dreisten Zuversicht, dem stelzabsprechenden Uebermuthe verdankten, womit sie ihr gehaltloses Scheinwissen als vollendete Wahrheit aufstellten, und mit der prahlerischen Behauptung, alles zu wissen und zu lehren, die Gemüther der wißbegierigen, ehrgeizigen Jugend für sich gewannen und ganz mit ihrem verderblichen Eigendünkel erfüllten, so richtete Sokrates seine vernichtenden Waffen vorzüglich gegen diesen lügnerischen, unphilosophischen Hochmuth, welcher den Menschen von dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit entferne, indem er ihn durch die täuschende Vorstellung, schon ihres vollen Besitzes zu genießen, von allem ernsthaften, mit unermüdeter Anstrengung immer weiter fortschreitenden Streben zu-

rückhalte, wodurch doch allein eine endliche Annäherung zu dem Heiligthume der Weisheit möglich werde. Dieses eitle, verkehrte Beginnen der Sophisten in seinem wahren Lichte zu zeigen, bediente sich Sokrates der Ironie. Er gestand nämlich, daß er nichts wisse, und daß seine Weisheit gerade darin bestehe, seine Unwissenheit deutlich zu erkennen. b)

Zuerst wollte Socrates durch diese Aeußerung auf die unendliche Größe und Erhabenheit, die nie zu erschöpfende Fülle und Mannichfaltigkeit der höchsten Gegenstände der Erkenntniß aufmerksam machen, und allen Wahrheitsforschern die ihnen so nothwendige Gesinnung der Bescheidenheit einprägen, welche er für den Menschen nach dem geringen Maaße seiner Kräfte bei allem Denken und Thun für weit angemessener hielt, als jenen unphilosophischen Eigendünkel, der ohne wahre, gründliche Selbstkenntniß, unbekannt mit den Schranken, die eine hohe Nothwendigkeit aller seiner Thätigkeit gesetzt hat, im blinden Selbstvertrauen auf Eigenschaften, deren Umfang er nicht kennt, und deren Vorzüge er überschätzt, die Gränzen seines Wirkungskreises überspringt und weit von dem Ziele seines Strebens zu leeren, nichtigen Chimären sich verirrt.

Diese mit so lobenswürdiger Bescheidenheit frei und offen eingestandene Unwissenheit über die höchsten Gegenstände aller menschlichen Erkenntniß, die doch zugleich eine so hohe Einsicht in die Natur unseres Geistes, und ein so redliches, ernstes Streben nach Wahrheit verrieth, mußte mit der gehaltlosen Vielwisserei der Sophisten, die sich selbst als Allwissenheit auszuposaunen kein Bedenken trug, sonderbar contrastiren. Allein sie gab auch dem Sokrates noch den besondern Vortheil, seine unbedachtsamen Gegner mit ihren eignen Behauptungen zu verwirren und zu beschämen. Er stellte sich nämlich, als wenn er an ihrer Allwissenheit gar nicht zweifle, selbst aber viel zu beschränkt und zu unwissend wäre, die Wahrheit ihrer erhabenen Lehren einzusehen und zu begreifen; daher er sie denn bat, seiner Schwäche zu Hülfe zu kommen und ihm den Sinn und den Zusammenhang ihrer philosophischen Behauptungen deutlicher zu erklären. Da die ganze Weisheit der Sophisten nur

auf Schein und Täuschung beruhte, so war es natürlich, daß sie dieser Aufforderung nicht Genüge leisten konnten, und daß Sokrates gehaltvolle überdachte Fragen, welche gerade auf die schlecht begründeten Principien ihrer Lehre gingen, sie in nicht geringe Verlegenheit setzten. Sein gründlicher Forschungsgeist zwang sie das ganze Gewebe der künstlich verworrenen Trugschlüsse zu zerlegen, sein Scharfsinn entdeckte die Lücken und Blößen, die man vor der oberflächlichen Beurtheilung leicht zu verstecken gewußt hatte, er machte die Verständigen auf die geheimen, oft kleinlichen, verächtlichen Kunstgriffe aufmerksam, womit man sie bisher zu blenden und ihr Urtheil zu hintergehen gewußt hatte, und entlarvte allmälig das Trugbild der hochgepriesenen Allwissenheit; den dummdreistesten Eigendünkel, die gröbste Unwissenheit, die gefährlichste, verworfenste Verführungssucht entdeckte er an ihrer Stelle, die billig dem Hohne und der Verachtung aller Edeldenkenden Preis gegeben werden müsse.

Die zweite besondere Form der sokratischen Dialektik ist die Analogie oder Induktion.

So streng Sokrates auf der einen Seite gegen die grundlosen Anmaßungen und die täuschenden Irrlehren der sophistischen Unphilosophie zu Werke ging, so sehr bestrebte er sich andererseits, seine eigene Lehre wahrheitsliebenden Männern, selbst ungelehrten, verständlich zu machen; er wollte die Wahrheit von allem blendenden, künstlichen Prunke, womit die Betrügerei der Sophisten sie umgeben und entstellt hatte, entkleidet in ihrer natürlichen Schönheit und Erhabenheit darstellen, um dadurch ihrem Dienste alle Herzen zu gewinnen und sie mit dem edlen Eifer zu entflammen, der Hoffnung ihres endlich zu erringenden Besitzes alle Kraft und Thätigkeit zu weihen. Es ist hier nicht der Ort von der sokratischen Methode überhaupt zu reden, noch von der Kunst, die ihm vorzüglich eigen war, den philosophischen Sinn in seinen Schülern zu entwickeln, das Nachdenken, den Scharfsinn, die Urtheilskraft, den gründlich und tief eindringenden Forschungsgeist in ihnen zu erwecken, durch immer fortschreitende und allmälig höher steigende Bildung und Ver-

bung aller Geisteskräfte sie zur Erkenntniß der Wahrheit vorzubereiten. Wir reden hier blos von der besondern Form der Analogie, deren er sich bediente, um dem natürlichen Verstande ungelehrter und mit den künstlichen Abstraktionen und Spitzfindigkeiten der Schule unbekannter Männer zu Hülfe zu kommen. Er suchte vorzüglich durch Beispiele und Vergleichungen, die aus dem gemeinen Leben und den Erscheinungen der umgebenden Welt hergenommen waren, seinen Lehren die höchste Deutlichkeit und Anschaulichkeit zu geben.

Beispiele und Vergleichungen dieser Art sind immer und überall ein hauptsächliches und unentbehrliches Hülfsmittel eines populären und lebendigen Vortrags gewesen, nur daß Sokrates und seine Schüler eine ganz eigene Geschicklichkeit darin besassen, und es ist wohl gar keinem Zweifel unterworfen, daß jene beiden eigenthümlichen Formen der Dialektik oder des philosophischen Gesprächs und Vortrags, die Ironie und Analogie, dem Sokrates selbst als Erfinder oder doch als eigenthümlichem Ausbilder müssen zugeschrieben werden. Alle seine Schüler sind ihm in dieser Methode gefolgt, sowohl der tiefsinnige Plato, als der leichtere, populäre Xenophon. Auch bezeugen sie alle, daß er sich dieser beiden Mittel sowohl in seinen philosophischen Streitigkeiten, als in seinem Unterrichte durchgängig bedient habe.

Von der Logik des Aristoteles.

Aristoteles hat das Verdienst, die Logik als Wissenschaft und als besonderen Theil der Philosophie systematisch aufgestellt zu haben. Er ist in dieser Hinsicht der eigentliche Stifter und Vater der Logik geworden. Sein Ansehen in dieser Wissenschaft hat sich durch alle Zeitalter behauptet. Durchgängig ist man

ihm bei dem ſyſtematiſchen Vortrage der Logik gefolgt, oder hat ſich doch nur wenig von ihm entfernt; dies gilt nicht nur von den Griechen und Römern und dem ganzen Mittelalter, ſondern auch von der neuern Zeit, wo man doch immer wieder auf ihn zurück kam.

Die Geſchichte der Logik bei den Griechen zerfällt in drei Hauptepochen.

1. In die der Sophiſtik, als der eigentlichen Veranlaſſung der wahren Logik. Dieſe haben die Sophiſten gegen ihren Willen befördert; indem ſowohl ihre künſtlichen Trugſchlüſſe ſelbſt, als vornehmlich das Beſtreben dieſe zu widerlegen nicht wenig dazu beigetragen haben, den menſchlichen Verſtand zu ſchärfen.

2. Die zweite Epoche iſt die der ſokratiſchen Dialektik. — Die

3. der ariſtoteliſchen Logik.

Die Geſchichte der ariſtoteliſchen Logik kann um ſoviel kürzer zuſammengefaßt werden, weil in dem Vortrage der Logik ſelbſt ſchon das Weſentliche von ihr vorkommt; wir begnügen uns daher blos ihre Hauptheile anzugeben. Der wichtigſte und umfaſſendſte Theil der ariſtoteliſchen Logik iſt die Syllogiſtik, die Lehre von den Schlüſſen, den Syllogismen. Dieſe Lehre nennt Ariſtoteles Analytik, welches ſoviel heißen ſoll als die Lehre, wiſſenſchaftliche Fragen und Aufgaben zu zergliedern und aufzulöſen. Ariſtoteles iſt in der Syllogiſtik für alle Zeiten Quelle und Urbild geblieben. Er hat ſie eigentlich erfunden und im weſentlichen vollendet. Alles, was die ſpätern hinzugefügt haben, betrifft nur Nebenſachen: in der Hauptſache iſt man immer nur ihm gefolgt.

Die einzige hiſtoriſche Bemerkung, die wir hier hinzuzufügen haben, iſt, daß Ariſtoteles auch wohl vorzüglich durch die Sophiſtik bewogen worden, ſeine Syllogiſtik mit ſoviel Scharfſinn, Gründlichkeit und ſyſtematiſcher Strenge auszubilden und zu vollenden.

Bei einer Nation und in einem Zeitalter, wo der ſophiſtiſche Geiſt weniger vorherrſchend geweſen wäre, würde auch die

Sophiſtik auf weit einfachere und nicht ſo ſcharf und fein bestimmte, künſtlich verarbeitete Grundſätze zurückgeführt worden ſeyn. Allein dieſe ſophiſtiſche Täuſchungskunſt machte eine ſo große Strenge und Aufmerkſamkeit nöthig, und es war beſonders bei den Griechen ſehr natürlich, daß man ſich eben ſo künſtlicher Waffen bediente, ſeine Gegner zu ſchlagen. Es war Bedürfniß geworden, die ſophiſtiſchen Trugſchlüſſe methodiſch anzugreifen, in den Gang des Denkens und Urtheilens ſelbſt, wo möglich, Regel und Geſetz zu bringen, und dadurch ſowohl das eigene Urtheil vor Verwirrung zu ſichern, als es gegen fremde Irrthümer zu ſchützen. Wir dürfen indeſſen nie vergeſſen, daß die vielen Subtilitäten der griechiſchen Logik nicht allgemein begründete, nothwendige, weſentliche Regeln des Denkens ſind, die aus der Natur des menſchlichen Geiſtes ſich natürlich entwickelten, ſondern weit mehr herbeigeführt wurden durch den individuellen Geiſt der griechiſchen Philoſophie, und als Schutzwehr gegen ihre Täuſchungen dienen ſollten. Als Anfang zur Syllogiſtik, dem wichtigſten Theile der ariſtoteliſchen Logik, kann man die Abhandlung von der Widerlegung der ſophiſtiſchen Fehlſchlüſſe betrachten.

Der zweite Haupttheil iſt die Topik. Dieſe bezieht ſich ganz und gar nur auf die bei den Griechen ſtatt findende Verbindung der Logik und Rhetorik. Daher auch in ſpätern Zeiten, wo die Rhetorik überhaupt mehr vernachläſſigt, oder nicht mehr auf die Art, wie bei den Griechen, behandelt wurde, die Topik aus dem Gebiete der Logik verwieſen wurde.

Was die Bedeutung des Wortes betrifft, ſo heißt τοπικὴ sc. τέχνη die Wiſſenſchaft von den τόποις — oder locis communibus, und iſt eine Art rhetoriſcher Erfindungkunſt. Locus, oder im Griechiſchen τόπος iſt jede allgemeine Rubrik von Sentenzen, Urtheilsſprüchen, Begriffen oder Bewegungsgründen, die in einzelnen Fällen vorkommen, und mit Erfolg angewandt werden können. Topik war alſo die Kunſt aus ſolchen Gemeinbegriffen und Urtheilen das, was für jeden beſondern Fall zweckmäßig dienen kann, ſchnell und mit Sicherheit aufzufinden und zu brauchen. — Es erhellt hieraus, daß die Topik eben ſowohl

zur Rhetorik gehört wie zur Logik. Beim Aristoteles bilden die logischen und rhetorischen Schriften eine zusammenhängende Reihe. Dies Verhältniß ward in spätern Zeiten aufgehoben, man behandelte die Logik allein für sich, und die Rhetorik nahm gar nicht mehr jene bedeutende Stelle ein, die sie bei den Griechen immer behauptet hatte, daher denn auch die Aufmerksamkeit von der Topik ganz weggelenkt wurde.

Somit hätten wir also die beiden Haupttheile der aristotelischen Logik, die Topik und Syllogistik, in kurzem angegeben, allein es sind in den Schriften dieses Philosophen noch einige Versuche von geringem Umfange, aber von großer Wichtigkeit enthalten.

Die erste kleine Schrift, welche die Lehre von der Bezeichnung, vom Ausdrucke, enthält, handelt von dem für die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit so mächtigen Verhältnisse der bezeichneten Begriffe und Gegenstände zu den Zeichen, wodurch sie bezeichnet werden, oder dem Verhältnisse der Gedanken zur Sprache, des Geistes zum Worte. — Dies wäre also dieselbe Lehre, welche wir früher philosophische Grammatik genannt haben, und die für die Logik und die Philosophie überhaupt gewiß von dem größesten Nutzen seyn, und die bedeutendsten Resultate liefern würde. Aber freilich finden sich beim Aristoteles und andern ältern Philosophen von ihr nur die ersten Keime und die rohesten Anfänge.

Der zweite Versuch ist in der Schrift von den Kategorien enthalten; Kategorie oder Prädikamentum bedeutet einen Elementarbegriff, d. h. einen abstracten Begriff, der nicht weiter getheilt werden kann. Das Wort Kategorie κατηγορία kömmt her vom Verbum κατηγορέω, welches praedicare bedeutet. Betrachtet man die Begriffe und die Denkweise des menschlichen Verstandes, so findet sich, daß alle Begriffe und Urtheile die Vorstellung eines Gegenstandes enthalten, und sodann die Vorstellung von allerlei Beschaffenheiten und Verhältnissen, welche diesem Gegenstande beigelegt werden. Dieses Beilegen heißt nun praedicare und die beigelegten Beschaffenheiten und Verhältnisse Prädikamenta oder Kategorien.

Was die Unterſuchung über die Kategorien ſo wichtig macht, kann folgende Bemerkung zeigen.

Obgleich der Gegenſtände für die Anſchauung, Beobachtung und Erkenntniß ſo unendlich viele vorkommen, daß ihre Anzahl ſich durchaus nicht angeben läßt, ſo iſt dennoch die Anzahl der Beſchaffenheits- und Verhältnißbegriffe, welche dieſen Gegenſtänden beigelegt werden, nicht ſehr groß und wie es ſcheint ganz beſtimmt; wäre es nun möglich ihre Anzahl genau und ſicher zu beſtimmen, die Kategorien vollſtändig aufzuzählen, ſo wäre damit für die Philoſophie wirklich viel gewonnen, indem wir dadurch einen großen Theil der Geſetze des menſchlichen Verſtandes würden kennen lernen. Sind gleich die Gegenſtände zahllos und unbeſtimmbar, worauf der Verſtand jene einfachen Begriffe oder Kategorien anwenden kann, ſo wüßten wir doch, wenn wir das Syſtem jener Begriffe kennten, was der Verſtand zur Bearbeitung der Gegenſtände von dem ſeinigen hinzuthut. Wir erhielten zwar dadurch keine Einſicht in die Natur der Dinge ſelbſt, allein wir wüßten doch, in welche Fächer der menſchliche Verſtand ſie alle eintheilt, und nach welchen Geſetzen er ihren Stoff eintheilt und zerlegt.

Dieſe philoſophiſche Abſicht war es, die im Alterthume den Ariſtoteles auf die Unterſuchung über die Kategorien geleitet hat, um dieſe wo möglich vollſtändig aufzuzählen und dadurch das menſchliche Erkenntnißvermögen ſyſtematiſch kennen lernen.

In der neuern Zeit offenbart ſich bei Kant ein ähnliches Beſtreben.

Der Verſuch des Ariſtoteles über die Kategorien iſt übrigens unvollendet geblieben, daher er auch nicht unter die Haupttheile ſeiner Logik gerechnet werden kann.

Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.

Es ist schon erinnert worden, daß nach Aristoteles in der Logik nicht viel neues von den Griechen sei erfunden und geleistet worden, nicht einmal von den Stoikern, die sich doch unter den spätern philosophischen Sekten am meisten mit dieser Wissenschaft beschäftigten. Auch die Römer erweiterten oder begründeten ihr Gebiet nicht mehr, als es schon von den Griechen geschehen war, denen sie überhaupt in der Philosophie blos folgten, ohne übrigens durch bedeutende Versuche, zur Erkenntniß der Wahrheit sich neue Wege zu bahnen, sich auszuzeichnen.

Während des ganzen Zeitraumes vom Untergange des römischen Reichs, also vom vierten und fünften Jahrhundert bis zum sechszehnten, erhielt die Philosophie durch die christliche Religion eine sehr nahe Beziehung auf die Theologie. In der Philosophie suchte man besonders im Anfange dieses Zeitraums den Plato mit Aristoteles zu verbinden; erst in der letzten Hälfte erhielt dieser das Uebergewicht, obgleich man eifrig bemüht war, jene Verbindungsversuche durchzusetzen, die sich nicht nur auf die Philosophie überhaupt, sondern auch auf die Logik erstreckten, daher man diese ganz in Plato's Sinn und nach dem Sprachgebrauche seiner Schule Dialektik nannte.

Dem Plato war die Wissenschaft von dem höchsten Gute oder dem vollkommensten Wesen die Dialektik, welche Wissenschaft allein durch die Kunst des wahren Denkens und Nachdenkens könne gefunden werden und mit dieser Kunst einerlei sey. Ganz in diesem Sinne sah man auch im Mittelalter die Dialektik als das Werkzeug und die Methodenlehre der Gotteserkenntniß und der wahren Weisheit an.

In dem Begriffe des Ganzen und der Definition der Dialektik folgten die Kirchenväter und die Scholastiker mehr dem Plato; in der Ausführung der einzelnen Theile hingegen mehr dem Aristoteles, nur daß sie hier immer neue Spitzfindigkeiten zu den alten häuften; bis die Wissenschaft selbst wieder zu ei-

ner wahren Sophistik herabsank, in leeres, gehaltloses Wortspiel und Formelnwesen ausartete, das nur zu eitelm, fruchtlosem Schulgezänke dienen konnte. — So kehrte also die Dialektik wieder zu jenem schlechten, verworrenen Zustande zurück, der bei den Griechen zur Erfindung der Logik den ersten Anstoß gegeben hatte, und aus dem sie durch die vereinten Bemühungen der größten Wahrheitsforscher mit soviel Aufwand von Kraft und Anstrengung allmälig herausgezogen ward. c)

Auch die scholastische Logik enthielt nichts neues und eigenthümliches. Das Gute und Wahre, das sie dem philosophischen Denker darbot, war einzig und allein aus Plato und Aristoteles geschöpft, ja selbst die vielen Subtilitäten und Sophistereien, in die sie sich bei ihrer Ausartung verwickelte, waren die nämlichen, die schon die griechische Philosophie so sehr verunstaltet hatten, und die hier vielleicht unter etwas veränderten Formen aus der dunklen Vergessenheit, wohin erleuchtete Männer sie verwiesen hatten, und worin sie zur Ehre und zum Heile der Philosophie ewig hätten verharren sollen, von neuem wieder ans Licht traten.

Historische Erläuterungen über die Logik oder die Dialektik der scholastischen Philosophie.

Die Dialektik der Scholastiker erhielt eine besonders nahe Beziehung auf die Theologie, eines Theils durch die Annahme des platonischen Begriffs, nach welchem diese Wissenschaft ja nichts anders ist, als Wissenschaft von dem höchsten Gute, dem vollkommensten Wesen, oder Gottesgelehrtheit, anderntheils durch die christliche Religion und Philosophie, zu deren Dienste jene Dialektik von den Kirchenvätern und andern christlichen Philosophen angewandt wurde. — Endlich gehörte bei

den Scholastikern die Dialektik auch zu den sieben freien Künsten; wir halten es für passend über diese hier einige historische Erläuterungen beizufügen.

Die sieben freien Künste theilte man in ein Trivium, eine Abtheilung von drei, und ein Quadrivium, eine Abtheilung von vier freien Künsten ein. Das Trivium enthielt die Grammatik, die Rhetorik und die Dialektik. Das Quadrivium die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Diese Eintheilung ist freilich nicht mehr die unsrige, aber es ist dennoch zur Kenntniß des wissenschaftlichen Zustandes der damaligen Zeit durchaus erforderlich, von ihr und ihrem eigentlichen Zwecke einen historischen Begriff zu haben, da sie während des ganzen Mittelalters so wie schon früher bei den spätern Griechen und Römern herrschend war.

Man darf nicht glauben, daß diese sieben freien Künste den ganzen Umfang alles Wissenswürdigen und Erkennbaren umfassen und erschöpfen sollten; es war vielmehr nur die Auswahl derjenigen Elementarwissenschaften, welche wegen ihrer allgemeinen, praktischen Anwendbarkeit beim Schulunterrichte zum Grunde gelegt wurden. Unstreitig ist die Mathematik von dem allgemeinsten, praktischen Nutzen, da sie fast auf alle mechanischen Künste und Beschäftigungen anwendbar ist. Dies gilt auch von der Arithmetik und der Geometrie. Die Astronomie ist zwar nicht von so allgemein verbreiteter Gültigkeit und Brauchbarkeit, allein sie verdankt ihre Stelle unter den sieben freien Künsten ihrer theoretischen Würde und der möglichen Richtung auf den höchsten Gegenstand alles Wissens. Sie macht den Menschen auf die wundervolle Einrichtung des Weltenbaues aufmerksam, sie öffnet sein Auge der entzückenden Pracht und Schönheit jener himmlischen Körper, die in unbegreiflicher Harmonie und Ordnung nach ewigen Gesetzen sich bewegen; sie erweitert und erhebt seinen Verstand, erfüllt sein Gemüth mit Bewunderung, Liebe und Andacht des unendlichen Schöpfers und Herrschers und bereitet ihn dadurch auf die würdigste Weise zur Erkenntniß des göttlichen Wesens vor. — Dazu kam noch im Mittelalter der äußere Umstand, daß die

chriſtlichen Feſte, welche von Geiſtlichen feſtgeſetzt wurden, nicht ohne Beihülfe der Aſtronomie beſtimmt werden konnten.

Wir müſſen es dieſen Geiſtlichen und Gelehrten des Mittelalters Dank wiſſen, daß ſie die Entdeckungen und Kenntniſſe des Alterthums in dieſer Wiſſenſchaft aufbewahrt und uns überliefert haben. Wenn gleich die Aſtronomie in unſern Tagen zu einem Grade von Ausbildung und Vollendung gediehen iſt, der ſie weit über die alte erhebt, ſo hat dieſe denn doch die erſten Entdeckungen und Beobachtungen hergegeben, auf welche man nachher weiter fortbaute, wie denn überhaupt dieſe Wiſſenſchaft nur durch die fortgeſetzten Bemühungen mehrerer Zeitalter gedeihen kann.

Die Muſik wurde bei den Griechen mit zu jenen ſieben Elementarwiſſenſchaften gerechnet, weil man von dem Werthe und dem Einfluſſe der Muſik außerordentlich hohe Begriffe hatte. Schon in den älteſten Zeiten hielten die Griechen die Muſik für eine nothwendige Bedingung der höhern Bildung und ſahen ſie in dieſer Hinſicht als einen Haupttheil der Erziehung an; zuweilen wurde unter dem Namen Muſik Poeſie mitverſtanden, als welche von Muſik begleitet war. Wir finden bei den klaſſiſchen Autoren oft Muſik und Gymnaſtik zuſammengeſtellt, die erſte für die Ausbildung der Seele, die zweite für die des Körpers beſtimmt.

Wir wiſſen zwar wenig von dem Weſen und Charakter der griechiſchen Muſik und können daher gar nicht den Grad und die Vollkommenheit dieſer Kunſt, und die Macht ihres Einfluſſes auf Bildung und Erziehung beſtimmen; allein nehmen wir auch nur die Muſik, wie wir ſie kennen, ſo laſſen ſich die hohen Begriffe der Griechen von ihrem Werthe leicht rechtfertigen, ſo abweichend dieſe auch immer von der Vorſtellungsart anderer Völker ſind. Die Muſik, wenn ſie in ihrer reinen und wahren Geſtalt zur höchſten Vollkommenheit und Schönheit ausgebildet erſcheint, iſt dann unter allen Künſten diejenige, die über das menſchliche Herz eine über alles gehende Gewalt ausübt, das Gefühl in ſeinen verborgenſten Tiefen mit unwiderſtehlichem Zwange ergreift, erhebt und veredelt, und ſo ihre

bildende Kraft auf die Quelle und Wurzel alles Bewußtſeyns erſtreckt.

Zu den äußern Gründen, welche der Muſik eine Stelle unter den freien Künſten verſchafften, gehört der Umſtand, daß ſie von den älteſten Zeiten an mit dem chriſtlichen Gottesdienſte verbunden war, und zwar weit mehr noch, wie dies bei den Heiden ſtatt gefunden hatte. Daher war ſie denn auch dem Geiſtlichen eine nothwendige Elementarwiſſenſchaft geworden.

Wenn wir bemerken, daß ſie in dem Syſtem der ſieben freien Künſte mit der Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie ein Quadrivium bildet, ſo führt uns dies auf die äußerſt intereſſante und lehrreiche Betrachtung, daß nämlich dieſe geheimnißvolle, wunderbare Kunſt, obgleich ſie auf das Gefühl ſo mächtig wirkt, doch ganz auf mathematiſchen Gründen beruht und den größten Theil ihrer Wirkungen durch mathematiſche Verhältniſſe hervorbringt, ja vielleicht iſt eben darum die Muſik in unſern Zeiten ſo ſehr in Verfall gerathen und ihrer hohen Beſtimmung ganz entgegen in eine leere, kindiſche Spielerei ausgeartet, weil man, unbekannt mit ihrem eigenſten und innerſten Weſen, die mathematiſche Grundlage ganz vernachläßigt hat.

Was das Trivium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik betrifft, ſo erklärt es ſich von ſelbſt, warum dieſe zu den Elementarwiſſenſchaften gerechnet wurden. — Die Kunſt richtig und gut zu denken, zu reden und zu ſchreiben iſt für jeden, der nur auf irgend eine Art höherer Bildung Anſpruch macht, nothwendiges Hülfsmittel, ja ſelbſt zu den Geſchäften des gemeinen Lebens iſt ſie unentbehrlich.

Bei den Griechen kam zu dieſer allgemeinen Nothwendigkeit noch der beſondere Umſtand, daß bei ihnen faſt alle bürgerlichen Geſchäfte mündlich und in allgemeinen Verſammlungen verhandelt wurden. Hier war es alſo für den Geſchäftsmann noch weit mehr, wie bei uns, ein dringendes Bedürfniß, ſeine Gedanken ſchnell und in ihrer natürlichen Folge ſammeln, verbinden und mit Ordnung, Klarheit, Kraft, Nachdruck, Kunſt und Anmuth vortragen zu können.

Im Mittelalter blieb die erſterbene lateiniſche Sprache fortwährend im Beſitze des ganzen Gebietes der Gelehrſamkeit. Als allgemeine Sprache der Kirche erſtreckte ſie ihre Herrſchaft über die ganze chriſtliche, wie über die gebildete Welt, ſie diente für den Gottesdienſt, die Geſetzgebung, für Philoſophie, Geſchichte, und überhaupt für alle Wiſſenſchaften. Die Erlernung dieſer Sprache mußte daher nothwendig einen Haupttheil der gelehrten Erziehung ausmachen. Eine todte Sprache aber kann nicht anders als wiſſenſchaftlich erlernt werden. — Die Grammatik und Rhetorik des Mittelalters beſchäftigte ſich einzig mit der lateiniſchen Sprache, als welche richtig verſtehen, reden und ſchreiben zu können für jeden Gelehrten und Gebildeten das dringendſte Bedürfniß war. — Die Dialektik oder die Kunſt richtig zu denken iſt mit der Kunſt richtig zu ſprechen ſo innigſt verbunden, daß es ſehr natürlich iſt, ſie beide zuſammengeſtellt zu ſehen.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie zeichnet ſich vor der ältern griechiſchen durch den weſentlichen Unterſchied aus, daß dieſe die Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche noch nicht aufgefunden und begründet war, zu erreichen ſtrebte; die ſcholaſtiſche hingegen, durch das Licht des Evangeliums und das Anſehen der Kirche über die göttlichen Dinge vollkommen erleuchtet und belehrt, dieſe Erkenntniß unmittelbar durch göttliche Offenbarung nicht blos empfangen zu haben, ſondern auch zu beſitzen glaubte. Auch gründete ſich dieſe Ueberzeugung zum Theil auf das große Anſehen des Ariſtoteles, den man für einen ſchlechthin vollendeten Philoſophen hielt, und ſeinen Grundſätzen daher die entſchiedenſte Allgemeingültigkeit zuerkannte. So erhielt die Philoſophie des Mittelalters einen ganz von der ältern verſchiedenen Charakter, war weniger ein Suchen und Ergründen, als vielmehr ein von der vollkommenſten, innigſten Ueberzeugung geleitetes, ruhiges, ſicheres Erklären, Zergliedern und Weiterausbilden der ſchon gefundenen Wahrheit.

Wenn man nun gleich zugeben muß, daß die Philoſophie des Mittelalters, auf den chriſtlichen Glauben und ſelbſt das Anſehen des Ariſtoteles gegründet, eine weit höhere, richtigere

Ansicht über die meisten Gegenstände philosophischer Untersuchungen besaß und verbreitete, als die frühern griechischen Systeme diese aufstellen konnten, so ist doch auf der andern Seite jene Ueberzeugung, daß man im vollen Besitze der Wahrheit sey, Ursache gewesen, daß die Philosophie, durch kein entferntes, erhabenes Ziel zu einem kräftigen, ernsten Streben und rastlosen Fortstreiten gereizt, oder durch feindliche Angriffe zur Begründung und Vertheidigung der schon errungenen Wahrheit aufgefordert, im Genusse der höchsten Erkenntniß ihre Kraft und ihre Thätigkeit weniger auf das innere Wesen, dessen Tiefen sie hinlänglich offenbart glaubte, als auf die äußern Formen wandte. Die Dialektik, die jetzt den ersten Zweck, die Wahrheit zu erforschen und zu begründen, nicht mehr hatte, wurde blos als eine philosophische Disputir- und Uebungskunst angesehen, deren Bestimmung es sey, durch eine Menge künstlicher Formen und fein verwickelter Spitzfindigkeiten die Urtheilskraft und den Scharfsinn kräftiger zu entwickeln und zu jenem Grade der Geschicklichkeit und Gewandtheit auszubilden, von dem man sich in jedem philosophischen Streite das vollkommenste Uebergewicht und den glänzendsten Sieg mit Gewißheit versprechen könne. So sank denn die Dialektik zu einer noch ärgern Sophisterei herab, als die griechische je gewesen war, sie verwandelte sich in eine zwecklose, leere Beschäftigung, die als Verstandesübung blos spielend betrieben wurde, oder als vollendete Streitkunst der Eitelkeit diente.

Von der Logik der neuern Philosophie.

Die große Entartung der scholastischen Dialektik zog dieser allgemeine Verachtung zu, und so wie der Kreis alter Kenntnisse zu neuen Entdeckungen sich erweiterte, sank auch allmälig das Ansehen der Scholastik, und die Herrschaft, die sie bisher unbestritten ausgeübt hatte, schwankte immer mehr und

mehr, besonders aber ward jene Ueberzeugung, daß man schon im vollen Besitze der Wahrheit sey, auf eine gewaltsame Weise erschüttert; die Philosophie, aus jener unthätigen Ruhe und trägen Sicherheit, in die sie versunken war, aufgeregt, erhielt eine ihrem Wesen angemessenere Richtung und ward durch den wiederentzündeten Trieb mit verdoppeltem Streben zu jenem höchsten Ziele hingerissen, das sie irriger Weise schon errungen zu haben glaubte. Jene neuen Kenntnisse und Entdeckungen aber, die seit dem Anfange des sechszehnten Jahrhunderts diese Revolutionen hervorbrachten, betrafen vorzüglich die physikalischen Wissenschaften und mechanischen Künste, sowie auch die historischen und philologischen Wissenschaften, die zwar außer dem Kreise der Philosophie lagen, aber doch bald einen großen Einfluß auf sie erhielten, welcher auf die Logik sich gleichmäßig erstreckte. In allen früher erwähnten Epochen, bei den Griechen sowohl als bei den Scholastikern, hatte man die Logik betrachtet als einen Theil der Philosophie oder als die allgemeine Form der Philosophie, man war aber noch gar nicht auf den Versuch gekommen, sie mit andern Wissenschaften in Verbindung zu setzen, die damals auch noch wenig systematisch, also eigentlich wenig wissenschaftlich ausgebildet waren. Jetzt wo die Wissenschaften so sehr erweitert und vervollkommnet wurden, suchte man auch auf sie die Logik als Lehre von der wissenschaftlichen Form überhaupt anzuwenden. Theils wollte man sich einen Begriff von dem Zusammenhange und der wechselseitigen Verkettung und Verbindung aller Wissenschaften machen, theils glaubte man auch, die Logik als die eigentliche Kunst des Urtheilens und Denkens müßte für alle möglichen Zweige des menschlichen Wissens die Grundformen und Regeln enthalten, die wahre Methode der Vervollkommnung und Erfindung. Man ging also eigentlich darauf aus, die Logik zu einer allgemeinen Encyklopädie und Erfindungskunst für alle Wissenschaften zu erweitern. Nachdem der menschliche Geist von dem Irrthume, die höchste Erkenntniß sich errungen zu haben, zurückgekommen war und einen neuen Antrieb zur Thätigkeit erhalten hatte, warf er sich mit verdoppelter Anstrengung auf die Er-

forſchung und Ergründung philoſophiſcher Wahrheiten. — Durch die Erkenntniß der vorherigen Täuſchung mißtrauiſch geworden auf ſeine eigene Kraft und Fähigkeit, mußte in ihm das Beſtreben entſtehen, auf allen Seiten nach Schutzmitteln gegen ähnliche Verirrungen ſich umzuſehen, — mit der Erweiterung des ganzen Umkreiſes hiſtoriſcher Erkenntniſſe erhielt man nun auch nach und nach eine hiſtoriſche Ueberſicht der verſchiedenen Syſteme anderer Zeiten und Nationen; man lernte die vielen oft ſo verſchiedenartigen und entgegengeſetzten Verſuche kennen, die von den größten Denkern aller Zeiten gemacht worden waren, zur Erkenntniß der höchſten Wahrheit durchzudringen, eine Philoſophie auf unbeſtreitbare, feſte Principien feſt und dauerhaft zu begründen; man überzeugte ſich, wie ungeachtet des ernſthafteſten und redlichſten Bemühens und eines ſo großen Aufwandes von Thätigkeit, Kraft, Talent und Genie der menſchliche Geiſt dem Ziele, wonach er ſo eifrig und beharrlich gerungen hatte, dennoch nur wenig ſich genähert, ja oft ſich völlig von ihm verirrt habe. — Eine ſo ernſthafte, lehrreiche Einſicht mußte natürlich die vielſeitigſten, gründlichſten Unterſuchungen veranlaſſen und das Bedürfniß einer Kritik der Philoſophie ſelbſt lebhaft erregen. — Der Widerſtreit ſo mannichfaltiger Syſteme machte eine kritiſche Prüfung und Vergleichung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes, ihrer Uebereinſtimmung oder ihres Gegenſatzes, ihrer Mängel und ihrer Vorzüge nothwendig. Man ſuchte die wahre Philoſophie von der falſchen zu unterſcheiden und den Grund zu entdecken, warum die letztere oft auf ſo gefährliche Abwege gerathen ſey, die andere dem Ziele ihres Strebens ſich ſo wenig genähert, und was ſie oft auf halbem Wege zurückgezogen habe; man wollte genau beſtimmen, wie weit man überhaupt auf dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit ſchon fortgeſchritten ſey, und was etwa für die Philoſophie noch zu thun übrig, um endlich die letzte Stufe der Vollendung zu erreichen. Endlich mußte ſogar das Mißlingen ſo vieler von den erſten Geiſtern aller Zeiten und Nationen mit Muth und Kraft und unbeſiegbar beharrlichem Streben unternommenen Verſuche auf die entſcheidende Frage

führen, ob der menſchliche Geiſt überhaupt zur Erkenntniß der höchſten Wahrheit ſich erheben kann, und wenn die Natur ſeiner Kräfte und Thätigkeiten dies wirklich möglich macht, welche Mittel und Wege ihm dann vorgezeichnet ſeyen, auf denen er, vor aller Abweichung und Verirrung bewahrt, mit Sicherheit zu dieſem letzten Ziele ſeiner edelſten Beſtrebungen fortſchreiten kann.

So ward die Logik erweitert zu einer Kritik der Philoſophie und ihrer verſchiedenen Syſteme, und zur Kritik des ſpeculativen Verſtandes ſelbſt und ſeiner verſchiedenen Thätigkeiten und Kräfte.

Unter den Philoſophen neuerer Zeit, welche nach dieſer Anſicht die Logik behandelten als eine Encyklopädie aller Wiſſenſchaften, als Erfindungskunſt und als Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens überhaupt, zeichnen Baco, Leibnitz und Kant ſich vorzüglich aus, — was andere Denker in dieſer Hinſicht leiſteten, iſt mit den Verſuchen dieſer Männer nicht zu vergleichen. Es haben ſich viele bemüht, die durch ſie aufgeſtellten neuen logiſchen Ideen und Anſichten mit einer Auswahl des Beſten aus der ältern ariſtoteliſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie zu verbinden; dies gilt beſonders von Wolf, Baumgarten und andern, welche Compendien der Logik geſchrieben haben.

Es bedarf wohl keiner näheren Erklärung, daß die neue Anſicht und Behandlung der Logik, welche von allen ältern Syſtemen ſo gänzlich verſchieden iſt, Vortheile und Ausſichten gewährt, welche für die Philoſophie von dem höchſten Intereſſe ſind und auf ihre Entwicklung und Vollendung den bedeutendſten Einfluß haben mußten; allein alles was bis jetzt geſchehen, iſt nur Verſuch geweſen und nicht zur Reife gediehen. Um die Logik als Encyklopädie erſchöpfend zu behandeln, wird eine weit umfaſſendere, tiefer gegründete Einſicht in das Syſtem aller Wiſſenſchaften erfordert, als man wenigſtens im Anfange dieſer neuen Periode beſaß. Dies gilt auch von der Logik als Kritik der Philoſophie und des philoſophirenden Verſtandes; es gehört dazu eine Vollſtändigkeit der hiſtoriſchen Kenntniſſe und eine Bekanntſchaft mit allen merkwürdigen Syſtemen

der alten Zeit, deren wir uns bis jetzt noch nicht rühmen können.

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß auch die gründlichsten und scharfsinnigsten Denker, die bis jetzt eine Kritik der Philosophie und des philosophirenden Verstandes unternommen haben, durch Mangel an historischen Kenntnissen vorzüglich an der Ausführung ihres Unternehmens gehindert worden sind. Dies gilt auch von Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft schon darum unvollkommen ist, weil es ihm so sehr an genauer Kenntniß der alten Systeme fehlt. Was aber endlich die Idee betrifft, die Logik als praktische Erfindungskunst aufzustellen, so kann vielleicht überhaupt gezweifelt werden, ob sie zu realisiren sey; gewiß aber läßt sich behaupten, daß alles, was bis jetzt in dieser Hinsicht geschah, nur unvollkommner Versuch geblieben ist. Der Grund, warum diese Behandlungsart der Logik, welche im Falle ihres Gelingens so äußerst lehrreich und fruchtbar seyn würde, bis jetzt noch mit so geringem Erfolg versucht worden ist, liegt einestheils in der Masse historischer und anderer scientifischer Kenntnisse, die dazu erfordert wird, anderntheils aber auch in dem innern schlechten und verderbten Zustande der Philosophie in den neuern Zeiten.

Nachdem man das Joch der scholastischen Philosophie und ihre durch den Glauben unterstützte Autorität einmal abgeworfen hatte, regte der philosophische Forschungs- und Prüfungsgeist sich in allen denkenden Köpfen mit verdoppelter Kraft und Thätigkeit, und von ihm über alle Schranken der Mäßigkeit geführt, verfiel man bald in den krassesten Unglauben und Materialismus, oder doch in unendliche, höchst gefährliche Streitigkeiten. Je größer unter der Herrschaft der Scholastiker die Sicherheit geworden war, womit der menschliche Geist auf den allgemein anerkannten Grundlehren der Philosophie, als auf unbezweifelten, und unerschütterlich begründeten Wahrheiten beruht hatte, desto rascher und kräftiger entwickelte sich nun, wo diese Ueberzeugung einmal gewichen war, in ihm der Trieb, alles zu untersuchen und zu prüfen, und im Gebiete der Philosophie keine fremde Gesetzgebung anerkennend, keiner Autorität

vertrauend, alles der eigenen Beurtheilung zu unterwerfen, ohne Rücksicht auf allgemein anerkanntes, und durch so lange Ehrfurcht der Völker geheiligtes Ansehen, ohne Schonung für Vorurtheil und Irrthum, alle herrschenden Meinungen und Systeme bis in ihre letzten Gründe zu zerlegen und zu erforschen, sich endlich gegen jede Verwirrung zu versichern, das menschliche Wesen bis zu seiner Urquelle zu verfolgen und dort, noch unentstellt von allem Wahn und Irrthum, in seiner reinen ursprünglichen Gestalt aufzufassen.

Wenn dieses kühne Streben die Philosophie einerseits aus dem Kreise der Autorität und des Glaubens in die so bedeutend erweiterte Bahn menschlicher Erkenntnisse führte, wo ihrem Entdeckungsgeiste endlose Aussichten sich öffneten; so zog es sie auch andererseits auf Abwege, wo einem gänzlichen Verderben sie schnell entgegeneilte; von keinem höhern Gesetze gemildert, nur durch sich selbst geleitet, artete der Prüfungsgeist bald in die unbeschränkteste Zweifelsucht, den schonungslosesten Unglauben aus, der, von einer wilden Zerstörungswuth ergriffen, in das Heiligthum der Wahrheit selbst einbrach, es mit frevelndem Uebermuthe zu entweihen, zu schänden und zum Tummelplatze seiner Ruchlosigkeit zu machen.

In Italien gab es zwar anfangs vortreffliche Philosophen, allein sie verloren sich bald. Der allzu große Mißbrauch, den die Philosophie von ihrer Freiheit machte, mußte bald eine völlige Unterdrückung von dieser herbeiführen. Der freie Forschungsgeist, der in seinem ungehinderten Streben alle Schranken des Glaubens und des Ansehens überstiegen und die Grundfesten aller Wahrheit erschüttert hatte, ward durch ein natürlich zu erklärendes Gegenstreben der herrschenden Gewalt in die engsten Fesseln gelegt und in seiner Entwicklung auf alle mögliche Weise beschränkt, gehemmt und aufgehalten. Die Philosophie sank hier bald in gänzliche Unthätigkeit. In Frankreich und England behielt der gröbste Skepticismus und Materialismus die Oberhand; hier hatte der Unglaube seine eifrigsten Apostel, die ihre verderblichen Sitten kühn und ungescheut bekannten und mit rastloser Thätigkeit überall zu verbreiten

ſuchten. In Deutſchland allein hielt ſich die beſſere Philoſophie aufrecht, wiewohl unter mancherlei Kämpfen und Streitigkeiten, mit abwechſelndem Glücke; — Männer wie Leibnitz und Kant ſchützen die Wiſſenſchaft gegen jede Entartung und Herabwürdigung und wußten ihr durch redlichen Eifer und überwiegendes Genie immer neue Anhänger und Verehrer zu gewinnen; vorzüglich aber war es der ächte philoſophiſche Geiſt und Charakter der Nation, der Freiheit und Mäßigung in ſchöner Harmonie vereinigt, welcher ſich weder ſo unterdrücken läßt, wie der Knechtſinn des Italieners, noch in die wilde Zügelloſigkeit des roheſten Materialismus und Atheismus ausartet, wie der Engländer und Franzoſe.

In der Epoche der neuern Philoſophie ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften beſtand alſo das Eigenthümliche in der Behandlung der Logik in den angegebenen fruchtbaren Ideen, die aber aus hinlänglich erklärten Gründen nur erſte Anfänge und unreife Verſuche geblieben ſind. Außerdem wurde aber auch durch die Erweiterung anderer Wiſſenſchaften und wiſſenſchaftlicher Kenntniſſe die Bearbeitung mehrerer Nebenzweige der Logik ſehr befördert. Vorzüglich die philoſophiſche Grammatik, welche zwar nach unſerer Eintheilung kein eigentlicher Haupttheil der Logik iſt, aber doch eine genau mit ihr verbundene Hülfswiſſenſchaft, — ſowie die Geſchichte der Philoſophie und Logik ſelbſt, deren Unentbehrlichkeit wohl nicht leicht zu verkennen iſt.

Uebrigens aber war, was die gründliche Ausführung betrifft, die Logik während dieſer ganzen Epoche in dem allerſchlechteſten Zuſtande. — Der allgemeinherrſchende Materialismus und Empirismus mußte natürlich auf ihre wiſſenſchaftliche Bildung und Vollendung den nachtheiligſten Einfluß haben, da die beſchränkte, gemeinſinnliche Anſicht, die er verbreitet, aller wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit ſo gerade entgegenſteht, daß durch ihn die Philoſophie ſelbſt am Ende als Wiſſenſchaft aufgehoben und jede höhere Erkenntnißart als Täuſchung und Irrthum verſchrieen wird. So weit ging wirklich der Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und England, daß er

auch die Logik völlig läugnete. Die bessere Philosophie in Deutschland erhielt freilich die alte Logik, aber dies war doch immer nur Ausnahme von der allgemein herrschenden Denkungsart.

Es war dem ruhmvollen Streben der großen Männer unserer Zeit aufbewahrt, die Philosophie aus ihrem tiefen Verfall in verklärter Gestalt zu neuem Leben und Wirken hervorzurufen, sie von den groben Irrthümern und Entstellungen, womit sowohl die Unwissenheit ihrer bisherigen Anhänger, wie die absichtliche Verkehrtheit ihrer Feinde sie überhäuft hatte, zu läutern und endlich in beständigem Kampfe gegen die Schlechtigkeit und Verderbtheit der Zeit, gegen die trostlose Gleichgültigkeit für alles wahrhaft Gute und Schöne, welche die Gemüther völlig erschlafft und unempfänglich gemacht hatte, gegen eingewurzelte Vorurtheile und willkührliche Irrthümer, gegen die hämischen Angriffe beleidigter Eitelkeit und leidenschaftlicher Parteiwuth den Versuch zu wagen, von neuem das Reich der Wahrheit auf unerschütterlichen Grundfesten für die Ewigkeit zu versichern.

III.
Darſtellung der Logik.

Erſtes Hauptſtück.
Pſychologie.

Wir ſchicken hier die Bemerkung voraus, das die Pſychologie ſonſt wohl eingetheilt wurde in rationale und empiriſche, wir aber hier weder die eine oder die andere meinen. Die rationale Pſychologie oder Wiſſenſchaft von dem Weſen der Seele und des Geiſtes überhaupt, nicht blos wie ſie in dem Menſchen erſcheint, ſondern wie ſie in dem ganzen Weltall ſich offenbart, kann erſt durch die Wiſſenſchaft von der Welt und der Gottheit begründet und aus dieſer hergeleitet werden, ſie ſetzt alſo philoſophiſche Theologie und Kosmologie voraus, ja iſt ſelbſt nur ein weſentlicher Beſtandtheil von dieſen, und zwar einer der höchſten und ſchwierigſten. Was die empiriſche Pſychologie betrifft, ſo iſt einleuchtend, daß die Seele und das geiſtige Weſen überhaupt nie der Gegenſtand eines ſinnlichen Eindrukkes oder einer eigentlichen Erfahrung ſeyn kann, daher denn auch ſtreng genommen gar keine empiriſche Pſychologie möglich iſt. Was unter dieſem Namen gewöhnlich abgehandelt wird, wie z. B. die Lehre von dem Traum, der Raſerei und andern ungewöhnlichen Zuſtänden der menſchlichen Seele, gehört meiſtentheils mehr in die Phyſik als in die Pſychologie, beſonders in die Anfangsgründe derſelben.

Die Pſychologie, von der hier die Rede, könnte, um ſie von jenen beiden zu unterſcheiden, freilich die reine Pſychologie oder auch die Denklehre genannt werden. Wir verſtehen da-

runter die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Geiſte, wie dieſer aus eigner vernünftiger Selbſtbeobachtung hervorgeht.

Inwiefern nun dieſe Selbſtbeobachtung keineswegs blos ſinnlich und empiriſch iſt, ſondern vielmehr durch freies, abſichtliches Denken erzeugt wird, könnte man die aus ihr hergeleitete Seelenkenntniß oder Pſychologie auch wohl rational nennen. Da man aber unter dieſer Benennung nun einmal die Lehre von allen beſeelten geiſtigen Naturen des Univerſums verſteht, ſo muß die gegenwärtige Denklehre, die ſich blos mit den menſchlichen Geiſtesthätigkeiten beſchäftigt, einen andern Namen tragen. In dieſem Hauptſtücke nun iſt enthalten die Lehre von den Begriffen, welche der Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen vorangehen muß und zum Grunde liegt.

1. Der Menſch iſt ein vorſtellendes, d. h. ein in beſchränkter Weiſe denkendes Weſen.

Erläuterung. Vorſtellen iſt von Denken noch unterſchieden, Vorſtellen iſt ein beſchränktes Denken.

Jede Vorſtellung iſt die Vorſtellung von Etwas, alſo das Denken eines Gegenſtandes, welcher gedachte Gegenſtand von dem denkenden Ich verſchieden iſt. Jede Vorſtellung hat alſo einen Gegenſtand außer dem denkenden Ich, oder ein Nicht Ich, und kann daher nur beſchränkten Weſen beigelegt werden. Denn denkt man ſich den Verſtand eines unendlichen, allumfaſſenden geiſtigen Weſens, ſo kann man dieſem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorſtellungen, indem in jeder Vorſtellung ja die Beziehung auf ein Vorgeſtelltes liegt, einen außer dem vorſtellenden Ich exiſtirenden Gegenſtand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht Ich, keinen außer ihm exiſtirenden Gegenſtand geben kann, weil das unendliche Ich ja alles iſt, alles in ſich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr beſtehendes Weſen, ſo wäre ſie ja nicht das Eine, höchſte, unendliche, allumfaſſende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und ſomit ein beſchränktes Weſen, welches dem Begriff widerſpricht. d) — Daher iſt es ganz richtig, wenn man nach

dem herrschenden Sprachgebrauch der Gottheit zwar schaffende Gedanken, d. h. solche, die ihren Gegenstand selber erzeugen, aber keine Vorstellungen, die noch eines Gegenstandes außer sich bedürfen, beilegt. Dieser Ausdruck würde hier durchaus unstatthaft und dem Begriffe des göttlichen Wesens unangemessen seyn.

Folgerung. Weil der Mensch nur ein vorstellendes, beschränktes, denkendes Wesen ist, so kommt ihm nothwendig zu das Vermögen der Sinnlichkeit, oder das Vermögen der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, das Vermögen der Verbindung mit andern Gegenständen und Wesen außer ihm.

Sinne also sind dem Menschen nothwendig, weil er vorstellendes Wesen ist, er bedarf ihrer als Werkzeuge der Verbindung mit äußern Gegenständen.

Man kann die Sinne eintheilen in höhere und niedere. Die höhern sind das Gesicht und das Gehör. Das Gesicht ist der Sinn für ruhende, beharrliche Gegenstände und Gestalten. Das Gehör hingegen ist der Sinn für die Bewegung und die beweglichen Veränderungen der äußern Gegenstände.

Wir glauben zwar auch Bewegung zu sehen, eigentlich aber sehen wir nur die veränderten Umrisse der äußern Gestalten und schließen nun, daß eine Bewegung vorgegangen sey, die Bewegung selbst aber sehen wir nicht.

Im Allgemeinen also ist das Gesicht das Werkzeug der Empfänglichkeit für die beharrlichen Gestalten, das Gehör hingegen der Sinn für innere Veränderungen der Körper; diese beiden Sinne umfassen daher die Körperwelt in ihren zwei wichtigsten Beziehungen.

Es wird dies blos deswegen angeführt, damit man nicht auf den Gedanken komme, die Sinne des Menschen, ihre ursprüngliche Beschaffenheit, ihre Anzahl und ihr gegenseitiges Verhältniß seyen etwas zufälliges, wie denn manche Philosophen behauptet haben, daß andere dem Menschen ähnliche und doch auch von ihm verschiedene Wesen wohl noch ganz eigenthümliche,

uns völlig unbekannte Sinne haben können; von den höhern Sinnen wenigstens gilt dies nicht, da sie gerade auf die beiden Seiten der Körperwelt sich beziehen, welche die vornehmsten und ursprünglichsten sind, die der Verstand an ihr entdecken kann: äußere Gestalt und innere Bewegung. Ganz anders verhält es sich freilich mit den niedern Sinnen. Das Gefühl, der Geschmack, der Geruch sind im Grunde nur Ein Sinn. Es läßt sich wohl denken, daß andere menschenähnliche Wesen oder auch Thiere uns noch unbekannte Sinne der niedern Art besitzen. Auch kann der Mensch einen von diesen wohl entbehren ohne wesentlichen Verlust für seine geistigen Thätigkeiten. Unter den niedern ist nur das Gefühl nothwendig, weil dies nicht in einem besondren Theile seinen Sitz hat, sondern über den ganzen Körper verbreitet ist, daher es auch nur mit dem Tode völlig ersterben kann.

Die höhern Sinne sind beide für die geistigen Thätigkeiten durchaus unentbehrlich; das Gehör indessen noch mehr, wie das Gesicht. Der Blinde, besonders der Blindgeborne, verliert mit der Anschauung der äußern Welt freilich sehr viel, doch ist er Mensch, wie andere Menschen, das kann man aber von dem Taubgebornen nicht ganz behaupten. Dieser kann mit dem Verlust des ersten und vollkommensten Organs der Mittheilung und dem daraus nothwendig entspringenden Mangel an geistiger Entwicklung nur einer halben Art von Vernunft theilhaftig werden.

Diese Sinne wirken in gewissen Mittelstoffen (Mediis) oder feinen Elementen und Materien. — Das Gesicht in dem Lichte, das Gehör in der Luft.

Bei den niedern findet aber unmittelbare Berührung, ja Vereinigung und Verschmelzung statt; und dies ist der Hauptunterschied der höhern und niedern Sinne, wiewohl auch hier ein Medium, aber ein niedrigeres, nämlich das der Wärme und Feuchtigkeit statt zu finden scheint.

Die sinnliche Vorstellung wird genannt Anschauung, ein Wort, welches zunächst freilich von dem Sinne des Gesichts entlehnt ist und nur für diesen ganz paßt, indem sinnliche Ver-

ſtellung durch das Gehör wohl ſchicklicher Wahrnehmung genannt würde.

Die Vorſtellungen der niedern Sinne heißen Empfindungen, welches man wörtlich erklärt durch in ſich Findungen, weil nämlich hier der wahrgenommene Gegenſtand ſelbſt in uns und unſere Sinnorgane aufgenommen wird, oder doch in ſo nahe Beziehung mit uns tritt, daß wir ihn gleichſam in uns finden. Die ſinnliche Vorſtellung im allgemeinen nennt man meiſtens Anſchauung.

Man ſetze aber hier ja nicht voraus, als gebe es eine reine ſinnliche Vorſtellung ohne alle geiſtige Einwirkung, wir werden vielmehr in der Folge ſehen, daß in dem Menſchen als ſolchem nichts rein ſinnliche Vorſtellung ſey.

Anmerk. Anſchauung, obgleich dies Wort zunächſt nur die Vorſtellungen des Geſichts bezeichnet, wird meiſtens gebraucht für ſinnliche Vorſtellung überhaupt, inſofern dieſelbe als Werkzeug und Mittel der Erkenntniß betrachtet wird. In der Empfindung der niedern Sinne iſt der Eindruck, welchen der Gegenſtand in unſern Sinnesorganen hervorbringt, oft ſtärker, als die Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt. In den Wahrnehmungen des Gehörſinnes iſt der Gegenſtand meiſtens zu ſchnell vorübereilend, als daß er gehörig erkannt werden könnte; daher man hier die vorzüglichſte Art für die Gattung überhaupt nimmt, und wenn von den ſinnlichen Vorſtellungen und ihrem Verhältniß zur Erkenntniß die Rede iſt, ſie alle Anſchauungen nennt.

2. Alle Vorſtellungen des Menſchen ſind Gedanken, oder mehr und minder vollkommene und unvollkommene Begriffe.

Zuerſt bemerken wir hier, daß dieſer Satz mit der Behauptung, es gebe im Menſchen, als ſolchem, durchaus keine rein ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern in allen ſogenannten ſinnlichen Vorſtellungen ſey immer auch etwas geiſtiges enthalten, durchaus einverſtanden und übereinſtimmend ſey. Im Gegenſatz der von vielen behaupteten rein ſinnlichen Vorſtellung

oder Anſchauung kann man den Begriff erklären als eine Anſchauung, die zugleich Ahnung und Erinnerung iſt.

Erinnerung heißt uns hier Vorſtellung des vergangenen, — Ahnung Vorſtellung des zukünftigen. Anſchauung Vorſtellung des gegenwärtigen, oder ganz reine ohne alle Beimiſchung von Vergangenheit und Zukunft. Eine ſolche blos und einzig auf die Gegenwart begründete und beſchränkte Vorſtellung gibt es in dem Menſchen nicht, wie dies ſpäter bewieſen werden ſoll. Gewöhnlich erklärt man den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung, welche aus der Vergleichung und Verbindung mehrerer ſinnlichen Vorſtellungen hervorgeht; — nach dieſer Anſicht ſind die Begriffe höhere, die Anſchauung niedere Vorſtellungen. Jene ſtehen auf dem erſten, dieſe auf dem zweiten Grade. Betrachten wir dieſe Erklärung genau, ſo widerſtreitet ſie der vorhingegebenen gar nicht. — Denn Anſchauungen, welche zugleich Erinnerung und Ahnung ſind, die Vergangenheit und die Zukunft umfaſſen, können ſehr gut allgemeine Vorſtellungen genannt werden.

Uebrigens erklärt freilich die gegebene gewöhnliche Definition der Begriffe als allgemeiner Vergleichungs- und Verbindungsvorſtellungen dasjenige nicht, worauf es eigentlich ankommt; denn dazu müßte uns vorerſt geſagt werden, was jenes Vergleichen und Verbinden der Vorſtellungen denn eigentlich ſey, und wie es damit zugehe.

Andere haben den Begriff erklären wollen als eine Vorſtellung, die zugleich verbunden ſey mit der Vorſtellung der Vorſtellung, d. h. der Begriff ſey eine Anſchauung, bei der man außer dem angeſchauten Gegenſtande auch noch der eigentlichen Thätigkeit im Anſchauen bewußt werde und dieſe wieder anſchaue.

Nun iſt es zwar allerdings wahr, daß das Bewußtſeyn ſich ins unbeſtimmte erhöhen und verdoppeln läßt, indem wir bei jeder Anſchauung oder Vorſtellung von dem angeſchauten und vorgeſtellten Gegenſtande abſtrahiren und wegdenken können, und unſere Aufmerkſamkeit lenken auf unſere eigene

dabei stattfindende Thätigkeit und die Form derselben. (Uns fragen, was denn, indem wir nun anschauen, in Uns vorgehe, auf welche Art und Weise unsere innere geistige Thätigkeit beschäftigt sey, und in welcher Form sie erscheine).

Es ist vollkommen wahr, daß das Bewußtseyn sich erhöhen oder, mathematisch ausgedrückt, sich potenziren kann, allein mit der Annahme dieses Satzes wird das eigentliche Wesen des Begriffs gar nicht erklärt, denn dazu müßte uns zugleich gesagt werden, welche Kraft denn in uns die Vorstellungen auf diese Weise erhöhen und zu Begriffen machen könne. Die bisher üblichen Definitionen des Begriffs sind also:

1. „Der Begriff sey eine allgemeine Vorstellung", wie dies die Kantische, zum Theil auch die ältere Philosophie annimmt.

2. „Der Begriff sey eine potenzirte Vorstellung", nach der Fichtischen Ansicht. (So wäre die sinnliche Vorstellung die Wurzel, der Begriff das Quadrat).

Statt dieser Definitionen, welche nur einzelne Unterschiede des Begriffs, nicht aber das Entstehen und das innere Wesen desselben erklären, geben wir folgende unserer Meinung nach vollkommen bestimmte und erschöpfende Definition. „Der Begriff ist eine durch den freien Willen und die Willenskraft bestimmte und modifizirte Vorstellung." Dieses Bestimmen der Vorstellung kann nun freilich einestheils in Vergleichungen und Verbindungen mit andern Vorstellungen bestehen, wie es die erste Definition nimmt, oder auch, wie die zweite vorgibt, darin daß in der Vorstellung neben dem vorgestellten Gegenstande zugleich auch die Vorstellung (Anschauung) unserer eigenen Thätigkeiten in diesem besondern Acte enthalten ist. — Wir haben daher die beiden Definitionen nicht als falsch und irrig verworfen, sondern als unvollständig und den innern Grund des zu lösenden Problems nicht ganz durchdringend und erschöpfend dargestellt, welcher unserer Ansicht gemäß einzig und allein in der Willenskraft zu suchen ist. — Ein Beispiel wird diese letzte Definition des Begriffs deutlich machen. — Gesetzt es ist ge-

geben die ſinnliche Vorſtellung eines Baumes, und zwar eines der Art nach als individuell beſtimmten Baumes — dieſes nun iſt eine ſinnliche Vorſtellung. — Abſtrahiren wir nun von dem Umſtande, daß der angeſchaute Baum gerade der und der beſtimmte iſt, und ſehen wir nur auf die gemeinſchaftlichen Merkmale aller Bäume überhaupt, ſo iſt dieſe allgemeine Vorſtellung eines Baumes nicht mehr eine ſinnliche Vorſtellung, ſondern durch Vergleichung und Verbindung beſtimmt. Es iſt ein Begriff, aber es kann auch noch auf eine andere Weiſe aus jener ſinnlichen Vorſtellung ein Begriff entſtehen. Wenn wir nämlich in jener ſinnlichen Vorſtellung von dem Gegenſtande derſelben wegdenken und unſere Aufmerkſamkeit lenken auf unſere eigene Geiſtesthätigkeit und Handlung, die dabei ſtatt hat, ſo erhalten wir die Vorſtellung des Sehens, als einer unſerer geiſtigen Thätigkeiten, welche Vorſtellung nun keine ſinnliche iſt, ſondern die Vorſtellung der Vorſtellung oder ein Begriff.

Endlich iſt noch eine Art möglich, wie aus der ſinnlichen Vorſtellung ein Begriff entſteht. Wenn wir nämlich den Gegenſtand, den Baum z. B., nicht als einfach und als ein Ganzes betrachten, ſondern in mehrere Theile zergliedern, z. B. in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter u. ſ. w. oder in jene Werkzeuge, welche zur Einſaugung des Nahrungsſtoffes, und jene, welche zur Fortpflanzung und Hervorbringung der Frucht beſtimmt ſind; ſo entſteht auch durch die Eintheilung eben ſowohl ein Begriff, wie durch die beiden vorhergehenden Funktionen. Was die Vorſtellung zum Begriffe macht, iſt nicht die Allgemeinheit oder höhere Dignität, ſondern es iſt die freie Richtung der Aufmerkſamkeit, welche wir bald auf dieſen, bald auf jenen Beſtandtheil der Vorſtellung hinlenken, während dem aber die andern mehr aus der Acht laſſen und als gar nicht vorhanden anſehen.

Ohne dieſe freie willkührliche Richtung und Bewegung der Aufmerkſamkeit iſt überhaupt keine Erkenntniß durch Vorſtellungen möglich, weder ſinnliche, noch geiſtige. Sie iſt es alſo, die unſere Vorſtellungen auf mancherlei Weiſe zu Begriffen bildet. Daher kann auch jede Vorſtellung zu einem Begriffe er-

höhet werden, so lange wir dabei die Freiheit haben, unsere Aufmerksamkeit darauf oder hinwegzulenken.

Der Hauptsache nach haben wir also in dem vorhergehenden gesagt, alle Vorstellungen seyen Begriffe, mehr oder minder vollkommen.

Die Behauptung ist einestheils gegen diejenigen gerichtet, welche im Menschen nur sinnliche Vorstellungen annehmen, die geistigen, übersinnlichen aber für blos zusammengesetzte sinnliche erklären, wie Locke und seine Schule; anderntheils auch gegen diejenigen, welche sinnliche Vorstellung oder Anschauung und die mehr als sinnliche Vorstellung oder den Begriff ganz trennen, so daß sich am Ende gar nicht begreifen läßt, wie beide denn doch im Menschen bestehen und vereint wirken können, welche unnatürliche Trennung bei Kant und seiner Schule statt findet.

Die hier gegebene Ansicht aber stimmt unter den neuern am meisten mit Leibnitz überein.

Aus dem bisher gesagten folgt denn nun auch, daß das Prädikat der Allgemeinheit und der höhera Dignität, wodurch man in der gewöhnlichen Definition den Begriff von der sinnlichen Vorstellung unterscheidet, nicht das eigentliche Wesen dieses Unterschiedes bezeichnet, welches einzig in der freien, willkührlichen Richtung der Aufmerksamkeit besteht, sondern nur die verschiedenen Arten und Weisen, wie die sinnliche Vorstellung zum Begriffe ausgebildet werden kann.

Der Begriff also ist eine durch Freiheit bestimmte und ausgebildete Vorstellung.

Die verschiedenen Arten und Weisen, wie Vorstellungen bestimmt und ausgebildet werden können, lassen sich folgendermaßen angeben:

1. Durch Combination, d. h. durch Vergleichung, Verbindung, Summirung mehrerer einzelnen Vorstellungen.

2. Durch Reflexion; wenn man nämlich nicht blos auf den vorgestellten Gegenstand, sondern auch auf die vorstellende Thätigkeit sieht, wodurch die Vorstellung zu einer höhern Dignität gesteigert wird. Z. B. Die Vorstellung des individuellen

Baumes iſt eine niedere vom erſten Grade, die Vorſtellung des Sehens aber oder unſre beſondre Thätigkeit bei jener erwähnten Vorſtellung iſt eine höhere vom zweiten Grade, es iſt eine reflectirte Vorſtellung, oder ein Begriff. Reflexion iſt ſoviel als Zurückbringung der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt. — Die

3. Art, wodurch Vorſtellungen beſtimmt und zu Begriffen gemacht werden, iſt die Abſtraction. Zuerſt bedeutet dies die Zerlegung des Ganzen in ſeine Theile, vermöge der willkührlichen Richtung der Aufmerkſamkeit, die ſich erſt auf den einen, dann auf den andern Theil eines Gegenſtandes wenden kann. Abſtrahiren heißt aber ſeine Aufmerkſamkeit von etwas abziehn, und die Vorſtellungen, welche durch dieſes Weglenken der Aufmerkſamkeit von einem oder dem andern Theile der niedern Vorſtellung entſtehen, heißen abſtracte Vorſtellungen oder Begriffe, obwohl dieſes Vermögen, unſere Aufmerkſamkeit willkührlich bald auf den einen bald auf den andern Theil zu lenken, auch zu den reflectirten und combinirten Vorſtellungen erfordert wird; daher man im allgemeinen wohl ſagen kann, alle abſtracten Vorſtellungen ſind Begriffe, und alle Begriffe ſind abſtracte Vorſtellungen, denn zu allen wird das Vermögen der freien Richtung der Aufmerkſamkeit erfordert.

Schlußanmerkung 1.

Es geht aus der gegebenen Definition deutlich hervor, daß die Begriffe nicht das Product ſind einer einzelnen abgeſonderten Fähigkeit in dem Syſteme menſchlicher Geiſtesthätigkeiten und Kräfte, ſondern das Reſultat ihres gemeinſchaftlichen Zuſammenwirkens; ſo wie in dem Menſchen überhaupt eine ſolche Abſonderung und Vereinzelung der verſchiedenen Thätigkeiten und Kräfte nicht ſtatt hat, ſondern alle zu einem harmoniſchen Ganzen verbunden immer mit und ineinander wirken.

Gewöhnlich ſieht man die Begriffe als Erzeugniſſe der Vernunft oder des Verſtandes mit der Sinnlichkeit an, wogegen wir bewieſen haben, daß der freie Wille, oder die abſichtliche und willkührliche Richtung der Aufmerkſamkeit zu ihrer

Hervorbringung eben so nothwendig ist. — Eben so muß auch das Gedächtniß mitwirken, denn was würde uns das Vermögen helfen, die Aufmerksamkeit von einem zum andern Theile zu wenden, wenn wir nun dasjenige, wovon wir abstrahirt hätten, gänzlich vergäßen; wir würden dann bei all unserm Denken und Forschen eben so viel verlieren als gewinnen und neues hinzudenken. — Zur Bildung der Begriffe gehört also auch nothwendig das Vermögen, diejenigen Vorstellungen, wovon wir abstrahirt und weggedacht hatten, im Gedächtnisse fest zu halten und nachher wieder zu merken. Das Gedächtniß muß man sich aber nicht als ein blos passives Seelenvermögen denken, sondern es hängt das wahre Gedächtniß sehr genau zusammen mit jener willkührlichen Aufmerksamkeit, worin das Wesen des Begriffes besteht; ohne das Vermögen, Vorstellungen, welche unserm Bewußtseyn entschwunden, wieder in dasselbe zurückzurufen, würde auch nicht ein einziger Begriff zu Stande kommen, der als ein Ganzes aus Theilen zusammengesetzt ist. Geben wir nämlich ein Ganzes nach seinen Theilen in Gedanken durch, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit in einem Momente vorzüglich auf einen oder einige Theile, während wir die andern mehr unbeachtet lassen; sind wir nun aber alle Theile durchgegangen, und soll nunmehr das Ganze in Eins zusammengefaßt werden, so müssen wir alle jene Theilvorstellungen, die wir vorhin wechselweise außer Acht ließen, nun wieder auf einmal auffassen und in unserm Bewußtseyn von neuem hervorrufen.

Endlich gehört auch die Einbildungskraft noch zur Bildung des Begriffes.

Die Einbildungskraft ist von der sinnlichen Empfänglichkeit dadurch unterschieden, daß ihr die Vorstellungen nicht wie der Sinnlichkeit gegeben werden, sondern daß sie solche ursprünglich hervorbringt und erzeugt, daher denn auch die Einbildungskraft vorzüglich die Vorstellungen des zukünftigen umfaßt, so wie das Gedächtniß jene des vergangenen. Sie ist, wie schon gesagt, zur Bildung des Begriffes unentbehrlich, denn um die Theile eines Ganzen ordnen und zusammenfassen

zu können, müssen wir doch schon einige vorläufige Vorstellungen von dem Ganzen selbst haben, obgleich wir dies erst nach vollendeter Erforschung und Auffassung vollständig erkennen. Diese Anticipation dessen, was erst später näher bestimmt werden kann, ist ein Act der Einbildungskraft, und er hat einen viel größern Antheil an der Bildung der Begriffe, als man gewöhnlich voraussetzt.

Schlußanmerkung 2.

Das Wesen des Begriffes liegt in der willkührlichen Begränzung und Bestimmung, daher kann jede Vorstellung, auch die ganz niedere und sinnliche, zu einem Begriffe erhöht und ausgebildet werden. Aber auch diejenige, die schon bestimmt ist, kann immer noch mehr bestimmt und entfaltet werden. Es kann diese Bestimmung der Vorstellung ins unendliche fortschreiten, sie hat gar keine Gränzen. Es muß wenigstens jetzt noch zweifelhaft gelassen werden, ob es einen ganz vollständig bestimmten, durchaus vollendeten Begriff geben könne. Ein solcher würde nicht mehr in die Klasse der übrigen gehören.

Schlußanmerkung 3.

Wir müssen es uns noch einmal deutlich machen, daß der unterscheidende Charakter des menschlichen Vorstellungsvermögens in der freien willkührlichen Bewegung der Aufmerksamkeit bestehe. Auch die Thiere haben Vorstellungen. Sie haben dieselben Sinne wie wir, und auch eine Art von Gedächtniß und Einbildungskraft kann man ihnen nicht absprechen. Dasjenige aber, was den Menschen zum Menschen macht, und wovon sich bei den Thieren auch nicht die geringste Spur findet, ist jene willkührlich freie Bewegung seiner geistigen Kraft und Thätigkeit.

Anmerkung. Begriff heißt in dem neuern Latein nach Baco und Leibnitz: idea. Im guten alten ciceronischen Latein aber darf man diese Benennung nicht brauchen; das eigentliche ächt classische Wort ist notio. Im scholastischen Latein endlich findet man für Begriff: conceptus.

Von den verschiedenen Arten der Begriffe.

§. 1. Die allgemeinste Eintheilung der Begriffe ist jene in generische und specielle und individuelle. Z. B. lebendiges Wesen ist ein generischer Begriff; Mensch ein specieller; Julius Cäsar ein individueller.

Diese Eintheilung betrifft eigentlich nur die Unterordnung der combinirten Begriffe. — Die combinirten Begriffe entspringen durch Vergleichung und Verbindung der einzelnen Vorstellungen.

Durch Verbindung aller gemeinschaftlichen Merkmale, wodurch eine Anzahl gleichartiger Individuen gleichartig ist, entsteht der Begriff einer Art (species). Verbindet man nun wieder mehrere Arten, so entsteht der noch höhere allgemeinere Begriff einer Gattung, eigentlich aber hat diese Verbindung und Steigerung der Begriffe keine bestimmten Gränzen; — zwischen der höhern Gattung und der Art kann man entweder nur eine einzige Art in die Mitte setzen oder sehr viele Untergattungen, Arten und Unterarten. Ferner ist auch diese Steigerung und Combination der Begriffe darum nicht ganz bestimmt, weil sich die höchste Gattung nicht wohl angeben läßt. Man hat zwar mehrere Versuche gemacht, aber ohne hinreichenden Erfolg, — einige haben als den höchsten Gattungsbegriff, als das summum genus angegeben den Begriff des Dinges oder des Seyns, andere haben behauptet, der Begriff Etwas übersteige diesen noch; wieder andere haben den Begriff der Einheit (unum) als den Urbegriff dargestellt.

Soll damit der höchste Begriff, aus dem alle übrigen entspringen, in den sie zuletzt alle sich wieder auflösen, gemeint seyn, so geben alle diese Antworten keine befriedigende Erklärung, wie dies sich zeigen wird, wenn wir eine besser erschöpfende gefunden haben, oder jenen Begriff, der in dem angegebenen Sinne wirklich der höchste ist.

Sieht man aber blos auf die gewöhnliche Eintheilung der

generiſchen, ſpeciellen und individuellen Begriffe und auf den praktiſchen Nutzen derſelben, ſo braucht man ſich gar nicht ſo hoch zu verſteigen, indem dieſe Subtilitäten doch von gar keinem Einfluß ſind auf die praktiſche Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Wichtiger aber iſt der Unterſchied, daß einige Eintheilungen in Gattungen und Arten natürlich ſind, andere künſtlich; z. B. die Eintheilung Pflanzen als Gattung, Baum als Art, Lindenbaum als Unterart iſt natürlich. Die Eintheilung Schiff als Gattung, Ruderſchiff als Art iſt künſtlich. Und noch ungleich wichtiger ſind die Unterſchiede, welche ſtatt finden unter derjenigen Klaſſe von Begriffen, die man gewöhnlich unter dem Namen der abſtracten oder allgemeiner zuſammenzufaſſen pflegt. Gewöhnlich nimmt man unter der Benennung: abſtracte Begriffe, mehrere Arten von höheren Begriffen auf, die eigentlich noch davon unterſchieden ſind und ſeyn müſſen.

Vor allen Dingen unterſcheide man den blos generiſchen oder den Allgemeinbegriff von dem abſtracten. — Der generiſche Begriff bezieht ſich allemal auf einen ganzen Gegenſtand, wenn dieſer gleich ein allgemeiner, eine Gattung iſt; dahingegen der abſtracte eine willkührliche Trennung und eine Abſonderung von demſelben vorausſetzt; wie z. B. die Begriffe: Eigenſchaften, — Zuſtände, — Verhältniſſe, welche wir alle von den Gegenſtänden, woran wir ſie wahrgenommen haben, abzuſondern vermögen. Unter dieſen abſtracten Begriffen findet ſelbſt wieder eine ſolche Unterordnung und Eintheilung ſtatt, wie diejenige iſt, wodurch man die gewöhnlichen generiſchen und ſpeciellen Begriffe unterſcheidet. Es gibt unter ihnen wieder allgemeine und allgemeinere und andere mehr ſpecielle Begriffe.

Da das Weſen der Abſtractionsbegriffe auf der Abſonderung und Trennung oder Theilung beruht, ſo iſt das eigentliche Kennzeichen der abſtracten Begriffe im engern Sinne: daß allemal zwei ſich ſtreng einander entgegengeſetzt ſind, indem ſie ja durch Theilung entſtehen. Solche abſtracte Begriffe oder

Gegensätze sind z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität, Zweck und Mittel, Zeichen und Bedeutung, Ursache und Wirkung. Von den abstracten Begriffen im engern Sinne müssen noch sorgfältig unterschieden werden die intellectuellen und universellen, obgleich man gewöhnlich auch diese abstracte Begriffe zu nennen pflegt, welches insofern nicht unrichtig ist, als die Geisteshandlung der Abstraction auch zu diesen erfordert wird. Eigentlich aber sind sie nicht mit einander zu verwechseln.

Intellectuelle Begriffe sind solche, welche nicht eine Vorstellung äußerer Gegenstände enthalten, sondern sich auf unsere eigene geistige Thätigkeit beziehen; wie z. B. der Begriff des Denkens, der Einbildungskraft ꝛc. — Man könnte hier den Einwurf machen, auch diese seyen ja Theilbegriffe, welche einen Gegensatz haben, so ist der Geist entgegengesetzt dem Körper, das Denken dem Wollen oder auch dem Anschauen, die Einbildungskraft der Vernunft oder der Sinnlichkeit; allein diese Gegensätze sind gar nicht so streng und nothwendig, als die Gegensätze der eigentlich abstracten Begriffe. Man kann zwar das Denken dem Wollen und Anschauen entgegensetzen, allein man kann von dem Denken sich recht gut einen Begriff machen, ohne eben auf jene Gegensätze Rücksicht zu nehmen, welches aber bei den abstracten Begriffen nicht möglich ist.

Universelle Begriffe sind z. B. die Begriffe der höchsten Naturkräfte und Elemente, sodann der Begriff der Natur und Welt selbst, endlich die Begriffe der Grundzahlen, welche keineswegs durch Abstraction von den sinnlich gegebenen entstanden seyn können.

Der Begriff der Natur oder der Welt ist keineswegs ein generischer, denn sein Gegenstand ist ein wirkliches, einziges Wesen oder Individuum; er ist aber auch kein specieller, weil in ihm alles reelle umfaßt wird; er ist endlich auch kein abstracter im engern Sinne, weil er ja die ganze Wirklichkeit umfaßt, nicht blos eine besondere Eigenschaft oder ein abstrahirtes Verhältniß derselben.

Die höhern Begriffe alſo, welche für die Theorie die größte Wichtigkeit haben, werden noch in drei verſchiedene Arten eingetheilt, die man ſorgfältig unterſcheiden muß:

1. Abſtracte Begriffe im engern Sinne, welches allemal vollkommene Gegenſätze ſind und ſich eben ſowohl auf die allgemeinſten Eigenſchaften der Körperwelt als der Geiſterwelt beziehen; wie z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität ꝛc.

2. Die intellectuellen Begriffe, oder die Begriffe von unſern eigenen geiſtigen Thätigkeiten und Kräften z. B. Wille, Geiſt.

3. Die univerſellen Begriffe, die ſich auf die allumfaſſenden Individuen beziehen. Z. B. der Begriff der Natur, der Welt, der Elemente, der Einheit und der Grundzahlen.

Für die Philoſophie nun iſt dieſe Eintheilung aller theoretiſchen und philoſophiſchen Begriffe in intellectuelle, univerſelle und abſtracte von der größten Wichtigkeit. In dem gemeinen Leben iſt eine ſo ſtrenge Unterſcheidung nicht nöthig; da pflegt man alle höhern philoſophiſchen Begriffe unter dem Namen abſtracte Begriffe zuſammen zu faſſen.

Sowie nun dieſe Eintheilung nur für die philoſophiſche Unterſuchung Bedeutung und Werth hat, ſo iſt die Eintheilung in generiſche, ſpecielle und individuelle von ganz praktiſchem Gebrauche. Wir würden gar nicht zweckmäßig denken und dem Gedachten gemäß handeln können ohne dieſe Unterordnung und Eintheilung der Begriffe. Die ganz unermeßliche Anzahl unſerer Vorſtellungen wäre ohne dieſe Claſſification für uns völlig unüberſehbar und unanwendbar. Uebrigens darf man aber nicht glauben, daß durch dieſe Eintheilung der Begriffe in generiſche, ſpecielle und individuelle, ſo groß auch immer ihr praktiſcher Nutzen iſt, für die Erkenntniß viel gewonnen wäre. Auch die Natur claſſificirt: aber unſere Claſſificationen ſind größtentheils nach äußern Kennzeichen ſehr willkührlich und zufällig eingerichtet und gründen ſich gar nicht auf eine tief eindringende, wahre Naturerkenntniß.

Wir bemerken zuletzt noch folgende Eintheilungen der Begriffe:

1. Die in bejahende und verneinende.

Ein verneinender Begriff iſt ein ſolcher, der eine Negation in ſich ſchließt. Z. B. Unvollkommenheit. Hier iſt die Verneinung auch ſogar in der Sprachform ausgedrückt durch die particula negativa un; es gibt aber andere Verneinungen, wo dies nicht der Fall iſt; z. B. der Begriff: Irrthum, Beſchränkung. — Verneinende und bejahende Begriffe ſind übrigens nicht ſowohl Begriffe, als Urtheile, denn das Bejahen oder Verneinen, das Prädiciren oder Nichtprädiciren iſt nicht Sache des Begriffs, ſondern des Urtheils.

2. In relative und abſolute.

Auch dieſe Eintheilung bezieht ſich zum Theil auf Urtheile, die die Form des Begriffs annehmen, und nicht auf Begriffe im eigentlichen urſprünglichen Sinne. —

Man nennt relative Begriffe ſolche, die einem Gegenſtande nur beigelegt werden in Beziehung auf einen andern Gegenſtand und ſein quantitatives und qualitatives Verhältniß zu dieſem, die unter gewiſſen Einſchränkungen und unter gewiſſen Rückſichten von den Gegenſtänden prädicirt werden, z. B. hoch und niedrig, böſe und gut. Was in Vergleich mit dieſem Dinge groß iſt, iſt in Vergleich mit einem andern klein u. ſ. w.

Daraus erhellt nun, daß dieſe Eintheilung nicht ſo die Begriffe ſelbſt betrifft, als den Gebrauch derſelben. Ein Begriff, den man einem Gegenſtande ohne Einſchränkung beilegt, iſt ein abſoluter. — Eine

3. Eintheilung bezieht ſich nicht ſo auf die Begriffe ſelbſt, wie auf die Anwendung derſelben; die Eintheilung nämlich, oder vielmehr die Behandlungsart der Begriffe in abstracto und in concreto. Man kann einen und denſelben Begriff oftmals auf dieſe beiderlei Arten behandlen und z. B. den Begriff des Rechts oder des Schicklichen betrachten in abstracto, indem man den Begriff ſelbſt erörtert; oder auch in concreto, um in einzelnen Fällen zu unterſcheiden, was recht und ſchicklich ſey. —

Wichtiger aber iſt die

4. Eintheilung der Begriffe in einfache und zuſammengeſetzte.

Dieſe Eintheilung iſt zwar an und für ſich deutlich genug; die große Schwierigkeit liegt nur darin zu entſcheiden, ob es einfache Begriffe im Menſchen gibt und welche dieſe ſeyen. Die Beantwortung dieſer Frage, welche erſt ſpäter befriedigend gelöſt werden kann, wollen wir indeſſen hier ſchon vorzubereiten ſuchen. Zuvor aber bleibt uns noch die Frage übrig, ob es denn einen höchſten Begriff gebe? Die Antwort auf dieſe Frage kann uns vielleicht zum Aufſchluß dienen über die Eintheilung oder die Herleitung der ſubalternen Begriffe.

Sind Begriffe aus andern abgeleitet, ſo muß dieſe Ableitung doch irgendwo ſtille ſtehn, wir müſſen endlich auf einen Begriff kommen, welcher der erſte und höchſte iſt und ſich nicht weiter herleiten läßt. Solche höhere Urbegriffe nun, welche als die Quelle aller übrigen abgeleiteten und zuſammengeſetzten Begriffe angeſehen werden, nennt man in mehreren philoſophiſchen Syſtemen Ideen, wie dies bei Plato und ſeit Kant auch in der neuern deutſchen Philoſophie ſtatt findet.

Idee heißt urſprünglich Bild. Plato aber und alle ſeine Anhänger verſtehen unter Idee die ewigen Urbilder aller Weſen, wonach der göttliche Geiſt alle Dinge geſchaffen und gebildet hat, und wovon die äußern Erſcheinungen der wirklichen Welt nur mehr oder minder unvollkommene Nachbildungen ſind.

In der neuern Philoſophie aber, bei Kant, bezeichnet man mit der Benennung Idee gewiſſe, das eigentliche Verſtandesvermögen übertreffende Begriffe, welche denn auch, um ſie von den Verſtandesbegriffen zu unterſcheiden, Vernunftbegriffe genannt werden. Dies diene nur zu einer hiſtoriſchen Erläuterung.

Alle Begriffe ſind nur mehr oder minder beſtimmte und ausgebildete ſinnliche Vorſtellungen. Der einzige Begriff, welcher durchaus nicht aus irgend einer ſinnlichen Vorſtellung

abgebildet werden kann, iſt der Begriff des Unendlichen. Dieſer Begriff des Unendlichen iſt dann auch der einzige, der als ein Begriff beſondrer Art und als der höchſte aller Begriffe unterſchieden zu werden verdient; der einzige, der Idee genannt werden kann, in dem Sinne, wo Idee bedeuten ſoll einen höheren überſinnlichen Begriff; — wir nehmen alſo nur eine Idee an, nämlich dieſen Begriff des Unendlichen, welche alle übrigen Begriffe beherrſcht und beherrſchen ſoll.

Von dem Urſprunge der Begriffe.

Die Frage von dem Urſprunge der Begriffe betrifft nichts weniger, als den Hauptpunkt der ganzen Philoſophie. Wird ſie befriedigend und zugleich beſtimmt und verſtändlich beantwortet, ſo hat man in der philoſophiſchen Unterſuchung einen großen Schritt vorwärts gethan und die bedeutendſte Schwierigkeit überwunden; iſt hingegen die Beantwortung falſch und unrichtig ausgefallen, wie z. B. bei den Empirikern, welche behaupten, alle Begriffe ſeyen nur ſinnlichen Urſprungs und für nichts anders zu halten, als für die Abdrücke der äußern körperlichen Dinge, ſo wird mit dieſer verkehrten Löſung des Problems zugleich ein Grundirrthum an die Spitze der Philoſophie geſetzt, aus dem nachher ein ganzes Syſtem von zuſammenhängenden Irrthümern ſich entwickelt.

Wenn aber auch die Beantwortung jener Frage nur mangelhaft, unbefriedigend oder dunkel und unverſtändlich ausfällt, wie dies bei Kant der Fall iſt, ſo kann man gewiß ſeyn, daß die nämliche Unvollkommenheit und Dunkelheit auch in der ganzen Gedankenfolge eines ſolchen Syſtems herrſchend wird.

Um die Frage zu entſcheiden, was in den menſchlichen

Begriffen einen höhern, übersinnlichen Ursprung haben muß, ist es nothwendig dasjenige in unsern Vorstellungen zu unterscheiden, was aus sinnlichen Eindrücken und Empfindungen nicht entsprungen seyn kann, weil es entweder über alle sinnliche Anschauung erhaben ist, oder weil es von dieser schon vorausgesetzt wird und also schon früher in uns vorhanden seyn muß. — Eine solche Idee aber, die durch sinnliche Anschauung nicht empfangen und gegeben seyn kann, weil sie die Schranken derselben weit übersteigt, ist die Idee des Unendlichen und zwar der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.

Zwar ist in jeder Anschauung eine Mannigfaltigkeit gegeben, allein sey diese auch noch so groß und reich, sie ist immer doch nur eine endliche, beschränkte; denn jede Anschauung als auf einen Gegenstand gerichtet, ist dadurch schon bestimmt und auf einen gewissen Raum, den der Gegenstand nun eben einnimmt, eingeschränkt. Eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle aber kann auf keinerlei Weise in einer so beschränkten Anschauung aufgefaßt, noch in einem äußern Eindruck empfangen oder von einem äußern Gegenstande gegeben werden. Es ist aber noch etwas anderes in unsern Vorstellungen enthalten, was gleichfalls nicht aus der Anschauung äußerer Gegenstände herzuleiten ist, weil es allen sinnlichen Eindrücken in uns vorhergegangen seyn muß. Dies ist die Idee der unendlichen Einheit, welche Idee auf alle unsere Vorstellungen angewandt wird und sie alle beherrscht. Denn jede Vorstellung setzt ja, weil sie sich auf einen Gegenstand beziehen soll, die Einheit dieses Gegenstandes und den Begriff der Einheit voraus. Es muß daher ein ursprünglicher Gedanke und Begriff der Einheit uns schon von Ewigkeit her beiwohnen und angeboren seyn, der allen äußern Wahrnehmungen vorhergeht, ja es würden diese ewig nur empirisch sinnliche Eindrücke bleiben, wenn sie nicht durch jene ursprünglich aus uns selbst hervorgehende Idee der unendlichen Einheit, welche man sich als die eigentliche Wurzel der Geisteskraft des Menschen denken muß, zu Gedanken und Begriffen erhoben würden.

Die ursprüngliche uns angeborne Idee der Einheit aber

kann, insofern sie auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist, und auch wirklich angewandt wird, nicht eine besondere, bestimmte Art von Einheit seyn, sondern Einheit überhaupt, allgemein umfassende Einheit.

Da ferner diese Einheit in allen Gegenständen nur auf eine mehr oder minder vollkommene Weise angetroffen wird, so muß diejenige Einheit, deren Idee in unserm Bewußtseyn allen sinnlichen Wahrnehmungen äußerer Gegenstände vorhergeht, eine schlechthin vollkommene seyn, und die mehr oder minder unvollkommene Einheit der äußern Gegenstände muß aus der besondern, individuellen Beschaffenheit der beschränkten Verhältnisse dieser erklärt werden.

Die ursprüngliche Einheit also, deren Idee uns angeboren ist und allen sinnlichen Eindrücken und Vorstellungen vorhergeht, ist — 1. eine allgemeine; 2. eine vollkommene Einheit; d. h. es ist eine unendliche Einheit, denn eben weil sie schlechthin allgemein und schlechthin vollkommen ist, ist sie auch nothwendig unendlich. — 3. Findet sich mithin in der gesammten Masse unserer Vorstellungen, was nicht von den äußern Gegenständen und sinnlichen Eindrücken herzuleiten ist, der Begriff der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Diese beiden, als weit über alle sinnliche Vorstellungen erhaben, als die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe hervorgehen und abgeleitet sind, als das Ideal, zu dem die abgeleiteten Begriffe sich nur wie höchst unvollkommene Nachbildungen und als Annäherungsversuche verhalten, werden deshalb von uns durch die eigenthümliche Benennung der Ideen unterschieden.

Es gibt daher nach unserer Ansicht zwei Ideen unter den menschlichen Begriffen, die Idee der unendlichen Einheit, und die Idee der unendlichen Fülle.

Diese Behauptung ist gar nicht im Widerspruche mit der oben vorgetragenen, daß es nur eine Idee in dem menschlichen Bewußtseyn gebe: die Idee des Unendlichen; denn jene beiden Ideen, die wir nun aufgestellt haben, stehen in der unzertrennlichen Beziehung auf einander, und sind im Grunde nur eine

und dieſelbe Idee in zwei verſchiedenen Richtungen und Geſtalten. Man könnte daher auch ſehr gut ſagen, es gibt in dem menſchlichen Geiſte nur die Eine Idee des Unendlichen, aber dieſes Unendliche iſt zweifacher Art; eine unendliche Einheit und eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit; man kann aber auch beides nun wirklich trennen und zwei verſchiedene Ideen annehmen, die aber in der innigſten Verbindung und Beziehung ſtehen. Wir haben nun noch zu erklären, wie denn jene beiden Ideen in den menſchlichen Geiſt hineinkommen, wie man ſich jenes angeboren ſeyn eigentlich zu denken habe. Ganz vollſtändig kann dieſe Erklärung hier freilich nicht gegeben werden, weil der Urſprung alles desjenigen im menſchlichen Bewußtſeyn, wodurch dieſes eigentlich ein menſchliches, höheres, der Gotteserkenntniß fähigeres Bewußtſeyn wird, nur allein aus der Fülle des unendlichen, göttlichen Weſens und Bewußtſeyns ſelbſt vollkommen herzuleiten iſt: ein Gegenſtand, der ganz in dem Gebiete der Theologie liegt, mit dem ſich alſo unſere Unterſuchung nicht gründlich beſchäftigen darf. — Doch wird ſich hier deutlich machen laſſen, was denn jene beiden Begriffe in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſind, und wie ſie in ihm entſtehen, oder, da man ſie als vorhanden vorausſetzt, erwachen.

Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß der Begriff der unendlichen Einheit auf alle ſinnlichen Anſchauungen äußerer Gegenſtände ohne Ausnahme angewandt und von dieſen vorausgeſetzt wird, daß er alſo ſchon vor ihnen in unſerm Bewußtſeyn vorhanden ſeyn müſſe. Dieſer Begriff, deſſen Entſtehen aus der jetzigen Form unſeres Bewußtſeyns nicht herzuleiten iſt, kann daher nur aus einem frühern, von dem jetzigen ganz verſchiedenen Zuſtande dieſes Bewußtſeyns erklärbar ſeyn, und als eine zurückgebliebene Erinnerung von dieſem betrachtet werden.

Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zuſtandes, wo unſer Ich mit dem göttlichen Bewußtſeyn der unendlichen Ichheit und Einheit ſelbſt noch Eins war, entſpringt dieſer Begriff der Einheit; es iſt das wiedererwachende Bewußtſeyn jener ur-

ſprünglichen Einheit ein Gedanke, den wir aus unſerm eigenen Bewußtſeyn in den Gegenſtand hinübertragen, und den unſere Einbildungskraft dann dort umfaßt; der aber in der Wirklichkeit weder in der ſinnlichen Anſchauung, noch in ihren Gegenſtänden enthalten ſeyn kann, da das eigentliche Weſen von dieſer ja in der Beſchränkung, mithin in der Endlichkeit beſteht. Es iſt alſo die unendliche Fülle, die wir oft in den Gegenſtänden der ſinnlichen Welt zu erblicken meinen, nur das Product unſerer eigenen Geiſteskraft und Thätigkeit, welches wir durch eine leicht zu erklärende Verwechſelung den Gegenſtänden ſelber leihen und dann in ihnen ſelber zu finden wähnen.

Wie kommt denn nun aber unſer Geiſt dazu, dieſen Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenſtände hineinzulegen, dieſe überall zu ſuchen und vorauszuſetzen? — Es läßt ſich dieſes nur erklären aus einem, dem menſchlichen Geiſte urſprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieſer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle. So zerfällt alſo das Weſen des menſchlichen Geiſtes in zwei Hauptthätigkeiten; die *Erinnerung* der unendlichen Einheit, und das *Streben* nach unendlicher Fülle. Die erſte iſt dem Menſchen aus ſeiner ehemaligen näheren Verbindung mit dem göttlichen Weſen ſelbſt übrig geblieben. Die letztere *iſt* ein aus der innern Natur der geiſtigen Thätigkeit ſelbſt ſich entwickelndes, urſprüngliches, nothwendiges Streben.

Dieſe beiden Beſtandtheile unſeres Bewußtſeyns ſind es eigentlich, welche den Menſchen zum Menſchen machen, ſie ſind die Quelle aller jener hohen Begriffe und Gedanken, die ihn über die Thierheit und die engen Schranken des blos ſinnlichen Lebens erheben; und was aus ihnen ausfließt in das menſchliche Denken, iſt gerade das, was man das *göttliche* nennen kann.

Von der logiſchen Vollkommenheit der Begriffe.

Nach der ſchon früher gegebenen Definition des Begriffs iſt es einleuchtend, daß die Begriffe einer mindern oder größern, immer höher ſteigenden Vervollkommnung fähig ſind; es fragt ſich nun, worin dieſe Vollkommenheit eigentlich beſtehe?

In der bisherigen Logik ſetzte man die Vollkommenheit der Begriffe vorzüglich in folgende drei Eigenſchaften, in die Klarheit, Deutlichkeit und Beſtimmtheit. Allein es bedürfen dieſe Kennzeichen der Begriffe ſelbſt noch einer nähern Erörterung und Erklärung, um vollkommen befriedigend und fruchtbar zu ſeyn. Man muß die folgenden Erklärungen aber nur als vorläufige Worterklärungen oder Nominalerklärungen anſehen, denn das, wodurch ein Begriff die logiſche Vollkommenheit eigentlich erhält, kann erſt ſpäter erörtert werden.

Die Worterklärungen jener drei Beſtandtheile der logiſchen Vollkommenheit ſind folgende:

Beſtimmt kann ein Begriff genannt werden, wenn derſelbe in ſeinen äußern Gränzen von allen übrigen verwandten und angränzenden Begriffen hinlänglich geſchieden und abgeſondert iſt.

Klar nenne ich ihn, wenn der Punct der Einheit, worauf alle einzelnen Theile und Glieder des Begriffes zuſammenkommen, und worauf ſie ſich beziehen, vollkommen einleuchtend iſt.

Deutlich iſt ein Begriff, wenn auch die einzelnen Glieder und Beſtandtheile, die ein Begriff umfaßt, hinlänglich von einander unterſchieden ſind.

Die Beſtimmtheit bezieht ſich alſo auf die äußere Umgränzung des Begriffes; die Klarheit auf die innere Einheit; die Deutlichkeit auf die Anordnung und die gegenſeitige Unterordnung der einzelnen Glieder.

Die Lehre von der logiſchen Vollkommenheit der Begriffe iſt für die Logik ſelbſt von der äußerſten Wichtigkeit. Es werden hier weit häufigere und gröbere Fehler begangen, weit bedeutendere, gefährlichere Irrthümer veranlaßt und fortgepflanzt durch unbeſtimmte, dunkle, verworrene Begriffe, als durch falſche, fehlerhafte Schlüſſe. Die eigentlichen Fehlſchlüſſe ſind eher hier zu entdecken, aber wo einmal verworrene Begriffe herrſchend geworden ſind, da iſt der Irrthum oft tief verſteckt, eingewurzelt und äußerſt ſchwer auszurotten. Nicht in irrigen, verkehrten Schlüſſen, ſondern weit mehr in der logiſchen Unvollkommenheit der Begriffe liegt der Grund der hartnäckigſten, beharrlichſten Vorurtheile und Irrthümer in der gemeinen Denkart ſowohl, als in den Syſtemen der Philoſophen. Haben ſie ſich hier ſchon gleich in die erſten Grundſätze eingeſchlichen, ſo theilen ſie ſich auch allen übrigen aus dieſen entwickelten und abgeleiteten mit und pflanzen ſich durch die ganze Reihe der ſyſtematiſchen Folgerungen fort.

Die Lehre von der logiſchen Vollkommenheit der Begriffe iſt einerlei mit der Theorie der Definition. Die Definition iſt ein in Worten ausgedrückter und beſtimmter Begriff.

Die Theorie der Definition iſt die Lehre von den Regeln, nach welchen man bei der Beſtimmung und Erklärung eines Begriffes verfahren muß, oder auch die Lehre von dem Ideal, nach welchem jede Definition gebildet und dem ſie genähert werden ſoll. Denn da ſchon vorhin gezeigt worden, daß die Begriffe ins unendliche beſtimmbar ſind und ſich vervollkommnen laſſen, ſo folgt daraus, daß auch die Definition einer ſtäts fortſchreitenden, immer höher ſteigenden, aber nie einer vollendeten, abſoluten Vollkommenheit fähig ſey. — Die Definition wird in definitio nominalis und realis, Worterklärung und Sacherklärung eingetheilt; was dieſes heißen wolle, iſt an und für ſich deutlich genug.

Streng genommen ſind die Worterklärungen blos grammatiſche Definitionen, und die Erkenntniß, die man durch ſie erlangt, iſt eine bloße Sprachkenntniß. Für die Philoſophie, ja

für alle theoretiſche Erkenntniß überhaupt ſind nur Realdefinitionen von Werth und Nutzen.

Für die Realdefinition pflegt man die Regel feſtzuſetzen, daß dieſe enthalten müſſe: 1. das genus; 2. die differentia specifica, oder den ſpecifiſchen Unterſchied eines Gegenſtandes; z. B. von einem Thier, einer Pflanze, einem Metalle gibt man zuerſt die Gattung an, und dann das eigenthümliche der beſonderen Art oder Species.

Das mangelhafte dieſer Annahme in philoſophiſcher Hinſicht wird ſich vollkommen deutlich machen laſſen. Nicht einmal zu erwähnen, daß es philoſophiſche Begriffe gibt, z. B. der Begriff der Gottheit, der Welt, der Natur, auf welche jene beiden Beſtandtheile der Realdefinition gar nicht anwendbar ſind, ſo iſt außerdem eine Definition, die beide enthält, zwar hinreichend, um den definirten Gegenſtand in praktiſcher Hinſicht von andern Gegenſtänden zu unterſcheiden, allein für die eigentliche Erkenntniß iſt dadurch gar nichts gewonnen; ein Beiſpiel wird die Sache klarer machen. Um zwiſchen Metallen zu unterſcheiden, mag es genügen, ein oder das andere äußere Merkmal zu kennen. Eine Münze von Silber werden wir von einer zinnernen oder bleiernen, oder eine falſche von einer guten unterſcheiden durch die Farbe, das Gewicht, den Klang. Für den blos praktiſchen Gebrauch des gemeinen Lebens, im Handel und Wandel, wo es blos darauf ankommt, höhere oder mindere, ächte oder unächte Münzſorten zu unterſcheiden, mag eine ſolche durch Beobachtung einzelner äußerer Merkmale erlangte Erkenntniß vollkommen hinreichen. Der Naturforſcher aber, der das eigentliche, wahre, innere Weſen der Metalle zu erforſchen ſtrebt, dürfte bei einer ſo oberflächlichen Auffaſſung äußerer Unterſcheidungszeichen gar nicht ſtehen bleiben. Ihm iſt eine chemiſche, phyſikaliſche Kenntniß der Metalle, ihrer Natur, ihres Verhältniſſes zu andern Körpern und Kräften ꝛc. durchaus unentbehrlich.

Für dieſes praktiſch gültige und anwendbare Unterſcheiden gilt jene gewöhnliche Regel der Definition, daß man zuerſt die Gattung eines Gegenſtandes kennen muß, und dann die unter-

ſcheidenden Merkmale, oder den ſpecifiſchen Unterſchied, aber auch nur auf die gemein praktiſche Sphäre ſchränkt dieſe Regel ſich ein, für die philoſophiſche Unterſuchung müſſen wir uns nach einem höhern Ideale von Definition umſehen.

Worin beſteht aber nun dieſer Unterſchied der praktiſchen und philoſophiſchen Anſicht?

In dem praktiſchen Leben, wo es blos darauf ankommt, Dinge zu gewiſſen Zwecken und Abſichten zu gebrauchen und zu benutzen, wird es gar nicht erfordert, ſie ihrem innerſten Grund und Weſen nach vollkommen zu erkennen, ſondern es iſt hinlänglich nur diejenigen Eigenſchaften an ihnen zu unterſcheiden, die zu dieſem praktiſchen Gebrauche dienlich und zweckmäßig ſind, und wonach die Art und Weiſe dieſes Gebrauchs ſelbſt beſtimmt wird. Ganz anders verhält es ſich mit der philoſophiſchen Anſicht, bei der von Anwendbarkeit und Brauchbarkeit für gemeine praktiſche Abſichten und Zwecke durchaus nicht die Rede ſeyn kann, ſondern die einzig und allein darauf ausgeht, die Natur aller Dinge, ihr Entſtehen, ihre allmälige Entwicklung, ihre letzte und höchſte Beſtimmung, ſo wie ihren allgemeinen und nothwendigen Zuſammenhang, ihre mannigfaltigen Thätigkeiten und Kräfte, Formen und Geſetze den innerſten Gründen nach zu erkennen und zu begreifen.

Es erklärt ſich von ſelbſt, daß zu dieſer Erkenntniß ein bloß oberflächliches Auffaſſen und Unterſcheiden äußerer Merkmale und Eigenſchaften keineswegs zureiche, ſondern nur eine gründliche, erſchöpfende, tief und vollkommen den innern Gehalt der Gegenſtände durchdringende Erfahrung hier den beabſichtigten Zweck herbeiführen könne.

Welches iſt denn nun aber jenes Ideal von Definition, welches die philoſophiſche Unterſuchung fordert? Die allgemeine Regel, welche für jede philoſophiſche und theoretiſche Definition Gültigkeit hat, beſteht darin, daß jede Definition, die wiſſenſchaftlich ſeyn ſoll, *genetiſch* ſeyn muß; denn eine philoſophiſche Sacherklärung iſt nur dann befriedigend, wenn ſie mit der Auffaſſung der innerſten Natur eines Gegenſtandes die Ergründung ſeines erſten urſprünglichen Entſtehens natürlich zu verbinden ſucht.

Jede philoſophiſche Definition muß demnach genetiſch ſeyn, ſo wie jede wahrhaft genetiſche Definition philoſophiſch iſt. Wir machen beiläufig hier die Bemerkung, daß das, was man gewöhnlich in der Behandlung anderer nicht philoſophiſchen Materien philoſophiſchen Geiſt nennt, eigentlich nur in dieſer genetiſchen Erklärung beſtehe. Jeder wahrhaft philoſophiſche Kopf wird den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, er ſey welcher er immer wolle, ſo hiſtoriſch wie möglich darzuſtellen ſuchen. So hoch ſein Forſchungsgeiſt nur immer ſich zu heben vermag, wird er bis zu der erſten Quelle durchzudringen ſtreben, um aus dieſer ſein urſprüngliches Entſtehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwicklung, durch die mannigfaltig abwechſelnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zuſtande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um ſo aus dem natürlichen Gange der Entwicklung das gegenwärtige Daſeyn eines Gegenſtandes, ſo wie die Form dieſes Daſeyns begreiflich zu machen. —

Iſt nicht von einem äußern Gegenſtande die Rede, ſondern von einer Meinung, einem Begriffe, ſo wird auch hier der philoſophiſche Geiſt damit beginnen, das erſte Entſtehen des Gedankens aus ſeinen einfachſten Grundelementen zu erklären, ihn in allen Modificationen und Formen, worin er nach und nach ſich entfaltete, aufzufaſſen und bis zu der Stufe von Ausbildung und Vollendung oder auch Verbildung und Entartung durchzuführen, worin er ſich in der Geſchichte darbietet.

Verſäumt man dieſe genetiſch hiſtoriſche Erklärungsart, ſo wird Unvollkommenheit, Verworrenheit, Dunkelheit, Mangel an Begründung und Zuſammenhang das ganze Syſtem der Darſtellung und Erklärung drücken, man möge noch ſo ſubtil unterſcheiden, ſo ſcharfſinnig und conſequent raiſonniren.

Aus dem eben geſagten ergibt ſich natürlich, daß eine ſolche Behandlung der Gegenſtände für blos praktiſchen Gebrauch keineswegs erforderlich ſey: ja wollten wir, ehe wir die Gegenſtände gebrauchen, uns vorher in ſo hoch ſteigende, ſo weit ſich verbreitende, ſo künſtlich verwickelte, tief-

ſinnige Speculationen, oder ihre innerſten Gründe und ihr erſtes Entſtehen verlieren, ſo würden wir in manchen Fällen gar nicht zum Handeln kommen. Man muß daher den praktiſchen Geſichtspunkt und den philoſophiſchen ſorgfältig unterſcheiden.

Das zweite Erforderniß einer philoſophiſchen Definition iſt, daß ſie charakteriſtiſch ſey. Es iſt aber dieſes nicht ſowohl eine unnachläßliche Regel, ſondern es bezieht ſich vielmehr auf das Ideal der philoſophiſchen Definition, welchem ſich die beſondern Definitionen mehr oder minder annähern ſollen. — Daß die Definition genetiſch ſey, iſt ſchlechthin Regel und conditio sine qua non; daß ſie charakteriſtiſch ſey, darin beſteht ihre Vollkommenheit. Eine Definition, die nicht genetiſch iſt, iſt auch nicht philoſophiſch; die wahrhaft philoſophiſche Definition aber kann mehr oder minder charakteriſtiſch ſeyn, in ſehr verſchiedenen Graden, ohne daß ſie darum aufhörte philoſophiſch zu ſeyn.

Das Prädicat der Charakteriſtik iſt einer unbeſtimmten Steigerung fähig. Wir verſtehen darunter, daß man bei der Definition des Gegenſtandes ſich nicht damit begnügen ſolle, ein oder das andere unterſcheidende Merkmal aufzufaſſen, ſondern daß man alle Eigenthümlichkeiten und Individualitäten erforſchen und in dem Reſultate der Unterſuchung oder der Definition zuſammenfaſſen und bezeichnen ſoll, wenn nämlich unſer Zweck nicht irgend ein praktiſcher Gebrauch, ſondern eine philoſophiſche Erkenntniß iſt. Die Eigenthümlichkeiten eines Gegenſtandes aber ſind unbeſtimmbar und unzählig, weil alle Weſen unter ſich in Wechſelwirkung und Verbindung ſtehen, aus jedem neuen Verhältniſſe aber auch neue Eigenthümlichkeiten hervorgehen. So lehrt uns, um bei dem früher angeführten Beiſpiele ſtehen zu bleiben, jedes neue chemiſche und phyſikaliſche Verhältniß der Metalle auch neue charakteriſtiſche Unterſchiede an ihnen kennen, und ſo groß deren Anzahl auch immer ſey, ſo wird doch niemand behaupten, daß es nicht noch andere und unbekannte geben könne.

Der eigentliche Grund nun der aufgeſtellten Regel, daß jede philoſophiſche Definition genetiſch und charakteriſtiſch ſeyn müſſe, wird erſt in folgendem deutlich bewieſen werden können.

Es iſt dies ein Punkt, von dem die richtige oder unrichtige Methode in der Philoſophie faſt allein abhängt. Eine in den alten Logiken gewöhnliche Claſſification der Prädicabilien bezieht ſich bloß auf das äußere Fachwerk der Definition, ohne über das innere Weſen derſelben den geringſten Aufſchluß zu geben. Doch iſt es wenigſtens hiſtoriſch nothwendig dieſe Claſſification zu kennen, die zum Theil ſchon aus dem vorhergehenden deutlich iſt.

Anmerk. Praedicare heißt einen Begriff auf einen Gegenſtand beziehen, ihn von dieſem ausſagen, praedicatum der auf den Gegenſtand bezogne und von dieſem ausgeſagte Begriff, praedicamenta die Allgemeinbegriffe, welche auf die Gegenſtände bezogen werden können, in abstracto betrachtet. Praedicabilia i. e. omnia quae praedicari possunt, heißen die Prädicate nach innerm Fachwerk und innerer Unterordnung der mindern oder größern Allgemeinheit und Weſentlichkeit betrachtet.

Gemäß dieſer Claſſification zählen die alten Logiker fünf praedicabilia: genus — species — differentia — proprium — accidens. — Die erſten drei beziehen ſich blos auf die Unterordnung der Merkmale und Prädicate nach ihrer mehrern oder mindern Allgemeinheit. Die beiden letztern beziehen ſich auf den Unterſchied der weſentlichen und zufälligen Prädicate, welche unterſcheiden zu können freilich ſchon Einſicht in das innere Weſen des Gegenſtandes vorausſetzt.

Von den theoretiſchen Vermögen des Menſchen, den einzelnen Zweigen und Theilen ſeiner Denkkraft nach ihrer Verſchiedenheit und ihrer gegenſeitigen Verbindung.

Wir haben in dem vorhergehenden die Erinnerung und die Einbildungskraft bezeichnet als die Vermögen vergan-

gener und zukünftiger Vorstellungen, allein erst jetzt, nachdem die Theorie der Begriffe abgehandelt worden ist, kann das ganze System der zum Begreifen nöthigen Kräfte und Fähigkeiten dargestellt werden.

Das Vermögen der Begriffe überhaupt ist der Verstand. Da aber der Mensch in seinem Denken ein beschränktes Wesen ist, so hat er seine Begriffe nicht durch den reinen Verstand allein, sondern zur Bildung der Begriffe müssen auch noch andere Vermögen mitwirken.

Zuerst die Sinnlichkeit, d. h. das Vermögen Eindrücke von äußern Gegenständen zu empfangen. Diese sinnliche Empfänglichkeit ist nur auf die Gegenwart beschränkt. Daß aber eine auf das Gegenwärtige beschränkte Vorstellung eine bloße Anschauung und gar keine Erkenntniß gewähren, oder daß selbige gar nicht zu einem Begriffe werden könne, ist schon hinlänglich gezeigt worden. Damit der Mensch zu denken oder Begriffe zu erzeugen vermöge, sind Erinnerung oder Gedächtniß und Einbildungskraft durchaus unentbehrlich; die erste, um vergangene Vorstellungen wieder zu erwecken und ins Bewußtseyn zurückzurufen; die zweite, um die Zukunft zu anticipiren. Insofern diese überhaupt über die engen Schranken der sinnlichen Anschauung und der gemeinen Wirklichkeit in das Ideal nach freien Geisteserschöpfungen sich erhebt, wird sie auch Dichtungsvermögen genannt.

Die Sinnlichkeit ist unter diesen Vermögen am meisten beschränkt, so wie die Einbildungskraft den weitesten und freiesten Spielraum hat. Die Erinnerung steht in der Mitte von beiden, nicht so arm und beschränkt, wie die sinnliche Anschauung, nicht so frei und ungebunden, wie die Einbildungskraft. Unter diesen drei Vermögen, welche den Stoff alles Denkens und Erkennens herbeiführen, nimmt die Erinnerung als Mittelglied die Hauptstelle ein. Diese Kraft ist gleichsam die Quelle, aus der alle Gedanken hervorgehen, oder auch der Grund, worauf das Gebäude der Erkenntniß gegründet wird.

Außer jenen drei Vermögen, welche alle nur den Stoff der Begriffe liefern, müssen aber auch noch andere da seyn, jenen

gegebenen Stoff in Form zu bringen und die Begriffe anzuordnen.

Es iſt früher gezeigt worden, daß auch zu der gemächlichſten und beſchränkteſten Anſchauung das Vermögen einer willkürlichen Richtung unſerer Aufmerkſamkeit, mithin Freiheit gehört. — Dieſe willkürliche Richtung der Aufmerkſamkeit iſt alſo eine Verbindung des praktiſchen Vermögens mit dem theoretiſchen, die Anwendung des Willens auf die Denkkraft. — Und dieſe Anwendung des Willens auf die Denkkraft iſt es, was unter dem Namen Vernunft verſtanden werden muß. Man könnte die Vernunft definiren als praktiſchen Verſtand; ſo wie der Verſtand das Vermögen der Begriffe, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Geſetze, Zwecke.

Die Vernunft iſt dasjenige, was den Menſchen weſentlich unterſcheidet, — in dieſem Sinne heißt Vernunft die Möglichkeit eines freien Gebrauchs der Denkkraft. Jeder Menſch hat Vernunft, aber nicht jeder Menſch hat Verſtand, oder wenigſtens doch ein gleiches Maß deſſelben, denn der Verſtand iſt die ſpäte Frucht aller vereinten geiſtigen Kräfte des Menſchen, die nur durch eine angeſtrengte Uebung, eine ſtets fortſchreitende Entwicklung zur höchſten Ausbildung und Vollendung gedeihen kann.

Vernunft aber iſt die erſte Bedingung, ohne welche das ſinnliche Weſen ſich nicht aus der niedern Sphäre der Thierheit zur Würde des Menſchen erheben würde.

Als praktiſcher Verſtand iſt die Vernunft: der Verſtand angewandt auf die äußern Gegenſtände, oder auf die Sinnlichkeit, und iſt in dieſer Hinſicht dem eigentlichen Verſtande weit untergeordnet.

Wir wollen den höchſt wichtigen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand durch einige Erläuterungen aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas mehr ins Licht ſetzen. — Man redet z. B. wohl von einem göttlichen Verſtande, aber nie von einer göttlichen Vernunft, weil auch ſchon nach der Vorausſetzung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs Verſtand (intelligentia) das höhere, Vernunft (ratio) aber das niedere, das untergeordnete iſt.

Dies ſtimmt mit der gegebenen Definition, Vernunft ſey der auf die äußern Gegenſtände und die Sinnlichkeit angewandte, praktiſch gewordene Verſtand, vollkommen überein. Daß man aber vorzüglich das praktiſche Erkenntnißvermögen unter Vernunft verſtehe, mag folgendes Beiſpiel aus dem gewöhnlichen Leben beweiſen. Man ſagt z. B.: Caius hat ſehr viele Kenntniſſe, ſehr viel Verſtand, aber handelt unvernünftig, ein Zeichen, daß man bei dem Worte Vernunft vorzüglich auf die Anwendung des Denkens auf das Handeln und Thun des Menſchen Rückſicht nimmt. Ein anderes merkwürdiges Beiſpiel, welches die Annahme dieſes Unterſchiedes in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche beweiſet, iſt, daß man von Raſenden und Geiſteskranken nicht ſagt, ſie haben die Vernunft, ſondern ſie haben den Verſtand verloren.

Der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, welches in ſehr verſchiedenen Graden von Vollkommenheit bei den Menſchen angetroffen wird, bei allen einer ſehr ſorgfältigen Pflege und Bildung bedarf und eben darum auch ſehr leicht zerrüttet und in Verwirrung gebracht werden kann, indem die Wirkungen heftiger Leidenſchaften, krankhafter körperlicher Zuſtände, eine ganz vernachläßigte, ſchlechte, verkehrte Bildung hier die unheilbarſten Unordnungen verurſachen; darum man auch dieſen Zuſtand von Verſtandesabweſenheit, oder Unvermögen, Verſtandesverwirrung ſehr treffend nennt. Oder es werden einige Begriffe aus der Maſſe der übrigen dermaßen herrſchend, daß es von der Willkür des Menſchen nicht mehr abhängt, ſie zu ordnen und zu regieren, oder ſeine Aufmerkſamkeit freiwillig auf ſie zu lenken, daher man ſie denn auch in dem gemeinen Sprachgebrauche fixe Ideen zu benennen pflegt.

Zwar entbehrt der Raſende, Wahnſinnige auch der Vernunft, inſofern er unfähig iſt, nach Abſicht und Willkür vernünftig zu handeln, oder inſofern die Vernunft das Vermögen des auf Sinnlichkeit angewandten Denkens iſt und der allgemeinen Grundgeſetze dieſer Anwendung, oder das Vermögen der Schlüſſe. Inſofern hat der Raſende Vernunft, denn raiſonni-

ren und zwar oftmals sehr künstlich und subtil raisonniren, Schlüsse an Schlüsse reihen, das kann der seines Verstandes beraubte zu Zeiten eben so gut, als der bei gesundem Verstande ist, nur daß er bei seinem Raisonnement von falschen Begriffen ausgeht, daß sein Denken und Schließen, so syllogistisch und scharfsinnig es auch in den einzelnen Theilen und Gliedern seyn mag, im ganzen doch ohne Anfang und Ende, ohne Plan und Zweck, Zusammenhang und Ordnung ist.

Nur bei den eigentlich Blödsinnigen, wenn bei dem äußersten Grade des Uebels ihre geistige Kraft und Thätigkeit entweder völlig unentwickelt oder abgestumpft und gelähmt ist, so daß sie wirklich zur Thierheit herabsinken, könnte man sagen, daß sie auch nicht einmal Vernunft haben.

Wie wichtig eine genaue Unterscheidung der geistigen Vermögen und Kräfte des Menschen und ihres gegenseitigen Werthes und Vorrangs sey, kann aus folgendem erklärt werden.

Anmerk. Der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft ist so wichtig, daß z. B. der Gegensatz der Kantischen und Leibnitzischen Philosophie auch mit darin besteht, daß in der erstern der Vernunft, in der andern dem Verstande die erste Stelle und der Vorrang eingeräumt wird.

Die drei den Stoff des Denkens herbeischaffenden Vermögen sind die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und die Erinnerung. Je nachdem man bei diesem Geschäfte der Herbeiführung des Stoffes dem einen oder dem andern jener Vermögen den Vorrang oder den größten Antheil zuerkennt, entsteht eine andere Philosophie; diejenige nämlich, welche den Stoff einzig von der Einbildungskraft hernehmen wollte, würde zur Schwärmerei führen; die ihn nur aus sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen herleitet, ist jene verderbliche Denkart, die alles auf das Gebiet gemeiner Wirklichkeit beschränkt und das höhere geistige gänzlich aus dem Bewußtseyn vertilgt. Jene endlich, welche die Erinnerung als in der Mitte zwischen den beiden andern stehend, weder so beschränkt wie die Sinnlichkeit, noch so frei und ungebunden, wie

die Einbildungskraft, zum Grunde legen wollte, dieſe Philoſophie würde eine hiſtoriſche genannt werden können, und gewiß iſt es, daß nur eine ſolche hiſtoriſche Philoſophie für die Wiſſenſchaft wie für das Leben ſelbſt vollkommen lehrreich und fruchtbar ſeyn würde. Eine ſolche Philoſophie iſt aber noch nirgend ausgeführt und vollendet worden, indem auch die beſſern Philoſophen ihre Syſteme noch nicht genug von unnützen Subtilitäten, gehaltloſen Formeln und Abſtractionen gereinigt haben.

Noch ein Vermögen, das in dem bis jetzt aufgeſtellten Syſteme geiſtiger Kräfte nicht vorgekommen iſt, bleibt uns zu beſtimmen übrig, dies iſt die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft iſt aber kein beſonderes, für ſich beſtehendes Vermögen, ſondern nur eine beſondere Aeußerungsart der Vernunft. Urtheilen heißt ſpecielle Gegenſtände unter allgemeine Begriffe ſubſumiren, oder allgemeine Begriffe auf die beſondern Gegenſtände beziehen und anwenden.

Iſt nun die Vernunft überhaupt das auf die äußern Gegenſtände angewandte Denken, ſo erhellt daraus, daß die Urtheilskraft nichts von der Vernunft verſchiedenes iſt, ſondern ein Theil und eine Aeußerung von ihr; das eigentliche Verhältniß, ſo wie die Einheit, die zwiſchen beiden ſtatt findet, kann erſt in der Lehre von den Schlüſſen ganz erörtert werden.

Zweites Hauptſtück.

Ontologie

oder die Lehre von den Grundſätzen.

Die Lehre von den Schlüſſen oder von der Verbindung und Verkettung der Begriffe iſt neben der Lehre von den Begriffen ſelbſt das wichtigſte Hauptſtück der Logik. — Denn man

muß die Verbindung und Verkettung der Begriffe nicht als willkührlich ansehen, sondern sie beruht auf gewissen, ganz fest bestimmten Sätzen, die eben darum Grundsätze genannt werden.

Die Lehre von diesen Grundsätzen wird der größern Deutlichkeit wegen von jener über die Schlüsse abgesondert und für sich behandelt.

Sonach besteht die Logik aus drei Haupttheilen, der Lehre von den Begriffen, den Grundsätzen, und den Schlüssen. Daß die zweite der dritten vorhergehe, ist darum nothwendig, weil die Schlüsse sich auf die Grundsätze stützen und von denselben beherrscht und bestimmt werden.

Die Lehre von den allgemeinen Prinzipien alles Denkens oder den logischen Grundsätzen wird hier Ontologie genannt, d. h. Wissenschaft von den Dingen, oder dem Daseyn überhaupt, weil die allgemeinen Grundsätze des Denkens anwendbar sind auf alles Daseyn überhaupt, ohne Rücksicht auf eine besondere Art oder Modification desselben.

Prüfung der logischen Grundsätze.

Ehe wir die allgemeinsten Regeln des Denkens aufstellen, ist es nothwendig diejenigen, welche gewöhnlich als logische Grundsätze angegeben werden, aufmerksam zu prüfen.

Man nimmt gewöhnlich zwei logische Hauptgrundsätze an, den Satz des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Beide fordern eine strenge Kritik, und besonders bedarf die Frage von ihrer Gültigkeit und Anwendbarkeit in der höhern Philosophie der gründlichsten Untersuchung. Der Grundsatz des Widerspruchs ist, daß ein Gegenstand nicht zugleich seyn und auch nicht seyn kann, daß A nicht zugleich B und auch nicht B sey. Da dieser ein negativer Grundsatz ist, so setzt er einen positiven voraus, aus welchem er nur abgeleitet wurde. Dieser höhere logische po-

ſitive Grundſatz, welcher auch von manchen Philoſophen als ein drittes Princip der Logik aufgeſtellt wird, iſt der Grundſatz der Identität oder der Einerleiheit, gemäß welchem jedes Ding ſich ſelbſt gleich, mit ſich ſelbſt ein und daſſelbe iſt: a = a. Es iſt einleuchtend, daß der Grundſatz des Widerſpruchs nur aus dieſem herfließt; a kann darum nicht zugleich b und auch nicht b ſeyn, weil ſonſt a nicht mehr = a, ſondern = nicht a ſeyn würde. Niemand wird ſich einfallen laſſen, die Richtigkeit und Gültigkeit des Grundſatzes der Identität und des Widerſpruchs in Zweifel zu ziehen; aber es iſt auch nicht abzuſehen, was dadurch für die Erkenntniß gewonnen werde. Der Satz: a iſt gleich a, iſt abſolut gewiß, oder er enthält nichts, was nicht ſchon in dem Begriffe a enthalten war. Ich weiß nur, daß a ſich ſelbſt gleich, d. h. a iſt, aber über die Natur deſſelben erhalte ich keine neue Aufſchlüſſe. Daher wird es immer ein verkehrtes, fruchtloſes Bemühen bleiben, dieſe Grundſätze mit Erfolg auf alles Denken überhaupt anzuwenden, indem ſie zwar abſolut gewiß und evident, aber auch vollkommen inhaltsleer, zum Gebrauche für die höhere Speculation durchaus untüchtig ſind; ſo gewiß und unbezweifelt es immer iſt, daß wir nicht zu gleicher Zeit einen Gegenſtand unter einem Begriffe denken und auch nicht denken können, ſo leidet doch die Anwendung jenes Grundſatzes auf äußere, von uns unabhängige Dinge noch große Schwierigkeit. So könnte z. B. der Philoſoph, wenn davon die Rede wäre, dieſe Grundſätze nicht blos auf unſere eigenen Gedanken, ſondern auch auf die Gegenſtände der äußern Welt anzuwenden, den Einwurf machen, daß es überhaupt kein eigentlich feſtes, beharrliches, ruhendes, abſolutes Seyn gäbe, ſondern daß alles in einer ſtäten Veränderung, ewigem Wechſel und Fluſſe ſich befinde; ſonach, würde jener ſagen, hat der Satz a = a für die Philoſophie keine reelle Bedeutung; denn jener Gegenſtand, welcher a genannt wird, verändert ſich unaufhörlich; ſomit iſt a nach Verlauf eines unendlich kleinen Zeitraums, ſchneller, als man jenen Satz nur ausſprechen kann, nicht mehr daſſelbe a, ſondern ſchon etwas modificirt und ver-

ändert; freylich, muß man hinzufügen, iſt dieſe Veränderung ſo unmerklich, klein und unbedeutend, daß ſie auf das praktiſche gar keinen Einfluß hat, und hier der Zweck, den man mit dem Gegenſtande beabſichtigt, ſehr gut erreicht werden kann. Allein in theoretiſcher Hinſicht, wo es einzig darauf ankommt zu beſtimmen, was ein Gegenſtand iſt, müßte auf dieſe mögliche Veränderung die größte Rückſicht genommen werden. Daher denn auch hier die Anwendbarkeit jener Grundſätze ſehr in Anſpruch zu nehmen iſt. In wiefern aber jene behauptete Veränderlichkeit der Dinge gegründet iſt, oder nicht, dies kann erſt aus den ſpätern genauen Unterſuchungen hervorgehen. Gewiß aber haben jene Grundſätze praktiſche Gültigkeit, die auch der Skeptiker nicht beſtreitet.

Zugleich macht uns die vorgetragene Einwendung aufmerkſam auf die eigentliche Bedeutung jenes Grundſatzes, wenn er als ein theoretiſcher gebraucht wird; denn was bedeutet a in der Formel a=a? Wenn man in der Mathematik ſich ähnlicher Formeln bedient, ſo iſt die Bedeutung einleuchtend; a iſt dann jede beliebige bekannte Größe. Die philoſophiſche Formel iſt ſchwerer zu beſtimmen. Doch liegt die Auflöſung der Frage ſchon in dem erwähnten Einwurfe ſelbſt, es ſoll etwas ſeyn, was an und für ſich betrachtet wird, alſo etwas für ſich beſtehendes, eine Subſtanz. Der Satz a=a, theoretiſch verſtanden, bedeutet nicht blos eine Einerleiheit, ſondern eine ſich ſelbſt gleiche, unveränderliche, beharrliche Subſtanz, ein Begriff, der für die geſammte Philoſophie von der größten Wichtigkeit iſt; und dieſen Begriff eben greift jener Einwurf unmittelbar an: mit welchem Rechte, wird ſpäter ſich zeigen. Wir begnügen uns hier nur anzumerken, daß jene Zweifel gegen den Begriff einer beharrlichen Subſtanz, wenn ſie wirklich gegründet wären, und es in dem gegebenen Sinne gar kein a geben könne, die theoretiſche Gültigkeit der Grundſätze der Identität und des Widerſpruchs ganz aufheben würden.

Die praktiſche Anwendbarkeit kann, wie geſagt, der Skeptiker ſelbſt nicht in Zweifel ziehen, denn indem er ſie leugnen wollte, müßte er ſelbſt ſie befolgen. Daher gelten ſie auch ohne

Ausnahme für die untern Theile des logischen Geschäfts, für dasjenige, was gleichsam der mechanische Theil des Denkens ist; denn die Ausführung, die Mittheilung, die Darstellung des Denkens ist nur ein praktisches Geschäft und eine mechanische Sache; nur das Denken selbst ist etwas ungleich höheres, und jene Grundsätze dürfen schon darum nicht als die höchsten Denkgesetze betrachtet werden, weil sie zur mechanischen Ausführung der Gedanken mit erfordert werden, mithin eine ganz untergeordnete Stelle einnehmen. Zu der praktischen Gültigkeit des Grundsatzes vom Widerspruche z. B. gehören die allgemein angenommenen Regeln: Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. — Man soll seinen eignen Grundsätzen treu seyn, — jederzeit bestimmt wissen, was man will ꝛc. ꝛc. Durch die Befolgung dieser und ähnlicher Regeln entsteht in dem Leben dasjenige, was man consequent nennt, wodurch zwar unser praktisches Leben keine höhere moralische Vortrefflichkeit erhält, aber doch eine gewisse untergeordnete mechanische Vollkommenheit entsteht, und in unsere Handlungen gleichsam mathematische Richtigkeit kommt.

Der Grundsatz des zureichenden Grundes oder der Causalität, daß nämlich nichts ohne Ursache sey, alles einen zureichenden Grund haben müsse, hat auch eine vollkommene praktische Gültigkeit; wir sollen nie ohne zureichenden Grund, d. h. immer vernünftig, verständig nach Absicht und Zweck, mit Ueberlegung handeln. Die theoretische Anwendung dieses Grundsatzes leidet aber gleichfalls große Einschränkung; denn theoretisch ist er nur anwendbar auf die einzelnen endlichen Dinge; aber ganz ungültig, sobald von dem unendlichen Ganzen die Rede ist. Alles muß eine Ursache haben und einen Grund, nur dasjenige nicht, was selbst die Ursache und der Grund von allem übrigen ist. Der Grundsatz der Causalität führt uns auf eine Reihe und Verkettung von Ursachen und Wirkungen, wo eines immer aus dem andern entspringt, begründet ist und selbst wieder den Grund eines folgenden in sich enthält, wo wir auf diese Weise von einem Gliede zum andern immer weiter flei-

gen. Dies kann aber nicht ins Unendliche fortgehn, wir müssen endlich auf einen Punkt kommen, bei dem wir stille stehen, zu einer obersten Ursache, die nicht wieder in einer andern begründet ist, weil sie sonst ja nicht das erste, höchste Prinzip seyn würde, sondern die den Grund ihres Daseyns in sich selbst hat und der Ursprung und die Quelle aller übrigen Dinge ist; es wäre widersinnig, nach der Ursache der Gottheit zu fragen, da die Gottheit die Ursache von allem ist.

Somit ließe sich dann der Grundsatz des zureichenden Grundes nicht auf dasjenige anwenden, was doch der Hauptgegenstand der Philosophie ist, nämlich das unendliche, göttliche Wesen.

Nur in soweit die Philosophie für das gemeine Leben Brauchbarkeit haben soll, muß man diesem Grundsatze auch in der Philosophie praktische Gültigkeit zugestehen; er nimmt dann aber in ihr nur eine untergeordnete Stelle ein und ist durchaus nicht als einer der ersten ontologischen Grundsätze anzusehen.

Wir wollen nun von der Verbindung, Verkettung und Verknüpfung der Begriffe handeln, worauf schon jene beiden kritisch geprüften Grundsätze hindeuten.

Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Nichts anders wird durch das Wort Grundsatz bedeutet, worunter man sich nicht etwas von einem Begriffe verschiedenes zu denken hat, sondern es ist der Grundsatz selbst ein Begriff, aber ein durchaus allgemeiner und herrschender Begriff, welcher den Grund für die Verbindung aller übrigen Begriffe enthält.

Da dieser Grundsatz der Begriffsverbindungen nun selbst ein Begriff seyn soll, so müssen wir ihn herleiten aus jenen beiden höchsten Ideen oder Urbegriffen, aus welchen alle übrigen Begriffe abgeleitet und zusammengesetzt sind: der Idee nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Verbinden wir diese beiden Begriffe, so entsteht der Begriff des

organischen Zusammenhangs. Denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das innigste verbunden sind; was in sich selbst ganz und in seinen Theilen vollendet ist, ein Ganzes, wo alle Glieder und Theile in ein System harmonisch verschmolzen, zu einem Zwecke wechselseitig zusammen wirken, so daß jeder Theil für das Ganze nothwendig ist, die einzelnen Theile und Glieder aber doch nur durch das Ganze bestimmt und beherrscht werden.

Anmerk. 1. Hier könnte der Einwurf gemacht werden, daß die organischen Wesen zwar allerdings die entgegengesetzten Eigenschaften der Einheit und Fülle in sich verbinden, daß sie aber doch endlich seyen, dahingegen in jenen Ideen von einer unendlichen Einheit und Fülle die Rede sey; dieser Punkt wird später erörtert werden.

Anmerk. 2. Es könnte scheinen, als sey dieser organische Zusammenhang aller Dinge einerlei mit jener Verbindung und Verknüpfung, die auch der Satz des zureichenden Grundes und der Causalität fordert; allein es findet hier ein sehr wichtiger Unterschied statt. Die Verknüpfung, welche das Gesetz der Causalität fordert und voraussetzt, ist eine bloß äußerliche, welche zwischen allen Gliedern in der ganzen Kette der Ursachen und Wirkungen statt findet, wodurch jene zwar äußerlich zusammenhängen, aber doch kein lebendiges Ganzes bilden. Dieser Unterschied zwischen der blos mechanischen Verknüpfung und jenem innern organischen Zusammenhange, wovon hier die Rede ist, ist genau derselbe, welcher statt findet zwischen der künstlichen Verbindung der verschiedenen Theile eines mechanischen Werkzeugs oder Kunstwerks und der lebendigen Einheit, wodurch die Glieder eines belebten Wesens und Körpers zu einem Ganzen vereinigt werden.

Das Resultat dieser Untersuchung kann man ausdrücken in den Axiomen: alles ist in organischem Zusammenhange, alles ist organisirt; nichts ist in der unendlichen Wesenkette todt und mechanisch, alles ist von demselben lebendigen Geiste be-

ſeelt und durchdrungen; überall offenbart ſich nur in höherm und niederm Grade die unendliche Kraft und Thätigkeit, die alles zu einem großen Syſteme verbindet und in dem Einzelnen, wie in dem Ganzen ſelbſt wirkſam iſt; nirgend iſt eine Lücke, ein Stillſtand, überall herrſcht der innigſte Zuſammenhang und eine ewig fortlaufende harmoniſche Wechſelwirkung und Einheit. So wie dies von den Dingen gilt, muß es auch von den Begriffen gefordert werden. Auch ſie ſollen in organiſchem Zuſammenhange ſtehen, ein organiſches Ganzes bilden, nicht blos ſcheinbar durch äußere mechaniſche Anordnung und Eintheilung zuſammengefügt und gereiht, ſondern durch wahrhaft lebendige innere Einheit verbunden ſeyn.

Hierdurch wird erſt der Sinn der gewöhnlichen Forderung deutlich, daß die Begriffe beſtimmt ſeyn ſollen. — Ein beſtimmter Begriff iſt ein organiſch gedachter, und die Beſtimmtheit der Begriffe iſt der organiſche Gliederbau derſelben, wo, weil der Begriff ein Ganzes umfaßt, die Beſtimmtheit und zum Theil auch die Klarheit von der wahrhaft vollendeten Umfaſſung und Eintheilung des Ganzen in ſeine Glieder, von der harmoniſchen Verbindung dieſer, nach ihrem innern natürlichen und nothwendigen Zuſammenhange, abhängt.

Iſt aber der Gegenſtand des Begriffes kein Ganzes, ſondern nur Theil eines Ganzen, ſo beſteht die logiſche Vollkommenheit in Rückſicht auf die Eigenſchaft, wovon hier die Rede iſt, darin, daß genau angegeben werde, von welchem Ganzen dieſer Gegenſtand ein Theil iſt. —

Die Lehre von den allgemeinen Grundbegriffen oder Grundſätzen aller Begriffsverbindungen und Verknüpfungen ſteht alſo in genauem Zuſammenhange mit der Lehre von der Eintheilung und Unterordnung, mit der Lehre von dem Gliederbau der Begriffe, und dieſe führt uns auf eine andere, welche in der ganzen Ontologie die wichtigſte iſt.

Lehre von den Kategorien.

Die Kategorien oder Prädicamente, die man zu deutsch Urbegriffe nennen könnte, sind die allgemeinsten unter den allgemeinen Begriffen. Das System dieser Kategorien ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes und enthält die Rubriken, nach denen wir denken und unsere Gedanken ordnen. Hieraus erhellt der genaue Zusammenhang dieser Lehre mit der vorigen, von dem organischen Zusammenhange, dem Gliederbau, der Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Es ist einleuchtend, daß man die Begriffe auch sehr willkürlich anordnen und eintheilen könne, aber es wäre dann doch nicht alles willkürlich in dieser Anordnung, sondern es gäbe zugleich eine allgemeine unabänderliche Regel für die Eintheilung und Anordnung aller Begriffe, die auch hier befolgt werden müßte. Eine solche Grundregel enthält nun eben das System der Kategorien, welche in dieser Hinsicht durchaus objective Begriffe sind.

So willkürlich und verschiedenartig die Begriffe im Einzelnen auch immer zusammengesetzt und angeordnet werden, so ist das Vorhandenseyn einer allgemeinen Grundregel für diese Zusammensetzung dennoch unläugbar, wenn diese gleich nicht immer deutlich gedacht und vollkommen beobachtet wird. Folgendes Gleichniß mag die Sache klarer machen. Wenn man das gesammte Wissen und die Erkenntniß als ein Product des menschlichen Verstandes mit einem regelmäßigen Gebäude vergleichen kann, so enthält das System der Kategorien den bloßen Grundriß zu diesem Gebäude; dadurch wird denn auch der Werth der Kategorien richtig bestimmt. Freilich ist der Grundriß nicht das Gebäude selbst, aber es ist doch für die zweckmäßige Aufführung nicht gleichgültig, ob man nach einem guten, richtigen, oder nach einem schlechten, fehlerhaften Plane gebaut habe.

Man hat in Betrachtung der großen Aehnlichkeit, welche,

wie das angeführte Gleichniß zeigt, hier ſtatt findet, die Lehre von den Kategorien auch wohl die Architektonik des menſchlichen Verſtandes genannt, d. h. die Wiſſenſchaft von dem Grundriſſe zu dem Gebäude des menſchlichen Wiſſens, welcher Grundriß eben das Fachwerk des Denkens iſt, das in dem Syſteme der Kategorien aufgeſtellt werden ſoll.

Bisher ſuchte man gröſtentheils dieſes Fachwerk des Denkens, oder das Syſtem der höchſten abſtracten Begriffe durch Vergleichung, Abſonderung und Schichtung der ganzen Maſſe menſchlicher Begriffe zu finden, ein Weg, der eben ſo weitläufig, als ſchwer und unſicher iſt. Hier ſoll im Gegentheile der Verſuch gemacht werden, die Kategorien abzuleiten aus jenen beiden Ideen, welche die Quellen aller menſchlichen Begriffe ſind, nach Anleitung des allgemeinen Grundſatzes vom organiſchen Zuſammenhang. Dieſe Ableitung wird ungleich weniger Schwierigkeiten unterworfen, weit deutlicher und beſtimmter ſeyn, wie die vorhin erwähnte Methode.

Der Wichtigkeit des Gegenſtandes wegen wollen wir unſerm Verſuche eine kleine hiſtoriſche Anſicht der Kategorientafel nach Ariſtoteles, den Scholaſtikern und nach Kant voranſchicken. Sowohl die ariſtoteliſchen als die kantiſchen Kategorien ſind ſo oft und mannigfaltig wiſſenſchaftlich angewandt worden, daß eine hiſtoriſche Kenntniß von ihnen für jede gründliche philoſophiſche Unterſuchung dringendes Bedürfniß wird, geſetzt auch, daß gegen ihre theoretiſche Gültigkeit ſich manches einwenden ließe.

Schon die Pythagoräer haben ein Syſtem der Kategorien aufzuſtellen geſucht. Da wir indeſſen von dieſem Verſuche uns nur eine höchſt mangelhafte, unzuverläßige Kenntniß verſchaffen können, ſie auch überhaupt nicht von groſſem wiſſenſchaftlichem Einfluß geweſen ſind, ſo laſſen wir ſie beruhen und machen den Anfang mit den Kategorien oder Prädicamenten des Ariſtoteles, welcher folgende zehn aufſtellt:

substantia — quantitas — qualitas — relatio (Verhältniß) — actio et passio (Thun und Leiden) ubi — quando — (Raum und Zeit) situs et habitus. —

Dieſe zehn Kategorien enthalten zwar unſtreitig viele der weſentlichſten und wichtigſten Rubriken, nach welchen man einen Gegenſtand begreifen und kennen lernen kann, und jede Erkenntniß eines Gegenſtandes nach dieſen zehn Rubriken würde ſchon ſehr vollſtändig und befriedigend ſeyn.

Allein nicht zu erwähnen, daß in dieſer Kategorientafel ein oder der andere Begriff vorkommt, der völlig überflüſſig zu ſeyn ſcheint, weil er mit den andern derſelben Tafel zu nahe verwandt oder ganz identiſch iſt, wie z. B. die Kategorie ſitus, die Lage, gar nichts anders zu bedeuten ſcheint, als die Kategorie ubi: ſo iſt der weit größere Fehler ſogleich einleuchtend, daß dieſes Verzeichniß durchaus nicht ſyſtematiſch iſt. Die Kategorien werden da nur einzeln aufgezählt, weder wird ihr Zuſammenhang und gegenſeitiges Verhältniß deutlich gemacht, noch iſt man verſichert, daß dieſes Verhältniß durchaus vollſtändig iſt.

In dieſer Hinſicht iſt die kantiſche Tafel ungleich ſyſtematiſcher; ſie enthält zwölf Kategorien, die in vier Claſſen eingetheilt ſind, ſo daß eine jede Claſſe aus dreien Kategorien beſteht; ſie ſind folgende:

1. Claſſe. Kategorien der Quantität: Einheit, — Vielheit, — Allheit. —

2. Claſſe. Kategorien der Qualität: Poſitien — Negatien — Limitation (Bejahung — Verneinung — Begränzung) Poſition und Negation ſind wie das plus und minus der Mathematiker. Ueberhaupt iſt in dieſer kantiſchen Kategorientafel die dritte Kategorie allemal eine Verbindung der beiden erſten, oder ſoll es nach Kants Behauptung wenigſtens ſeyn, welches hier bei der Kategorie der Limitation wirklich eintrifft, denn Beſchränkung iſt zugleich Bejahung und Verneinung.

3. Claſſe. Kategorien der Relation, des Verhältniſſes der Gegenſtände zu einander: Cauſalität, Inhärenz und Wechſelwirkung; Cauſalität bezieht ſich auf das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung. Inhärenz bezieht ſich auf den Zuſammenhang der einzelnen Eigenſchaften mit der Subſtanz, der dieſe beigelegt werden; Wechſelwirkung auf die Ge-

meinſchaft und gegenſeitige Einwirkung zweier thätigen Kräfte und Subſtanzen.

4. Claſſe. **Kategorien der Modalität.** Modalitas, ein ſcholaſtiſches Wort, iſt das Subſtantiv von dem Adjectiv modalis, welches ſelbſt von modus gebildet iſt. Dieſes Wort kann aber ziemlich willkürlich und eigenthümlich für das Verhältniß der vorgeſtellten Gegenſtände zu unſerer Ueberzeugung genommen werden. Kant verſteht alſo darunter das Verhältniß der Gegenſtände zu unſerer Vorſtellungsart von dieſen Gegenſtänden. Die Kategorien dieſer Claſſe ſind: Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit.

Wenn gleich dieſe kantiſche Kategorientafel bei weitem ſyſtematiſcher iſt, als jene des Ariſtoteles, ſo hat die Kritik doch ſehr bedeutende Einwürfe dagegen zu machen.

1. Die unter der Claſſe der Quantität aufgeſtellten Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit ſind eher Ideen als Kategorien zu nennen, ſie ſind als Ideen ſchon früher erklärt worden.

2. Die unter der Claſſe der Qualität aufgeſtellten betreffen eigentlich gar nicht die Qualität, ſondern gleichfalls die Quantität, weil ſie ſich ja gleichfalls auf die Schranken der Gegenſtände beziehen.

3. Die Kategorien der Relation enthalten nicht urſprünglich reine Begriffe, ſondern Begriffsverbindungen, ſind alſo vielmehr Grundſätze.

4. Jene der vierten Claſſe endlich betreffen gar nicht die Gegenſtände und unſere Begriffe von den Gegenſtänden, ſondern blos das Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Daſeyn überhaupt, oder zu unſerer Erkenntniß und Ueberzeugung vom Daſeyn. Sie gehören demnach zu einer andern Lehre, die in der Folge erörtert werden ſoll.

5. Die drei in jeder Claſſe angegebenen Kategorien hängen zwar unter ſich ſehr gut zuſammen, allein der Zuſammenhang der vier Claſſen untereinander ſelbſt iſt gar nicht deutlich gezeigt und daher iſt dieſe Kategorientafel mehr dem Scheine nach als in der That ſyſtematiſch. —

Wir wollen nun unsererseits versuchen, ein System der allgemeinsten abstracten Begriffe aufzustellen, welches für die wahre Realdefinition oder Charakteristik aller Gegenstände brauchbar ist und die nöthigen Rubriken dafür enthält.

Zuvor müssen wir in Erinnerung bringen, was in der Lehre von den Begriffen über die Abstraction ist gesagt worden, daß nämlich die abstracten Begriffe sich dadurch vorzüglich von den universellen unterscheiden, daß sie Gegensätze bilden, wie: Form und Stoff, Quantität und Qualität ꝛc. ꝛc. — Es hängt dies mit dem Wesen der Kategorien genau zusammen; denn die Kategorien sind ja abstracte Begriffe, haben solche bestimmte Gränzen und Gegensätze, was dort zum Kennzeichen der abstracten Begriffe gemacht wurde.

Bei der Ableitung der Kategorien gehen wir aus von dem aufgestellten Grundsatze der allgemeinen Harmonie und des organischen Zusammenhangs aller Dinge.

Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur statt finden, wo Form und Stoff ist. Alles, was organisirt ist, theilt sich in Form und Stoff, und was Form und Stoff hat, ist auch organisch gebildet.

Form und Stoff sind also die ersten Kategorien, die wir aufstellen; zu diesen gesellt sich aber noch eine dritte, die wesentlich zu ihnen gehört.

Sehen wir nämlich auf die Form der Dinge und Gegenstände, so ist der Stoff dasjenige, was die Form beschränkt, und wodurch die vollkommene Ausführung der Form oftmals gehindert wird. Wir bemerken, daß die Wesen gleicher Gattung in ihren Formen viel übereinstimmendes haben, wiewohl jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise ausdrückt.

Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare und wirklich ausgeführte Form selbst, sondern etwas davon verschiedenes, eine unsichtbare Grundform, das Vorbild und Urbild aller einzelnen ausgeführten Formen. Dieser ist der Begriff des Ideals, er ist der dritte zu jenen zwei Be-

griffen von Form und Stoff. Diese drei machen also eine Classe: Ideal — Form — Stoff.

Anmerk. Die erste Classe: Ideal, Form, Stoff kann die ästhetische genannt werden, nur muß das Wort nicht auf die schöne Kunst allein beschränkt, sondern von dem ganzen Reiche der sinnlichen Wahrnehmungen und Erscheinungen verstanden werden, wo dann freilich die schöne Kunst mit einbegriffen ist, als welche es mit sinnlichen Erscheinungen zu thun hat.

Form ist der Mittelbegriff, weil durch die Form das Ideal im Stoffe dargestellt und der Stoff dem Ideale angenähert wird, wenn gleich nur unvollkommen. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder mehr andere abstracte Grundbegriffe oder Kategorien herleiten. Alle Form beruht auf einer Eintheilung des Ganzen und auf dem Zusammenhange und Gliederbau der Theile: d.h. alle Form enthält eine Construction.

Construction ist gerade jener Zusammenhang oder organische Gliederbau des Ganzen und der einzelnen Theile.

Dieser Begriff der Construction setzt aber noch zwei andere Begriffe nothwendig voraus, nämlich daß in dem Ganzen Theile enthalten sind, und dieses ist nicht möglich, ohne daß in dem Ganzen etwas entgegengesetztes sich finde, ein Unterschied und Gegensatz. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen Positiv und Negativ. Es sind dies Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra.

Die zweite Klasse der Kategorien also, welche man die mathematische nennen könnte, enthält die drei Begriffe: Construction, — das Positive — und das Negative, alle drei sind hergeleitet aus dem Begriffe der Form.

Aus dem Begriffe des Stoffes in der ersten Klasse lassen sich nun gleichfalls mehrere andere herleiten. Der Stoff zerfällt und theilt sich in Quantität und Qualität. Die innern Eigenschaften und Kräfte eines Gegenstandes liegen nicht in der Form desselben, sondern in dem Stoffe. Da aber diese Kräfte ein bestimmtes Maaß haben, so ist der Begriff

der Quantität der nothwendige Begleiter des Begriffs der Qualität. Beide Begriffe sind innigſt verbunden, wie sie denn auch in den verſchiedenſten Syſtemen immer zuſammengeſtellt werden, allein auch hier wird um das Ganze zu vollenden noch ein dritter Begriff erfordert. —

Man kann in jedem Weſen unterſcheiden die Eigenſchaften und Qualitäten, welche daſſelbe wirklich beſitzt, und die ſtrebenden Kräfte, welche dieſen Eigenſchaften zum Grunde liegen. Beides iſt noch weſentlich verſchieden; denn werden die ſtrebenden Kräfte eines Weſens in ihrer Entwicklung gehemmt und geſtört, ſo wird dies natürlich nicht in den Beſitz aller jener Eigenſchaften kommen, die es bei gehöriger Entwicklung hätte erlangen können. Die ſtrebende Kraft nun mit dem Nebenbegriffe, daß es noch unbeſtimmt gelaſſen wird, in wiefern ſie zu einer beſtimmten Entwicklung und Aeußerung gelangen und alle jene Eigenſchaften in der Wirklichkeit erzeugen wird, die der urſprünglichen Anlage nach in ihr gegründet ſind, heißt Tendenz, und dies iſt der dritte Begriff zu den beiden der Qualität und Quantität. Der mittlere Begriff iſt hier die Qualität, — das ganze innere Weſen und Streben eines Dinges heißt die Tendenz — die äußere Beſtimmung, Begränzung und Beſchränkung kommt hinzu durch die gegebene Quantität, und auf dieſen beiden Theilen beruht die Qualität. — Dieſe iſt das gemeinſchaftliche Reſultat des innern Strebens, der Tendenz, und der äußern Beſchränkung oder der Quantität. Dieſe dritte Claſſe der Kategorien kann man die phyſiſche nennen.

Die aufgeſtellten drei Claſſen der Kategorien enthalten alle weſentlichen Elemente und Rubriken zu einer reellen Definition oder Charakteriſtik, der Gegenſtand derſelben ſei nun welcher er wolle. — Es iſt vorzüglich Eine Kategorie jeder Claſſe, welche auf alle Gegenſtände ohne Unterſchied anwendbar iſt. — Dieſe drei auf jede reelle Definition anwendbaren Kategorien ſind: die Conſtruction, die Form, die Tendenz. — Von jedem Gegenſtande, den man unter dieſen drei Kategorien kennt, iſt man im Stande, eine Realdefinition oder

Charakteristik zu geben, so wie hingegen jede Definition, die in einem der angegebenen Theile mangelhaft ist, keine reelle, vollständige Definition genannt werden kann.

Die Construction enthält gleichsam den mathematischen Grundriß des Gegenstandes, sowohl des innern in Rücksicht des Verhältnisses der Theile zum Ganzen, als auch des äußern, in Rücksicht des Verhältnisses des Gegenstandes zu dem großen Ganzen, wovon er etwa Theil ist.

Die Tendenz betrifft das innere Wesen des Gegenstandes. Das Wort Tendenz ist absichtlich gewählt worden, statt des Wortes Wesen, weil in dem Worte Tendenz zugleich enthalten ist der Begriff einer strebenden Kraft, als worin das innere Wesen besteht.

Die Form eines Gegenstandes enthält auch alle Modificationen desselben, denn sie ist ja das Resultat seiner ganzen innern Kraft und seiner äußern Verhältnisse.

Bei diesem Resultate, daß vorzüglich diese drei Kategorien die Elemente und Bedingungen jeder reellen Definition enthalten, bleiben wir hier stehen; denn noch zu untersuchen, warum die zwei übrigen Kategorien jeder Classe nicht so allgemein anwendbar sind, sondern nur für ihre Classe gelten, würde uns zu weit von unserm Zwecke abführen. Auch kann hier nicht das ganze System aller abstracten Begriffe aus diesen Grundbegriffen abgeleitet werden, wir müssen uns nur auf einige Anmerkungen über das Verhältniß der wichtigsten abstracten Begriffe zu diesem Systeme der Kategorien einschränken.

Erste Anmerkung.

Die abstracten Begriffe, Ursache und Wirkung sind dieselben, wie Leiden und Thun, actio et passio, nur ruhend und substantiel gedacht, Leiden und Thun hingegen in Bewegung und Thätigkeit. Leiden und Thun aber ist ein abstracter Gegensatz, der abgeleitet ist aus den Kategorien Negativ und Positiv. Leiden und Thun ist das theoretische Negative und Positive praktisch, das Gute und Böse.

Zweite Anmerkung.

Es gibt noch einige Hauptgegenstände in dem menschlichen Denken, die jedoch keineswegs in das System der Kategorien selbst gehören; dergleichen sind Raum und Zeit, welches nicht Kategorien, sondern verschiedene Formen des Anschauens sind. — Ferner Theorie und Praxis, ein höchst wichtiger Gegensatz, da sich alles Thun und Streben des Menschen in diese beiden Zweige theilen läßt. Sie gehören gleichfalls nicht in das System der Kategorien.

Einige andere abstracte Gegensätze und Begriffe, die wegen ihrer allgemeinen Anwendbarkeit eine Erwähnung verdienen, gehören nur zu den abgeleiteten. Die beiden Begriffe des Innern und Aeußern gehören mit unter die Kategorien von Form und Stoff, wiewohl man unter dem Innern nicht allemal den Stoff, sondern auch die innere strebende Kraft oder Tendenz versteht.

Es sind überhaupt unbestimmbar viele Combinationen und Modificationen dieser einfachen Grundsätze möglich, welche einzeln aufzuzählen nicht wohl thunlich wäre; so z. B. die Begriffe des Ganzen und des Theiles sind untergeordnet der Kategorie der Construction und enthalten blos die Erörterung derselben.

Wir haben drei Classen von Kategorien aufgestellt, eine mathematische, eine physische und eine ästhetische. — Nun ist noch eine vierte Classe übrig, welche zwar keine neuen Elemente für die vollständige und reelle Definition enthält, aber für die Philosophie höchst wichtig, ja man könnte wohl sagen, die wichtigste ist, so daß man sie auch wohl die philosophische Classe der Kategorien nennen dürfte.

Die Kategorien dieser Classe sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz, oder des beharrlichen Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects.

Die philosophische Classe ist ihrer Wichtigkeit wegen gleichsam eine Classe für sich, ihr Zusammenhang aber mit den vorigen ist folgender:

Zuerst müssen wir die schon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß der allgemeinste und höchste aller abstracten Unterschiede und Gegensätze der zwischen dem Objecte und Subjecte, dem Ich und dem Dinge sey. Auch findet sich in den aufgestellten drei Classen durchaus nicht der Begriff der Substanz, der doch als einer der höchsten abstracten Begriffe in der Logik überall vorausgesetzt wird. Es läßt sich aber doch der Zusammenhang dieses Begriffs mit den Kategorien der drei vorigen Classen leicht aufweisen. — Die Qualitäten, die Formen, die wir wahrnehmen an den Gegenständen außer uns, müssen doch irgendwo ein ruhendes Substrat haben, sonst würde uns alles verschwinden, alles sich in unsern Anschauungen verwirren.

Jene ruhende Unterlage nun, die wir den veränderlichen Erscheinungen zum Grunde legen, ohne jetzt noch unterscheiden zu wollen, ob auch wirklich etwas beharrliches zum Grunde liegt, oder ob wir dieses nur voraussetzen und hinzudenken, ist eben der Begriff des Dings, der Substanz, und dieses ist die ursprüngliche wahre Bedeutung des Begriffs.

Die Kategorien der ersten drei Classen betreffen also die reelle Definition des Objects oder der äußern Erscheinungen. Zu dem Begriffe des Objects gehören aber nothwendig noch zwei hinzu; 1) der Begriff der ruhenden, beharrlichen Unterlage der veränderlichen Erscheinungen; 2) der Begriff des Ichs, welches die Erscheinungen auffaßt, anschaut, denkt und begreift. Das Object wird so genannt in Rücksicht des anschauenden, begreifenden Ichs, welches in dieser Rücksicht Subject heißt. Bezieht man aber das Object auf den Begriff der Realität, so ist dasselbe nur ein Phänomen, eine Erscheinung: τὸ φαινόμενον. — Das Erscheinende ist entgegengesetzt dem Seyn: ὄν. — In Beziehung auf den Begriff der Substanz sind alle Beziehungen des Objects nur accidentia und praedicata. Alle Bestimmungen des Objects können wechseln, aber jener unsichtbare Grund, der die beharrliche Unterlage der wechselnden Erscheinungen ausmacht, bleibt stäts derselbe, und alle Bestimmungen des Objects werden auf diese beharrliche Substanz bezogen.

Daraus folgt nun aber gar nicht, daß diese Substanz etwas reelles sey, sondern es folgt daraus nur, daß es ein Wesen des menschlichen Bewußtseyns gebe: gar keine Erscheinungen, ohne die Voraussetzung einer solchen Substanz oder bedarflichen Unterlage, eines solchen Dinges an sich wahrnehmen und denken zu können.

So viel bleibt denn doch immer klar, daß die Substanz nur von uns selbst vorausgesetzt wird, indem wir sie nie wahrnehmen noch begreifen können. Was wir wahrnehmen, sind immer nur Erscheinungen, Eigenschaften, Aeußerungen der Substanz, nicht aber sie selbst.

Sie bleibt also eine Hypothese, eine Fiction, wovon wenigstens zweifelhaft ist, ob sie Realität und wissenschaftliche Gültigkeit habe; wahrgenommen kann sie einmal unmittelbar nicht werden; ob aber vielleicht auf einem andern Wege, durch den reinen Verstand oder die reine Vernunft, sich von ihr Erkenntniß und Gewißheit erhalten lasse, soll sich in der Folge zeigen.

Die drei philosophischen Kategorien beziehen sich auf die Realität, oder das Verhältniß dieser Kategorien zur Realität: sie sind so wichtig, daß auf diesem Puncte die Grundverschiedenheit der entgegengesetztesten philosophischen Systeme beruht.

Zwar kann darüber kein Streit statt finden, daß das Object nur eine Erscheinung sey und keine vollkommene wahre Realität, wie denn alle gründliche Philosophen darin übereinstimmen, daß in den Erscheinungen wahres und falsches, Realität und leerer Schein gemischt seyen. —

Schwieriger aber ist das Verhältniß der Substanz und des Ichs oder des Geistes zur Realität zu bestimmen. Ueber diesen Punkt weichen die Meinungen der Meisten von einander ab. Hier erheben sich die größten Widersprüche, offenbart sich die entschiedenste Differenz, die es auf dem Gebiete der Philosophie gibt.

Diejenige Philosophie, welche einzig und allein der Substanz alle Realität beilegt, wird eben deswegen Realismus

ausschließend benannt, weil sie nur die Substanz, als das Eine wahre Reelle, das ens realissimum anerkennt, außer diesem aber nichts bestehen läßt, daher denn dieses für Religion und Moralität so gefährliche System auch Pantheismus heißt, weil nach seiner Lehre das ens realissimum Eins und Alles, Natur und Gottheit zugleich ist, und nirgend ein Unterschied statt findet. — Auch Spinozismus nennt man diese Ansicht nach Spinoza, der sie vor allen andern am scharfsinnigsten durchgeführt und mit wahrhaft wissenschaftlicher Consequenz und Strenge begründet und vollendet hat. Sie hat in der neuern Zeit viele und bedeutende Anhänger gefunden.

Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns durchaus verwirft und nichts für Real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche geistige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird Idealismus genannt, das einzige philosophische System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Ungeachtet der Streit zwischen diesen beiden Ansichten, der wahrhaft moralischen und religiösen, und jener die Religion und Moral gleich sehr anfeindenden und zerstörenden, der einzige Inhalt aller höhern philosophischen Untersuchung seyn muß, so halten wir es doch unserm Zwecke gemäß, schon hier auf den Kampf dieser zwei entgegengesetzten Prinzipien aufmerksam zu machen; die Unhaltbarkeit und Nichtigkeit des Begriffes der Substanz und mithin auch des auf ihn begründeten Realismus wird in der Folge der Untersuchung genauer erörtert werden.

Schlußanmerkung.

Man hat in der alten Logik bei den Scholastikern und selbst bei den Griechen, namentlich den Stoikern, oft und mannichfaltig gestritten, welchen Begriff man im Grade der Abstraction den höhern und höchsten nennen solle, ob entweder der Begriff des Dings, oder des Etwas, ob ens oder quid das summum genus sey. Ens ist die Substanz, quid ist die Erscheinung. 1) Beide Begriffe gehören also

zusammen und unter die nämliche Anordnung. Der Begriff des Etwas ist in soweit der höchste unter den drei philosophischen Kategorien, als er der mittlere ist. Insofern aber dieser Begriff derjenige ist, welcher die vollkommenste Realität hat, nimmt er die erste höchste Stelle ein, keineswegs der Nichtbegriff des ens, der beharrlichen Substanz, des Dinges. g)

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.

Die gesammten Kategorien sind hergeleitet worden aus dem aufgestellten Grundsatze des organischen Zusammenhangs aller Dinge. Dieser Begriff des organischen Zusammenhangs war selbst aber wieder abgeleitet worden aus den beiden Ideen des Unendlichen: der Fülle und der Einheit, den Urquellen aller menschlichen Begriffe.

Es sind aber die Kategorien der drei ersten Classen allesammt nichts anders, als die Fächer für alle möglichen Bestimmungen des Objects oder der Erscheinung. Das Object hingegen, die Erscheinung, das Ding im gemeinen Sprachgebrauche, ist aber ja doch beschränkt und endlich; wie kann man sich denn nun denken, daß die aus dem Unendlichen abgeleiteten Kategorien darauf anwendbar sind?

Anmerk. Im strengen, philosophischen Sprachgebrauche wird die Substanz nur im Ding oder ens bestimmt.

Das Unendliche und das Endliche scheint durch eine ungeheure Kluft getrennt und geschieden, woher käme denn da irgend ein Zusammenhang, eine Verbindung, ein Uebergang von dem einen zum andern? Dieses ist die große Frage, das schwierigste Problem nicht nur der Ontologie, sondern der gesammten Philosophie. Die Streitigkeiten und Widersprüche

der bedeutendsten philosophischen Systeme drehen sich hauptsächlich um diesen Punkt herum, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen, ein vermittelndes Princip zwischen diesen so ganz verschiedenen und getrennten Welten aufzufinden.

So weit umfassend und verwickelt diese Streitfrage auch immer seyn mag, so sehr sie der sorgfältigsten Untersuchung und Prüfung bedarf, und daher erst in dem ganzen Systeme der höhern Philosophie vollkommen klar gemacht werden kann, so soll sie doch eben ihrer großen Wichtigkeit wegen schon in den Anfangsgründen nicht mit Stillschweigen übergangen, sondern vielmehr der Versuch gemacht werden, eine befriedigende Auflösung des Problems zu geben. Die mannigfaltigen Streitpunkte aber, die aus ihm sich entwickeln, die vielen merkwürdigen Untersuchungen, die mit ihm in Verbindung stehen, dürfen in unsere jetzige Untersuchung nicht hineingezogen werden, sondern bleiben dem eigenen weiter fortgesetzten philosophischen Studium überlassen. Wir gehen nun zur Beantwortung der Streitfrage selbst über.

Zwischen einem unendlichen und endlichen Seyn ist gar keine Verbindung möglich, noch auch ein Uebergang von dem einen zum andern, eine Verwandlung des einen in das andere denkbar. Diese Unmöglichkeit einer Gemeinschaft zwischen dem endlichen und unendlichen Seyn hat grade die uralte Streitigkeit in dem Gebiete der Philosophie und die Widersprüche so entgegengesetzter Systeme veranlaßt.

Verbinden und vereinigen läßt sich beides nicht. — Der Philosophie also, die nur das Prinzip eines beharrlichen unveränderlichen Seyns anerkennt, bleibt nichts übrig, als sich für das eine oder das andere zu erklären, dann aber das entgegengesetzte ganz zu verwerfen.

Dadurch entstehen zwei große Partheien in der philosophischen Welt.

1. Die Empiriker, welche das endliche Seyn als das zuverläßigste und gewisseste allein für real anerkennen, das unendliche Seyn hingegen gänzlich läugnen, oder doch als durch-

aus zweifelhaft an seinen Ort gestellt seyn lassen und behaupten, daß das unendliche Seyn, wenn es auch vorhanden wäre, von dem Menschen, der blos auf das endliche beschränkt sey, doch durchaus nicht erkannt werden könne; diesen stehen entgegen:

2. Die Intellectualphilosophen, welche nur in dem unendlichen Seyn die einzig wahre vollkommene Realität finden, alle endlichen und einzelnen Dinge hingegen für nichts anders ansehen, als für vorübergehenden, wechselnden, leeren Schein, der streng genommen durchaus nichtig sey; daher sie denn auch behaupten, daß die Sinnenerkenntniß und Erfahrung durchaus keine Wahrheit enthalte, diese sei einzig und allein in dem Inhalte aller Realität, dem unendlichen Seyn, zu suchen und könne nur von dem reinen Verstande aufgefaßt werden.

Auf dem Standpunkte des Seyns der Substanz kann dieser Streit gar nicht ausgeglichen und entschieden werden, beide Ansichten haben hier wegen der gänzlichen Unauflösbarkeit des Problems völlig gleiche Rechte. Auch ist die Gültigkeit von beiden gleich zweideutig und beschränkt, denn wenn der Empiriemus für das praktische Leben brauchbarer scheint, als das entgegenstehende System, welches alle Erfahrung als höchst trügerisch, inhaltsleer und nichtig verwirft, so ist er selbst hingegen mit der Moral und Religion durchaus unverträglich und unvereinbar, indem er das Grundprinzip, worauf diese einzig und allein beruhen, die Idee des Unendlichen, leugnet und umstößt.

Von dieser Seite hat die intellectuelle Philosophie einen unbestreitbaren Vorzug, welche den Menschen aus der niedern Sphäre der Endlichkeit zu dem höchsten unendlichen Wesen erheben will. Nur insofern sie auf jenen verkehrten Begriff der Substanz sich gründet, ist sie mit mancherlei Irrthümern verbunden, und führt bei consequenten Denkern nothwendig zum Pantheismus. Wir kennen aber jetzt auf die eigentlich entscheidende Frage, ob denn der Begriff der Substanz hier mit Recht gebraucht werde, oder ob dieser Begriff, der nun freilich allen Erscheinungen zum Grunde liege, nicht

blos eine subjective Eigenheit unserer besondern Geistesform sey.

Daß wir ihn nicht von außen her empfangen, indem wir die innere Substanz der Dinge nicht unmittelbar zu ergreifen und aufzufassen vermögen, sondern immer nur einzelne Erscheinungen und Aeußerungen von ihr, ist schon früher bemerkt worden.

Auf welchem Wege sollen wir denn nun das schwierige Problem des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen zu lösen im Stande seyn?

Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seyn, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg, und es zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grade und dem Maaße nach verschieden seyen.

Ein werdendes Unendliche ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in ihm eine ewig bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Thätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche, innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält. —

Wir haben damit gar nichts wunderbares und unbegreifliches behauptet, sondern nur das Resultat der Erfahrung selbst, das bei der Betrachtung der innern und äußern Eigenschaften eines organischen Wesens sich aufdrängt, in einer höhern philosophischen Bedeutung aufgefaßt. Denn das wird doch leicht ein Jeder eingestehen müssen, daß kein Naturforscher die große innere Mannigfaltigkeit, auch der kleinsten Pflanzen, auch des kleinsten Thierchens, vollkommen darzustellen vermöge. Wir gehen mit unsrer Annahme nun weiter und behaupten, daß alles in dem unendlichen Weltall organisirt und belebt sey, überall die eine unendliche Kraft und Thätigkeit sich offenbare, daß auch das äußerlich beschränkte Wesen von demselben Prinzip des Lebens durchdrungen werde, und nur in einem niedern

oder höhern Grade, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in sich fasse.

Nur auf diesem Wege kann durch Entfernung des Begriffes der Substanz und die Annahme einer unendlichen Thätigkeit, eines immer höher steigenden, immer mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden, ewigen Fortschreitens und Werdens der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem gehoben und der Streit geschlichtet werden. Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein ruhendes, unveränderliches, statuiren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Thätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.

Die wahre Bedeutung dieser Behauptung läßt sich noch auf eine andere Weise klar und deutlich machen.

Kant hat sich viele Mühe gegeben, das subjective in unsern Vorstellungen, nämlich dasjenige, was nicht von den Gegenständen selbst, sondern von der Eigenthümlichkeit unserer Geistesformen herrührt, aufzufinden und abzusondern. Als solche blos aus der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens entspringende subjective Formen sah er nun den Raum und die Zeit, den Begriff der Einheit und den Begriff des Unendlichen an. Ein höchst seltsames und der Natur des Menschen widersprechendes System, welches im Falle, daß es wirklich und wahrhaft erwiesen und gegründet wäre, nicht nur die höhere Erkenntniß des Unendlichen, sondern auch alle Gewißheit und Erkenntniß überhaupt aufheben würde: wie denn auch in der That Kant's theoretische Philosophie ganz skeptisch ist, und er nur in der praktischen wieder zur Gewißheit und Ueberzeugung zurückführt.

Grade nun wie Kant Zeit und Raum, Einheit und Unendlichkeit als blos subjective, nur dem menschlichen Vorstellungsvermögen eigenthümliche Anschauungsformen und Begriffe mit Unrecht ansieht, so wird hier behauptet, der Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dings sei das subjective, blos aus unserer individuellen Vorstellungs- und Denkform herrührende;

dieſer Begriff aber ſey ein nicht allein dem Menſchen eigenthümlicher, und aus der irdiſchen Beſchränkung natürlich entſpringender, ſondern allen an Körper gefeſſelten Geiſtern einwohnender, unvermeidlicher Wahnbegriff. Unvermeidlich, nothwendig und allgemein iſt dieſer Begriff, wenn er wirlich abhängt von unſrer beſondern Lage in der Welt, von der Verbindung des geiſtigen Wahnes in uns mit einem Körper, daher er denn auch in dem Syſtem unſeres Vorſtellungsvermögens ſo tief eingewurzelt, ſo allgemein verbreitet und vorherrſchend iſt, und unter den mannigfaltigſten Formen und Geſtalten immer wieder zurückkehrt. Ein Wahnbegriff iſt er aber dennoch ohngeachtet ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die unter ſolchen Umſtänden nichts entſcheiden können für ſeine Gültigkeit. Er iſt demnach ein höchſt irriger und falſcher Begriff, eben weil er nur aus der eigenthümlichen Unvollkommenheit und Beſchränktheit unſerer irdiſchen Natur herrührt, und auf einer Täuſchung beruht, und einzig auf dem niedern Standpunkte, den wir in der Welt einnehmen, möglich iſt, und hier auch einem nothwendigen Bedürfniſſe entſpricht.

Wenn nun gleich der Begriff der (beharrlichen) Subſtanz für die theoretiſche Anſicht und Erkenntniß gar keine Wahrheit und Realität enthält, ſo kann ihm eine vollkommene praktiſche Gültigkeit und Brauchbarkeit für den Standpunkt des wirklichen Lebens nicht abgeſprochen werden. Dieſe iſt ſchon dadurch hinlänglich begründet, daß es ein ganz allgemeines und nothwendiges Vorurtheil iſt, welches aus der beſondern Form, die unſere geiſtige Thätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Körper erhält, ſich natürlich entwickelt; welches aber in der Philoſophie die gefährlichſten Irrthümer veranlaſſen kann, weil es der objectiven Erkenntniß immer eine ſubjective Zuthat beimiſcht.

Der eigentliche Urſprung aber und die für uns ſubjectiv geltende Nothwendigkeit des Begriffs der Subſtanz könnte nur dadurch vollkommen deutlich und begreiflich gemacht werden, daß man zeigte, wie der freie unendliche Geiſt, in irdiſche Beſchränkung gefallen, durch körperliches, materielles Seyn überall umfangen und gefeſſelt worden ſey, eine Unterſuchung, welche

allein der höhern Philoſophie aufbewahrt bleibt, die das Entſtehen aller Dinge aus ihrer erſten Urquelle aufzuzeigen hat. Wir begnügen uns blos mit dem aus den vorhergehenden Bemerkungen ſattſam einleuchtenden Reſultate, daß der Begriff der Subſtanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns theoretiſch ganz verworfen werden muß, und nur für das praktiſche Leben vollkommene Gültigkeit behaupte.

Anmerk. Man könnte hier vielleicht mit Grund einwenden, wie denn dem theoretiſch durchaus Falſchen praktiſche Gültigkeit zugeſprochen werden könne? Dieſer Einwurf iſt hier nicht befriedigend zu löſen, denn eine Entwicklung des ganzen Verhältniſſes zwiſchen Theorie und Praxis, ſo wie die eigenthümliche Verſchiedenheit dieſer beiden Arten von Anſicht, kann nur in dem Gebiete der höhern Philoſophie gefunden werden. Einige vorläufige Beantwortung dieſer Frage mag indeſſen durch folgendes Gleichniß gegeben werden. Wir ſagen im gemeinen Leben: die Sonne geht auf und unter, wir ſetzen voraus, die Sonne gehe um die Erde herum, und viele von den Geſchäften, die ſich nach dem Laufe der Sonne richten, wie z. B. der Ackerbau, leiden gar nicht unter dieſer falſchen Vorausſetzung, wie denn überhaupt zur Erreichung praktiſcher Anſichten und Zwecke ein allgemeiner oder allgemein geltender Anſchein oft eben ſo gut hinreicht, als die Wahrheit ſelbſt. —

Noch eine allgemeine Anmerkung finden wir hier am Schluſſe dieſer Unterſuchung nicht an unrechter Stelle. Der Begriff der Subſtanz, des beharrlichen Dings hängt genau zuſammen mit dem logiſchen und metaphyſiſchen Grundſatze des Widerſpruchs. Der Grundſatz des Widerſpruchs iſt nur der negative Ausdruck von dem Satze der Identität oder Einerleiheit, d. h. des beharrlichen Daſeyns; dieſes iſt ja aber gerade der Begriff der Subſtanz, wie wir ihn aufgeſtellt haben; daher gilt denn auch, wie wir dies ſchon früher auf eine andere Weiſe gezeigt haben, von dem Satze des Widerſpruchs daſſelbe, was von dem Begriffe der Subſtanz iſt behauptet werden,

nämlich eine vollkommene theoretiſche Unbrauchbarkeit und eine blos praktiſche Gültigkeit. Dieſe erſtreckt ſich dann über das ganze Gebiet des praktiſchen Lebens und Wiſſens, zu dem in dem weiteſten Umfange auch die Mathematik gehört.

In dem letzten Kapitel dieſes zweiten Hauptſtücks wollen wir uns nun mit der Anwendung der aufgeſtellten Lehre von dem Verhältniſſe des Endlichen zu dem Unendlichen beſchäftigen.

Von den genetiſchen Geſetzen.

Genetiſch werden dieſe Geſetze darum genannt, weil es ja überhaupt nichts als ein unendliches Werden gibt, nirgend ein todtes, beharrliches Daſeyn, ſondern überall eine freie, lebendig wirkende Kraft und Thätigkeit angenommen werden muß. Aus der Betrachtung über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen war ja dieſes Reſultat hervorgegangen, daß es überhaupt gar nichts ſchlechthin Unthätiges und Beharrliches gebe und geben könne, ſondern daß alles thätig, lebendig und in Bewegung und ſtetem Werden ſey und wirke.

Die genetiſchen Geſetze enthalten die Reſultate der aufgeſtellten Grundbegriffe und Grundſätze für die Ontologie oder die Lehre von dem Daſeyn überhaupt, weswegen auch dieſes Hauptſtück der Ontologie mit dieſer Lehre beſchloſſen wird. Allein an die Stelle des Daſeyns im ſtrengern Verſtande, d. h. an die Stelle des beharrlichen, ruhenden, unveränderlichen Seyns tritt hier der Begriff der Freiheit und der Thätigkeit und des ewigen Werdens. Daher heißen auch die Grundſätze, wovon hier die Rede iſt, nicht ontologiſche, ſondern genetiſche. Die Behauptung, daß alle allgemeinen Geſetze des Daſeyns keine ontologiſche, ſondern genetiſche ſeyen, ſteht in Verbindung mit der früher vorgetra-

genen Behauptung, daß alle Erkenntniß der Form nach genetisch seyn müsse, und daher auch nur durch die eigentlich genetischen Definitionen eine wirklich und wahrhaft philosophische Erklärung und Einsicht gewonnen werden könne. Genetische Definitionen sind nämlich solche, die nicht blos sagen, was ein Ding sey, sondern die auch sein erstes Entstehen, seine allmälige Entwicklung erklären, und also das Werden des Gegenstandes und seine Thätigkeit in allen ihren Formen und Gestalten darstellen.

Es versteht sich übrigens, daß hier nur die allerallgemeinsten Gesetze des Daseyns aufgestellt werden, weil nur diese in die Ontologie gehören, nicht aber die physikalischen Naturgesetze, die viel zu speciell sind. Man kann es übrigens als ein Kennzeichen der wahren ontologischen oder allgemeinen Daseynsgesetze ansehen, daß dieselben eben sowohl auf den Geist und das Bewußtseyn anwendbar seyn müssen, wie auf die materielle körperliche Natur. Ein Gesetz, welches blos physikalisch wäre, würde ungeachtet der größten Allgemeinheit in seiner Sphäre eben so wenig ein ontologisches genannt zu werden verdienen, als ein andres Gesetz, das etwa blos psychologisch für den Geist und das Bewußtseyn geltend wäre, nicht aber für Körper und Materie auf jenen Namen Anspruch machen könnte.

Auf diese allgemeinen ontologischen Daseynsgesetze werden wir also unsere Untersuchung einschränken und selbst unter ihnen nur die wichtigsten auswählen, um nicht durch eine allzuweit gehende Entwicklung die Aufmerksamkeit zu sehr von dem Hauptpunkte zu entfernen, und uns am Ende ganz in einzelne zu verlieren. — Von allem ist hier wohl zu bemerken, daß unserer Ansicht gemäß die totale Verschiedenheit zwischen Endlichem und Unendlichem, die für den gemeinen Verstand statt findet, ganz wegfällt, daß beide nicht wesentlich, sondern blos dem Grade nach verschieden sind. Das Endliche und Unendliche verhalten sich zu einander, wie der Theil und das Ganze, aber nicht etwa, wie der Theil und das Ganze in einem blos äußerlich verbundenen, mechanisch zusammengesetzten Dinge, sondern wie in einem lebendigen organi-

ſchen Weſen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für ſich iſt.

Die Geſetze des Werdens überhaupt gehen hervor aus der Unmöglichkeit einer abſoluten Ruhe und Beharrlichkeit, und der Nothwendigkeit einer ewigen Bewegung und Thätigkeit. Das erſte allgemeine Daſeynsgeſetz nun betrifft das Ganze, auch dasjenige Weſen, was in und für ſich ſelber beſteht und vollendet iſt. Iſt dieſes Weſen nun eine lebendige Thätigkeit und Kraft, die nicht ruhig und unthätig in ſich verharren kann, ſondern ihrer Natur gemäß ſich ſtets bewegen und verändern muß, ſo wird gemäß dem allgemeinen Geſetze des Werdens eine ſolche Thätigkeit und Kraft von ihrem erſten Keime und Anfange an ſich entwickeln, ausdehnen, verändern, wechſeln und ſteigen, ſo lange dies nur immer geſchehen kann. Iſt aber endlich die Möglichkeit des Wachſens und Steigens erſchöpft, hat die Kraft der Entwicklung und Ausdehnung einen äußerſten Grad erreicht, über den ſie nicht hinaus zu gehen vermag, ſo bleibt alsdann nichts mehr übrig, als daß ein ſolches Weſen, inſofern es in ſich geſchloſſen und vollendet iſt, und nicht in ein anderes übergehen kann, in ſeinen eigenen Anfang und Urſprung zurückkehre. Nun muß man aber nicht glauben, daß der Zuſtand nach dieſer Rückkehr gleich ſey dem des erſten Anfangs und Urſprungs, weil ja doch unmöglich anzunehmen iſt, daß die Thätigkeit und Kraft während der ganzen Entwicklung nicht beträchtlich verändert und modificirt worden ſey, vielmehr aus offenbar einleuchtenden und nothwendigen Gründen zugegeben werden muß, daß ſie durch die verſchiedenen Formen der Entwicklung und Bildung, die ſie durchlief, äußerſt vermehrt und bereichert zurückkehre, und das organiſche Weſen, wenn es nun noch einmal von dem nämlichen Punkte ausgeht, bei dieſem zweiten Anfange in einem weit gebildetern, reichern, mannigfaltigern Zuſtande unter einer von der erſten urſprünglichen gar ſehr verſchiedenen Form und Geſtalt erſcheinen müſſe.

Dieſes ontologiſche Geſetz des Werdens, welches ſich bezieht auf die Thätigkeit und Entwicklung der Weſen, inſofern dieſe ein für ſich beſtehendes Ganze ausmachen, kann das

Geſetz des ewigen Kreislaufes genannt werden. Es gilt für den himmliſchen Körper eben ſo gut, wie für den kleinſten organiſirten Atom; für die einzelnen Gedanken der einzelnen Geiſter, wie für die Entwicklung ganzer Nationen, Geſchlechter und Zeitalter.

Nur bemerke man hier wohl, daß das Geſetz des ewigen Kreislaufes durchaus nicht ſo zu faſſen iſt, als wenn die Weſen am Ende ihrer Entwicklung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem ſie ausgingen, welches dann ein ewiges Stillſtehen aller Bildung zur Folge hätte, indem dieſe nun über einen gewiſſen Grad der Bildung nicht heraufſteigen kann, und nur immer wieder in den erſten urſprünglichen Zuſtand wieder zurückfalle. Es iſt im Gegentheile bemerkt worden, daß in der vorhergegangenen Entwicklung die Kraft und Thätigkeit beträchtlich gewachſen und geſtiegen ſey, ſich auf die mannigfaltigſte Weiſe verändert und modificirt, vermehrt und bereichert habe, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüſtet jetzt alſo unter andern Formen und Geſtalten ihren Kreislauf zum zweitenmale beginnen, in dieſem dann aber auch einen weit höhern Grad von Bildung und Erreichung nothwendig erreichen müſſe. — Somit wäre dann mit dieſem Kreislaufe eine ewig fortſchreitende, immer höher ſteigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden.

Das zweite allgemeine Daſeynsgeſetz bezieht ſich auf diejenigen Weſen, welche ſelbſt kein für ſich beſtehendes Ganzes, ſondern nur Theile eines Ganzen ſind. Die Theilung und Trennung der Weſen ſetzt immer einen Gegenſatz voraus, dem Theilweſen ſteht immer ein anderes entgegengeſetztes gegenüber. Hier bringt nun die Unmöglichkeit einer abſoluten Ruhe und die Nothwendigkeit der Bewegung ein andres ontologiſches Geſetz, als das zuerſt angegebene, hervor. —

Auch die den Theilweſen inwohnende Thätigkeit wird nicht ruhig in ſich verharren, ſondern ſich zu äußern und zu entwickeln ſtreben, ſie wird ſich bewegen, verändern, wachſen und ſteigen, ſo weit es die innere Kraft und die äußere Beſchränkung nur immer geſtatten. Hat ſie nun innerhalb der ge-

gebenen Schranken ihr äußerſtes erreicht, kann aber bei dieſer nicht ſtille ſtehen, ſondern wird durch das ihr inwohnende Princip zu ewiger Bewegung fortgeriſſen, ſo wird hier jenes Geſetz der Rückkehr in den Anfang nicht eintreffen, weil es nur für jene Weſen gilt, die ein für ſich beſtehendes, in ſich vollendetes Ganze ſind. Die Theilweſen aber, inſofern ihnen als Stücken und Theilen eines größern Ganzen kein für ſich ſelbſt beſtehendes, in ſich beſchloſſenes, vollſtändiges Daſeyn zugeſchrieben werden kann, haben ſie auch keinen Anfang und Urſprung für ſich allein, ſondern der erſte Grund und Keim ihres Entſtehens muß gleichfalls in jenem Ganzen geſucht werden, in dem ſie als Theile und Glieder enthalten ſind. —

Was wird denn nun hier die Thätigkeit beginnen, die in ihrer Entwicklung den äußerſten Grad erreicht hat, und nun weder ruhig beharren, noch in ſich ſelbſt und ihren Anfang zurückkehren kann?

Hat die Thätigkeit eines Theilweſens ihre äußerſte Gränze erreicht, und findet ſie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwicklung, ſo bleibt ihr nichts anders übrig, als in das Gegentheil überzuſpringen. Daher ſehen wir auch oftmals bei einer einſeitigen Richtung eine Kraft oder Thätigkeit ein äußerſtes erreichen, und dann plötzlich auf die entgegengeſetzte Seite, wie vom Leben zum Tode (oder umgekehrt) übergehen, und nun der entgegengeſetzten Richtung folgen.

Dieſes zweite Geſetz wirkt eben ſo allgemein wie das erſte, nur daß durch dieſes mehr die ſtille, allmälige, harmoniſch fortſchreitende Entwicklung und Bildung der Natur und des Geiſtes begründet wird; in dem zweiten hingegen die Quelle jener großen Revolutionen zu ſuchen iſt, die mit überraſchender, allerſchütternder Gewalt dem Entwicklungsgange der phyſiſchen und moraliſchen Welt einen plötzlichen Umſchwung geben, die urſprüngliche Geſtalt der Dinge von Grund aus umkehren und verwandeln, und ganz neue Formen und Zeiten herbeiführen. — Begebenheiten dieſer Art zeigt uns die tägliche Erfahrung ſowohl als die Geſchichte im kleinen wie in großen; im Reiche der

Natur sowohl wie im Reiche der Wissenschaft und Kunst, in politischen und religiösen Verfassungen, im menschlichen Körper, wie im geistigen Bewußtseyn. Kurz dieses Daseynsgesetz gilt für die innere und äußere Welt, überall wo einzelne Thätigkeiten oder einseitige Richtungen sich offenbaren. —

Im menschlichen Körper sind Krankheiten und ihre schnellen Uebergänge und Veränderungen hieher zu rechnen.

Die allgemeinen Daseynsgesetze, so wie überhaupt alle Grundbegriffe und Grundsätze des Denkens sind hergeleitet werden aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, als Urquellen aller Wesen, Erscheinungen und Begriffe, als höchster allgemeiner Normen, so wie des letzten Endzieles alles Strebens, Denkens und Thuns.

Auf diese nun beziehen sich besonders noch zwei genetische Gesetze, die gleichfalls allgemeinste Gültigkeit für die Körper sowohl als für die Geisterwelt haben — das Gesetz nämlich der Anziehung des Gleichartigen, und das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. Den Ursprung dieser Gesetze aus jenen beiden Ideen wollen wir näher erörtern.

Man denke sich, daß ein in der Ausdehnung unendliches, mit sich selbst durchaus einiges gleichartiges Wesen, welches durch innern Zwiespalt oder äußere Störung aber in sich selbst entzweit, getrennt und getheilt worden sey, so werden die abgesonderten Theile dieses zerspaltenen Ganzen, vermöge des nothwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit, sich wieder zu verbinden, zu vereinigen, den Zwiespalt und die Trennung aufzuheben suchen; aus diesem Streben nun entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen. — Es ist dieses, obgleich ein allgemeines, dennoch ein abgeleitetes Daseynsgesetz, weil darin vorausgesetzt wird eine vorhergegangene Trennung und Störung des gleichartigen Wesens. Wäre dieses immer in sich einig und verbunden geblieben, so würde keine Anziehung und Wiedervereinigung nöthig seyn.

Auch ist es schon ein mehr zusammengesetztes Gesetz, indem die Anziehung des Gleichartigen mit der Abstoßung des

Ungleichartigen nothwendig verbunden, oder ein und daſſelbe iſt, nur in poſitiver oder negativer Hinſicht betrachtet.

Man glaube aber ja nicht, daß hier blos von der phyſiſchen Attractions- und Repulſionskraft die Rede ſey; freilich iſt auch dieſe unter jenen genetiſchen Geſetzen mit einbegriffen und daraus hergeleitet, aber das Geſetz ſelbſt iſt viel allgemeiner, pſychologiſch eben ſo gültig wie phyſikaliſch.

Das vierte genetiſche Geſetz endlich bezieht ſich auf die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, als die zweite Quelle aller Dinge, Erſcheinungen und Begriffe.

So wie den getheilten und getrennten Weſen des großen Weltganzen nothwendig zukommt das Streben, in ihre urſprüngliche Einheit wieder zurückzukehren, ſo muß auf gleiche Weiſe ihnen beigelegt werden ein Streben, ſich zur höchſten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln.

Aus dieſem Streben geht hervor das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.

Wie das dritte Geſetz in der phyſikaliſchen Welt vorzüglich die Elemente und die elementariſche Thätigkeit betrifft, ſo geht das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen auf die organiſche Bildung in der Körperwelt. Ein Weſen iſt um ſo mannigfaltiger, je umfaſſender es iſt, je mehr verſchiedene ungleichartige Theile es in ſich aufnehmen und vereinigen kann.

Das Streben nach Fülle und Mannigfaltigkeit iſt alſo identiſch mit dem Streben, jede mit dem Grundcharakter eines Weſens nur immer vereinbare, höchſt mögliche Summe von Verſchiedenheit ſich anzueignen. Freilich darf dieſe Ungleichartigkeit, die ein Weſen in ſich aufzunehmen ſtrebt, nicht abſolut ſeyn, weil in dieſem Falle ja keine Vereinigung möglich wäre, ſondern es muß eine Ungleichartigkeit in der Gleichartigkeit ſelbſt ſeyn, ungleiche Species in demſelben Genus; ſo wie in der Natur die Geſchlechter ſich entgegengeſetzt ſind, und ſich doch zu verbinden ſuchen, aber nur in derſelben Gattung. Dieſes Ungleichartige im Gleichartigen könnte man das Verwandte nennen und ſonach müßte das Geſetz heißen: das Geſetz der Verknüpfung des Verwandten oder Ungleichartigen.

Ferner heißt es in diesem Gesetze nicht Anziehung, sondern Verknüpfung. Denn wenn es in dem Weltall nichts als Anziehung gäbe, so würde ja alles in Eins sich auflösen und zusammenfließen und alle Mannigfaltigkeit wegfallen.

So wie also die Ungleichartigkeit, von der in diesem Gesetze die Rede ist, nicht blos eine einfache, schlechthin ungleiche Ungleichartigkeit seyn soll, sondern eine ungleichartige im Gleichartigen, so soll auch die Vereinigung zwischen diesen verwandten Wesen nicht eine einfache, unbedingte Verbindung und Verschmelzung, sondern eine bedingte seyn; d. h. eine bloße Verknüpfung, wo die beiden sich verbundenen Wesen nicht absolut in Eins zusammenfließen, sondern auch in der engsten Verbindung noch abgesondert existiren.

Auf dieser Verknüpfung des ungleichartigen Verwandten ruht in der Körperwelt: Leben — Erhaltung — Fortpflanzung — Wachsthum — und Bildung aller organischen Wesen.

Allgemeine Schlußanmerkung zum ersten und zweiten Hauptstücke.

Man unterscheidet gewöhnlich die Vorstellungen in Anschauungen, Begriffe und Ideen. Davon ist zwar schon im ersten Hauptstücke gehandelt worden, allein erst jetzt nach der aufgestellten Lehre von den Kategorien läßt sich ein vollständiges Resultat über diese ganze Eintheilung festsetzen.—

Das Verhältniß der Anschauung zu den Begriffen ist dadurch erklärt worden, daß man zu beweisen suchte, wie alle Vorstellungen zu Begriffen erhoben und ausgebildet werden können, daß also Anschauungen von Begriffen nicht wesentlich verschieden, sondern nur unreife, unentwickelte, ungebildete Begriffe sind.

Das Verhältniß aber der Begriffe und Ideen kann erst jetzt fortgesetzt werden. Es findet hier fast eben dasselbe statt, wie in dem Verhältniß der Anschauungen zu den Begriffen. Alle Begriffe müssen abgeleitet seyn aus den Ideen, und auch auf diese sich wieder zurückführen lassen; so wie also alle Anschauungen zu Begriffen gebildet werden sollen, so sollen auch

Univ. Bibl. München

alle Begriffe aus den Ideen hergeleitet und zu dieſen zurückgeführt und erhoben werden.

Es iſt ſchon gezeigt worden, wie ſelbſt die abſtracten Begriffe aus den Ideen herkommen. Nun kann man freilich dieſe abſtracten Begriffe denken, ohne eben dieſe Herleitung aus den Ideen mitzudenken, und ſo ſind dann freilich im menſchlichen Denken Begriffe möglich, die nicht Ideen ſind. Allein denkt man ſich die Begriffe in vollſtändigem Zuſammenhange, ſo zeigt ſich ihre Herleitung aus den Ideen und ſie ſelbſt erſcheinen nur als abgeleitete Ideen. Nach dieſer gründlich umfaſſenden vollſtändigen Anſicht werden alſo die Begriffe in Ideen verwandelt, oder ſollen doch darin umgeſchaffen werden. —

Sind nun auf dieſe Weiſe alle Begriffe des Menſchen in Ideen umgebildet, ſo iſt die Menge der Ideen unbeſtimmbar. Dieſes ſtreitet aber keineswegs mit der frühern Annahme, daß es nur zwei Ideen gebe; denn dieſe beiden bleiben denn doch die Urquellen aller Begriffe, alle werden aus ihnen hergeleitet und eben durch dieſe Herleitung und Beziehung erſt zu Ideen erhoben. —

Drittes Hauptſtück.

Syllogiſtik.

Nachdem im erſten und zweiten Hauptſtücke das Weſen der Begriffe und Vorſtellungen überhaupt erörtert und auch diejenigen allgemeinen Grundbegriffe und Grundgeſetze aufgeſtellt worden ſind, wodurch es allein gelingen kann, die geſammte Maſſe menſchlicher Vorſtellungen und Begriffe in einem Syſtem zuſammenzufaſſen und anzuordnen, ſo beſchäftigen wir uns im gegenwärtigen Hauptſtücke mit der Verbindung und Verknüpfung

der Begriffe ſelbſt und den Regeln dieſer Verbindung und Verknüpfung.

Es handelt dieſes Hauptſtück alſo **von den Urtheilen**, vorzüglich aber von den mittelbaren und unmittelbaren Schlüſſen jeder Art als den verſchiedenen Verknüpfungsweiſen der Begriffe.

In dem vollſtändigen Schluſſe iſt die Gedankenfolge regelmäßig und abſichtlich beſtimmt durch den Verſtand des Menſchen, ſie iſt ein Werk der freien Aufmerkſamkeit und Ueberlegung.

Allein außer dieſer künſtlich geordneten, regelmäßig verknüpften Gedankenfolge gibt es noch eine natürliche, welche ſtatt findet, wenn wir nicht ſelbſt mit Abſicht und Wahl den Gang unſerer Vorſtellungen beherrſchen und beſtimmen, ſondern uns vielmehr unthätig dem natürlichen Fluſſe der Gedanken überlaſſen und dieſer ſich ohne unſer Zuthun ergießt.

Jene natürliche Gedankenfolge vertritt bei den meiſten Menſchen, und in vielen Fällen bei allen, die Stelle der künſtlichen Begriffsverbindungen. — Die meiſten Menſchen werden von dieſem Gedankenſtrome unwillkürlich fortgezogen, ohne zu jenem Punkte von Beſonnenheit ſich zu ſammeln, ſich zu jenem Grade von freiwirkender Kraft und Selbſtbeherrſchung zu erheben, der erfordert wird, um ſeine Vorſtellung mit Willkür und Abſicht, nach einem regelmäßig beſtimmten Plane, künſtlich zu ordnen.

Selbſt bei jenen, die dieſe Stärke und Gewandtheit der Denkkraft beſitzen, findet dennoch in ſehr vielen Fällen blos die natürliche Gedankenfolge ſtatt.

1. Wo die Aufmerkſamkeit überhaupt weniger geſpannt und in Thätigkeit iſt, weil es denn doch unmöglich ſtatt finden kann, daß ſie immer in der nämlichen Anſtrengung verharre, und auch jene ruhige Klarheit und einige Kraft der Selbſtbetrachtung, die zur willkürlichen Anordnung des Denkens erfordert wird, auf die mannigfaltigſte Weiſe geſtört, getrübt und nach tauſend Richtungen hin verſtreut wird.

2. In denjenigen Fällen, wo Krankheiten, Leidenſchaften,

oder andere auſſerordentliche Zufälle der Denkkraft ihre Herrſchaft rauben, und dann wieder die natürliche Gedankenfolge an die Stelle der mit Wahl und Abſicht geordneten Begriffsverbindung tritt.

Der Syllogismus, oder die mit Wahl und Abſicht künſtlich und regelmäſſig geordnete Gedankenfolge iſt alſo dem Menſchen nicht natürlich, ſie entwickelt ſich nicht ohne unſer Zuthun aus der Natur unſerer Denkkraft, ſondern iſt eine Kunſt, die durch Uebung erworben wird, eine Vollkommenheit, zu der man ſich bilden muß.

Da alſo die natürliche Gedankenfolge die allgemeine und die früher vorangehende iſt, ſo muß der Lehre von der künſtlichen Begriffsverbindung vorhergehen eine kurze Erörterung der blos natürlichen Gedankenfolge, die bei allen den Anfang macht und die herrſchende iſt, ſo lange der Menſch noch nicht zu dem Grade der Stärke und Geiſtesübung ſich erhoben hat, der erfordert wird, um den Gang und die Thätigkeit unſrer Kräfte zu beſtimmen, zu ordnen und uns nicht von ihnen beherrſchen zu laſſen.

Von der natürlichen Gedankenfolge.

Dieſe Lehre ward ſonſt wohl in der Pſychologie unter dem Namen Ideenaſſociation abgehandelt.

Es iſt ſchon hinlänglich erinnert worden, daß die ontologiſchen und genetiſchen Geſetze nicht nur auf die Natur, ſondern auch auf die innere, geiſtige Welt oder auf das Bewußtſeyn, die Vorſtellungskraft anwendbar ſind.

Dieſen Geſetzen muß das Vorſtellungsvermögen und das Bewußtſeyn auch alsdann folgen, wenn wir es, gleichſam als müſſige Zuſchauer, ohne abſichtliche, willkürliche Unter-

brechung seinem natürlichen Laufe überlassen. Hier wird jeden die allgemeinste Erfahrung uns zeigen, wie in diesem blos natürlichen Gange der Vorstellungen eine gewisse Regel und Gesetzmäßigkeit ohne unser Zuthun sich einfindet; das haben alle, die sich die Mühe gaben sich selbst zu beobachten, leicht wahrgenommen und nie leugnen können.

Die eigentliche Beschaffenheit aber und den innern wesentlichen Grund dieser Gesetzmäßigkeit, die auch in der natürlichen Gedankenfolge sich so deutlich offenbaret, mit Gewißheit anzugeben und zu erklären, dazu wird eine höhere philosophische Ansicht erfordert.

Das erste, was wir wahrnehmen, ist, daß die Vorstellungen und Gedanken sich in unserm Gedächtnisse verknüpfen durch das Zusammensein in Zeit und Raum und durch die äußere Gleichheit und Aehnlichkeit. Durch diese natürliche Verknüpfung wird das Gedächtniß begründet, und sie ist eigentlich das was man Ideenassociation nennt. Man glaube aber ja nicht, daß die Folge unserer Gedanken durch die angegebenen Gesetze der Gleichzeitigkeit, des Zusammenseyns im Raume und die äußere Aehnlichkeit unabänderlich bestimmt werde. In diesem Falle würde der Mensch nur eine Denkmaschine seyn, wo die Vorstellungen, unabhängig von aller Selbstbestimmung, nach nothwendigen Gesetzen sich entwickelten und folgten.

Diese allgemeinen Gesetze, welche die menschliche Denkkraft bei der natürlichen Verbindung der Vorstellungen befolgt, sind gar nicht so einfach, wie man wohl glauben möchte. Es sind ihrer mehrere und von sehr zusammengesetzter Art. Dabei bleibt auch noch der Freiheit und willkürlichen Selbstbestimmung des Menschen ein großer Spielraum offen. Dieses alles wollen wir nun so gründlich als möglich zu entwickeln suchen.

Die nun erwähnten Gesetze der äußern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenhanges im Raume gründen sich sämmtlich auf die besondere Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit und Vernunft. — Sinnlichkeit heißt die an körperliches Daseyn und an die Vorstellung der Substanz gefesselte Denkkraft. — Vernunft heißt der Verstand, insofern

er leidet und der Sinnlichkeit unterworfen ist, und den Begriff der Substanz annimmt.

Alle jene drei Gesetze der Ideenassociation beruhen auf dem Begriffe der Substanz, der aus der beharrlichen Trägheit und Beschränktheit der menschlichen Denkkraft sich natürlich entwickelt.

Die geistige Kraft und Thätigkeit in ihrem freien Wirken und Handeln, durch die körperliche Starrheit überall beschränkt und gebunden, in ihrer Entwicklung durch Hindernisse mancherlei Art gehemmt und gestört, ist selbst beharrlich und träge geworden; daher entspringt jenes allgemeine Grundgesetz des Denkens und Vorstellens, daß wir allen beweglichen Erscheinungen eine ruhende, unbewegliche Unterlage zum Grunde legen, dies ist der Begriff der Substanz, der aber ein Product unserer eigenthümlichen Vorstellungsart, unser eigenes Gedicht und Hirngespinnst ist, keineswegs aber in den Dingen selbst von uns wahrgenommen und erkannt wird.

Je mehr nun die sinnlichen Erscheinungen nicht etwa durch eine innere wesentliche Gleichheit, sondern blos durch eine äußere oft sehr zufällige Aehnlichkeit verbunden und eins zu seyn scheinen, jemehr schreiben wir alle diese Erscheinungen einer und derselben Substanz zu, gründen sie auf eine und dieselbe gleich erdichtete Unterlage.

Die innere wesentliche Gleichheit wird allein durch den Verstand erkannt, die Sinnlichkeit begnügt sich mit der Auffassung äußerer zufälliger Aehnlichkeiten. Ob wir nun eine Mehrheit von beweglichen Erscheinungen einer einzigen Substanz zuschreiben, oder unter mehrere vertheilen, ändert im Ganzen gar nichts; im Grunde ist es doch immer nur ein und derselbe Begriff der Substanz, welchen wir zu allen Erscheinungen ohne Ausnahme hinzudenken; es ist überall jene leere, von uns erdichtete Unterlage, die wir als beharrlichen Träger der Erscheinungen annehmen, so daß in dieser Hinsicht diejenigen allerdings Recht haben, welche behaupten, es gebe nur Eine Substanz. Mit Grund leugnen sie die Mehrheit der Substanzen, allein sie selbst sind in einem ähnlichen Irrthum befangen,

wenn sie nicht den Begriff der Substanz überhaupt als einen zwar höchst allgemeinen subjectiven vermeidlichen, aber dabei inhaltsleeren und nichtigen, einzig aus der Beschränkung unseres Vorstellungsvermögens entspringenden Wahnbegriff verwerfen.

Diese Beschränktheit und Trägheit des Menschen begränzt überall die Fälle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch jenen gehaltlosen Begriff, der blos dazu dient, dem ermüdeten Anschauungsvermögen Ruhe zu verschaffen, und der, ehe noch die wahre Einheit und Ordnung der Erscheinungen durch den erkennenden Verstand vollendet worden, eine blos äußere und zufällige Ordnung und Einheit an die Stelle der innern, wahren und wesentlichen setzt.

Wenn nun alle die Vorstellungen und Erscheinungen, die wir in derselben Zeit und an demselben Orte wahrnehmen, sich in unserm Gedächtnisse verknüpfen, so rührt das daher, weil wir diesen abgesonderten Theil der Zeit und des Raums als Substanz denken, den uns angebornen Wahnbegriff, die uns eigenthümliche beschränkte Vorstellungsart in jenen Theil der Zeit und des Raums hineintragen; dadurch werden nun alle Vorstellungen und Erscheinungen derselben Zeit und desselben Raumes gleichsam zu Eigenschaften einer und derselben Substanz, und somit verknüpft; dasselbe gilt auch von der äußern Aehnlichkeit.

Diese Gesetze der Ideenassociation betreffen nur zwei Vermögen der menschlichen Vorstellungskraft, und zwar jene, die zu den untergeordneten, niedern gehören, die Sinnlichkeit nämlich und die Vernunft; sollte es aber nun nicht noch besondere Gesetze der natürlichen Gedankenfolge auch für andere Vermögen des menschlichen Bewußtseyns geben? Dieses läßt sich um so weniger bezweifeln, als es überhaupt gewiß ist, daß die entelogischen und genetischen Gesetze auch für das Bewußtseyn gelten müssen, wenn gleich ihre Gültigkeit für das Bewußtseyn, d. h. die Anwendung der allgemeinsten Gesetze auf ein besonderes Gebiet noch einer nähern Bestimmung und Untersuchung bedarf.

Man wird zuvörderſt eingeſtehen müſſen, daß die Einbildungskraft in ihrem freien, kühnen Gange gar nicht allein jenen Vorſtellungsgeſetzen der Sinnlichkeit und der Vernunft folge, nämlich den Geſetzen der Gleichzeitigkeit, des Zuſammenſeyns im Raume und der äußern Aehnlichkeit, ſondern daß ſie in ihrem hochſtrebenden, feſſelloſen Fluge ſich weit über die engen Schranken der Zeit und der gemeinen Wirklichkeit in Ideale und in die Unendlichkeit erheben kann.

Aber demungeachtet wird man doch nicht behaupten dürfen, daß die Einbildungskraft durchaus an keine Geſetze gebunden und abſolut regellos ſey. Denn ſelbſt in dieſer anſcheinenden Regelloſigkeit offenbart ſich ſoviel gleichförmiges, daß man gezwungen iſt, auch hier eine innere Geſetzmäßigkeit anzunehmen.

Dasjenige unter den entelogiſchen und genetiſchen Geſetzen, welches mit dieſem ſcheinbar regelloſen und doch regelmäßigen Gange der Einbildungskraft vollkommen übereinſtimmt, iſt vorzüglich **das des Ueberſpringens in das Gegentheil.**

Die Einbildungskraft iſt gerade dasjenige Vermögen der menſchlichen Seele, welches jede einſeitige Theilvorſtellung und Anſicht bis auf die äußerſte und ſchärfſte Höhe treibt, und wenn dies nicht weiter verfolgt werden kann, dann gerade in das Gegentheil überſpringt. — Wenn man daher von dem Springen der Einbildungskraft redet, ſo iſt dies ganz eigentlich und nicht blos als Bild zu verſtehen.

Das Geſetz **der Anziehung des Gleichartigen** iſt für das Gefühlvermögen hauptſächlich geltend, eine Behauptung, die beinahe keiner Erklärung bedarf, ſondern in der Erfahrung durch Selbſtbeobachtung leicht wahrgenommen werden kann. — In der Seele des traurig Geſtimmten werden leicht finſtere, trübe, melancholiſche Vorſtellungen und Gedanken erzeugt; das Gemüth des Fröhlichen hängt nur an erfreulichen, lachenden, heitern Bildern, und ſo erweckt auch jedes andere beſtimmte, wenn gleich nicht ſo einfache, ſondern mehr gemiſchte Gefühl die ihm verwandten Vorſtellungen. Zu bemerken iſt

hierbei, daß dieſe Gleichartigkeit der Gefühle und Vorſtellungen nicht eine blos äußere, zufällige Aehnlichkeit iſt, ſondern eine innere weſentliche Verwandtſchaft und Gleichartigkeit.

Die beiden übrigen entelegiſchen und genetiſchen Geſetze: das Geſetz des Kreislaufs oder der Rückkehr zu dem Urſprung und das Geſetz der Verknüpfung des Verwandten aber Ungleichartigen, ſind anwendbar auf die Folge und Verbindung der Vorſtellungen des Verſtandes. —

Die Denkkraft des Menſchen bewegt ſich in einem ewigen Kreislaufe: etwas begreifen und verſtehen heißt nichts anders, als auf den Urſprung deſſelben zurück gehen. Die Erzeugung und Bildung der Gedanken und Begriffe aber geht gerade ſo von ſtatten, wie jene der organiſchen Weſen, nämlich durch mannigfaltige Verknüpfung des Ungleichartigen, aber doch Verwandten, durch Aneignung und Aufnahme des Fremden in das eigne Weſen; durch Verwandlung der Geſtalten, durch Uebergang aus einer Form in die andere.

Freilich gehören dieſe zuletzt erwähnten Geſetze nicht ganz mehr zu der natürlichen Gedankenfolge, denn das Zurückgehen des Verſtandes auf das Urſprüngliche, die Bildung der Begriffe durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eignen iſt nicht mehr blos ein Naturerfolg, wobei wir uns ganz leidend verhalten; die künſtliche, durch Wohl und Abſicht beſtimmte Gedankenfolge beruht nur auf jenen Geſetzen, die indeſſen ſo ſehr in der natürlichen Anlage unſeres Vorſtellungsvermögens gegründet und mit dieſer verwebt ſind, daß man ſie auch ohne Abſicht und Willkür, wenn gleich nur unvollkommen, befolgt; mit vollkommenem Bewußtſeyn und ganz regel- und planmäßig werden ſie nur in der durch Abſicht und Willkür beſtimmten und geleiteten künſtlichen Gedankenfolge befolgt und angewandt.

Die künſtliche, freie und die natürliche nothwendige Gedankenfolge ſind in der Wirklichkeit nicht ſo ganz getrennt, wie im Begriffe; es gibt hier mancherlei Stufen und Uebergänge.

Auch der wissenschaftliche Denker, der durch vollendete Bildung aller Geistesthätigkeiten sich zu dem höchsten Grade von Freiheit und Selbstherrschaft erhoben hat, wird nicht immer das nämliche Maaß von Aufmerksamkeit und Besinnung in sich erhalten, die Selbstbeobachtung ununterbrochen fortsetzen, und in gleicher Anstrengung auf sich und sein Denken beharrlich richten können, sondern in vielen Fällen sich blos dem Strome der natürlichen Gedankenfolge überlassen. So wie auf der andern Seite auch der rohe Naturmensch, dessen Geisteskräfte noch auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung stehen, dennoch keine bloße Denkmaschine ist, sondern auch bei ihm in den Gesetzen, die sein Verstand befolgt, die Anlage zur Freiheit und Bildung unverkennbar hervorleuchtet.

Betrachten wir jetzt den Einfluß der Nothwendigkeit und die Macht der Freiheit auf diese Gesetze des Bewußtseyns und der natürlichen Gedankenfolge.

Bei den für die Vernunft und Sinnlichkeit geltenden Gesetzen, nämlich der Gedankenfolge nach der äußern Aehnlichkeit und dem Zusammenseyn im Raume, verhält sich der Geist des Menschen zwar leidend, und ist in Beziehung auf die Außenwelt dem Begriffe des beharrlichen Dinges unterworfen; — dennoch hat auf diese Gesetze auch die Willkür einigen Einfluß. Wir können die Verknüpfung der Vorstellungen nach der äußern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenseyns im Raume selbst einigermaßen bestimmen und festsetzen, ja die blos willkürliche Verknüpfung zweier Vorstellungen ist hinreichend, daß diese im Gedächtnisse verknüpft bleiben. Dieses begründet nun die Merkmale, die Zeichen, und inwiefern die Sprache nur ein System von Zeichen ist, auch die Sprache und ihre Erlernung.

Das Gesetz, wonach die Gefühle sich richten, erfolgt ganz nothwendig und ohne unser Zuthun. Es ist nicht freie Wahl und Absicht, die in dem Traurigen ꝛc. ꝛc. alle jene Vorstellungen erzeugt, die zu seiner leidenschaftlichen Stimmung passen und diese unterhalten und rühren, sondern sie strömen ihm unwillkürlich zu, er wird gewaltsam von ihnen fortgerissen, und

verliert in dem wilden Strudel, der ihn umhertreibt, jede Besonnenheit und Kraft der Selbstbestimmung. —

Das Gesetz also, welches für das Gefühlsvermögen geltend ist, ist ein nothwendiges Gesetz. Die Freiheit hat hier keine positive Macht, sondern nur den negativen Einfluß, daß sie die Nothwendigkeit des Gesetzes zu beschränken und zum Theile aufzuheben sucht. So ist, wie schon gesagt, das Zuströmen trüber, melancholischer Vorstellungen in die Seele des traurig Gestimmten ein nothwendiger Erfolg, bei dem die Willkür nur den Versuch machen kann, den Andrang jener Vorstellungen so viel als möglich zu beschränken. Die Macht der Freiheit ist also hier blos negativ. In Rücksicht auf die Einbildungskraft ist das aufgestellte Gesetz gleichfalls nothwendig, daß diese, wenn sie einen Gedanken, eine Ansicht bis auf das äußerste getrieben hat, in das gerade Gegentheil überspringt. Aber auch hier offenbart sich der Einfluß der Freiheit, insofern diese Thätigkeit der Einbildungskraft und ihr schnelleres Fortschreiten und Vollenden von dem Maaße der Geisteskraft und Bildung überhaupt abhängt, wie denn die Einbildungskraft dasjenige Vermögen ist, welches in den verschiedensten Graden von Stärke und Schwäche angetroffen wird; wo die Geisteskraft überhaupt sich in Fülle und Reichthum entwickelt, wird auch der Einbildungskraft die Macht nicht fehlen, sich mit raschem, kühnen Fluge auf die höchste Höhe der Gedanken zu erheben, und dann plötzlich auf das Entgegengesetzte überzuspringen. Wo aber die Summe der geistigen Vermögen im Ganzen sehr beschränkt ist, wird auch die Einbildungskraft nur untergeordnet erscheinen, und weder das Gesetz, das sie befolgt, noch die Erscheinungen, die durch dasselbe veranlaßt werden, auffallend hervorstehn, ja kaum dem Beobachter bemerkbar seyn.

Die Gesetze, welche der Verstand bei der Bildung und Anordnung der Begriffe befolgt, wenn er theils durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen immer neue Begriffe erzeugt, theils die gesammte Mannigfaltigkeit der Begriffe in dem mit einem nähen Fortschreiten verbundenen

Kreislaufe zu einem Syſteme verbindet und vollendet, dieſe Geſetze ſind mit der Freiheit ſehr gut vereinbar, denn Freiheit und Verſtand ſind eigentlich eins und daſſelbe.

Nur wird in der Ausübung dieſer Freiheit und der Befolgung der Verſtandesgeſetze ein ſehr verſchiedener Grad von Kraft, Kunſt und Bildung angetroffen. — Auch bei dem rohesten, unthätigſten Menſchen, der einzig den äußern, ſinnlichen Eindrücken und Empfindungen und der natürlichen Gedankenfolge hingegeben, von innerer Selbſtanſchauung und Beobachtung wenig Ahnung hat, iſt die Anlage zur Freiheit unverkennbar und ſo zeigen ſich auch in ſeiner Gedankenfolge Spuren von einer freilich halbbewußtloſen, unwillkürlichen Befolgung jener Verſtandesgeſetze. — Aber auch in dem Leben des eigentlich philoſophiſchen Denkers, bei dem durch die vielſeitigſte, vollendetſte geiſtige Bildung der Verſtand zur überwiegendſten geiſtigen Herrſchaft durchgedrungen und die Kraft und Kunſt der Selbſtbeherrſchung und Beobachtung den höchſten Grad erreicht haben, werden ſich Augenblicke und Verhältniſſe genug finden, wo die ächte, klare Selbſtanſchauung, jene freiwirkende und beſtimmende Thätigkeit des Geiſtes entweder durch äußere Eindrücke, oder auch durch innere Unaufmerkſamkeit, Zerſtreuung oder Ermüdung geſchwächt, getrübt und geſtört wird, und auch er alſo jene Verſtandesgeſetze nur auf eine vollkommene Weiſe befolgt und ausübt.

Die Freiheit in Rückſicht der Verſtandesgeſetze iſt alſo unbeſtimmbar vieler Gradationen fähig, auch der rohe Naturmenſch zeigt Spuren von freiem, abſichtlichem Verſtandesgebrauch, und auch der freieſte und gebildetſte Menſch, ja der vollendete Denker hat nachläßige Augenblicke, in denen er ſich nicht höher erhebt, wie jener.

Vorläufige Erörterung von der künſtlichen Anordnung der Begriffe.

Die künſtliche Anordnung der Vorſtellungen nach Abſicht und Wahl betrifft vorzüglich nur die Begriffe als ſolche; —

die Anſchauungen, ehe ſie zu Begriffen verarbeitet werden, ſind noch viel zu roh, verworren und unbeſtimmt zu dieſem Zwecke; denn nur das kann auf eine beſtimmte Weiſe mit einem andern verknüpft und in Verhältniß geſetzt werden, was ſchon an und für ſich ſelbſt hinreichend beſtimmt und vollendet iſt. Anſchauungen und Vorſtellungen können zwar zu Begriffen werden, ſind es aber an ſich noch nicht.

Die künſtliche Anordnung der Vorſtellungen betrifft demnach nur die Begriffe.

Aber auch blos die Begriffe und nicht die Ideen als ſolche.

Nur dasjenige, was getrennt, abgeſondert und getheilt iſt auf eine beſtimmte Weiſe, kann auch auf eine beſtimmte Weiſe wieder verknüpft, verſchmolzen und verbunden werden. In den Ideen aber iſt alles Eins. — In die beiden höchſten Urideen, die auf das innigſte verbunden ſind, löſen zuletzt alle Begriffe ſich auf. —

Nun iſt aber gemäß der früher vorgetragenen Theorie des Begriffes Anſchauung, Begriff und Idee nicht abſolut und total, ſondern nur dem Grade nach unterſchieden. Die Anſchauung ſteht auf der niedrigſten Stufe; ſie iſt ein verworrener, unbeſtimmter, eingebildeter Begriff, ſo wie der Begriff in ſeiner höchſten Vollendung in Idee ſich auflöſt.

Wenn alſo geſagt wurde, daß die künſtliche Anordnung der Vorſtellungen vorzüglich die Begriffe betreffe, ſo wird damit gar nicht die Möglichkeit geleugnet, einen Begriff auf eine Anſchauung beziehen und mit derſelben verbinden zu können. Anſchauung und Idee ſind gleichſam die beiden Gränzpunkte der Begriffsverbindung; die eigentliche Sphäre aber der künſtlichen Gedankenfolge ſind die Begriffe.

Die Verbindung übrigens zwiſchen Begriff und Anſchauung, und Begriff und Idee iſt das Urtheil im ſtrengern Sinne, inſofern das Urtheil unterſchieden iſt vom Satze. Der Satz hingegen iſt eine Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe.

Dem Geſetze des ſtäten Fortſchreitens, welches die Denk-

kraft in ihrem Kreislaufe befolgt, gemäß ist die Verbindung der Begriffe von unbestimmter Ausdehnung, kann immer fortgesetzt und erweitert werden, indem man ohne Ziel und Ende Begriffe und Sätze verbindet und aneinander reiht.

Die Verbindung mehrerer Sätze und Urtheile heißt ein Schluß, ein Syllogismus.

Von solchen Sätzen und Urtheilen lassen sich wieder ins unbestimmte fortlaufende Reihen neuer Verbindungen zusammensetzen, nur daß die Denkkraft sich nicht ganz ins Unendliche verliert, sondern gemäß dem Gesetze des Kreislaufes eine gewisse Sphäre durchläuft und wenn diese zurückgelegt und vollendet worden, wieder zu dem Princip, von dem sie ausging, zurückkehrt, und ein geschlossenes Ganze von Begriffen, Sätzen, Urtheilen, Schlüssen und Schlußreihen, oder ein System bildet.

Die beiden Gesetze der Gedankenfolge, welche vorzüglich für den Verstand gelten, nämlich das Gesetz des stäts fortschreitenden Kreislaufes im Denken und das Gesetz der Bildung der Begriffe durch Aufnahme des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen, gelten auch für die Begriffsverbindungen, in Sätzen, Urtheilen und Schlüssen, sie betreffen das Ganze der Erkenntniß, den organischen Zusammenhang und Gliederbau, wodurch die gesammte Masse der Begriffe zu einem umfassenden Systeme verbunden und geordnet wird.

Bevor wir aber unsere Untersuchung bis zu ihnen erheben, wird es nöthig seyn, auch das Mechanische der Begriffsverbindung im einzelnen und kleinen genauer zu erörtern, wie nämlich und nach welchen Regeln und Gesetzen mehrere Begriffe im einfachen Satze, im Urtheile oder Schlusse verknüpft werden. Hat man erst diesen Mechanismus des Denkens in allen seinen einzelnen Zweigen und Theilen betrachtet, dann wird es auch möglich und thunlich seyn, zu der Untersuchung der höchsten, das ganze System der Erkenntniß betreffenden Gesetze fortzuschreiten. —

Vom Satze.

Der Satz (propositio) ist die Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe. — Wir betrachten nun erstens die Theile des Satzes. — Der Satz enthält: Subject, Prädicat und Copula. — Subject ist derjenige Begriff, dem der andere beigelegt wird. Prädicat der beigelegte Begriff. — Copula das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte. — Zweitens das Verhältniß des Subjects und Prädicats im Satze, in Rücksicht auf die Qualität dieses Verhältnisses. Das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte ist entweder das der Einerleiheit, der Gleichheit, oder der Verschiedenheit; ferner der Verknüpfung oder der Trennung, und zwar der gänzlichen und unbestimmten, oder der bedingten, beschränkten Einerleihei. und Verknüpfung. Drittens. Das Verhältniß des Satzes in Rücksicht auf die Quantität. Das quantitative Verhältniß der Sätze in Rücksicht auf ihre größere und geringere Ausdehnung und Gültigkeit. In dieser Rücksicht werden die Sätze genannt enunciationes modales in Rücksicht auf die verschiedenen modos und modificationes der Ausdehnung und Gültigkeit der Sätze.

Die Hauptfächer für die Eintheilung der Sätze von diesem Standpunkte aus sind: der Begriff des Nothwendigen und des Zufälligen, des Möglichen und des Unmöglichen.

Beispiele:

A ist gleich B. Dies ist ein einfacher kategorischer Satz. Kategorisch heißt ein Satz, wo das Prädicat mit dem Subjecte ohne weitere Bedingung schlechthin verbunden wird. Folgende Sätze aber sind im Gegensatze des einfachen kategorischen Satzes bedingte oder näher bestimmte (modale) Sätze: a muß nothwendig immer gleich b seyn, nach dem modus: necesse est. — Es trifft sich, daß a gleich b ist: nach dem modus: contingit. — a kann gleich b seyn: nach dem modus: possibile est.

Viertens. Die Arten der Sätze. Sie sind entweder generelle oder specielle, allgemeine oder besondere; negative oder positive, verneinende oder bejahende.

Anmerkung. Die speciellen Urtheile, nämlich diejenigen, die nicht blos relativ speciell sind, in Vergleichung gegen andere allgemeinere, sondern die an und für sich betrachtet speciell sind, indem das Herabsteigen ins Besondere darin seine äußersten Gränzen erreicht hat. — Diese an und für sich speciellen Sätze sind eigentlich dasjenige, was wir Urtheile im engern Sinne des Worts nennen, da uns nämlich ein Satz bedeutet die Verbindung zwischen zwei Begriffen, ein Urtheil aber die Verbindung eines Begriffs mit einer Anschauung oder mit einer Idee.

Es gibt aber zwischen den eben genannten Hauptarten entgegengesetzter Sätze noch andere Mittelgattungen, die zugleich generell und speciell, negativ und positiv sind, und auf irgend eine Weise zwischen jenen vier Hauptgattungen in der Mitte stehen. In Rücksicht auf jene Haupt- und diese Mittelgattungen werden die Sätze eingetheilt in einfache und zusammengesetzte, (propositiones simplices und compositae). Die simplices sind die vier Hauptgattungen, die Mittelgattungen sind die compositae. In der Mitte zwischen den positiven und negativen Sätzen stehen erstens die disjunctiven (propositiones disjunctivae), welche zwei entgegengesetzte Fälle, wovon einer den andern aufhebt, problematisch aufstellen, z. B. a ist entweder b oder c; Cajus hat entweder zu dieser Handlung Recht gehabt oder nicht.

Zweitens. Die hypothetischen Sätze (propositiones conditionatae). Diese sind bejahend, positiv, aber nur unter einer gewissen Bedingung, nämlich der Voraussetzung der Gültigkeit einer Hypothese. Ist diese falsch, oder wird die Bedingung nicht erfüllt, so fällt auch der Satz selbst weg und wird negativ.

Drittens. Diejenigen Sätze, welche in der lateinischen Logik heißen propositiones infinitae, welches negative Sätze sind, insofern nur Negation darin enthalten ist. — Die

Negatien iſt hier aber nicht mit der Copula, ſondern entweder mit dem Subject oder Prädicat verbunden, z. B. die Seele iſt unſterblich. Oder die Unſterblichkeit der Seele iſt ein Gut. Man kann dieſe Sätze nicht ganz zu den negativen rechnen, auch haben einige Logiker ſie definirt als poſitive Sätze in negativer Form. Sie gehören zu den poſitiven Sätzen, inſofern darin etwas bejaht wird. Sie haben aber doch einen negativen Charakter, inſofern entweder das Subject oder das Prädicat nur ein negativ beſtimmter Begriff iſt.

Noch andere dieſer Mittelgattungen von Sätzen ſtehen in der Mitte zwiſchen den generellen und ſpeciellen, z. B. die propositio exclusiva, oder die excluſiven oder reſtrictiven, limitativen Sätze, z. B. etliche Menſchen ſind ohne Wißbegier. In dieſem Satze und überhaupt in allen Mittelgattungen ſind eigentlich mehrere Sätze vereinigt. Daher nennt man ſie auch propositiones exponibiles, ſolche, die aufgelöſt und in mehrere Sätze zerlegt werden können. Der Satz: etliche Menſchen ſind ohne Wißbegier, enthält eigentlich zwei Sätze: 1. den Satz: mehrere Menſchen haben keine Wißbegier. 2. den Satz, welcher unbeſtimmt gelaſſen wird, ob nämlich alle Menſchen ſie haben oder nicht haben.

Ferner gehört auch hieher der copulative Satz, wo entweder zwei oder mehrere Subjecte verbunden ſind oder zwei oder mehrere Prädicate, z. B. Petrus und Paulus ſind Apoſtel. — Kenntniſſe ſind nützlich und an ſich ſchön. — Auch in dieſem Satze iſt meiſtens das generelle mit dem ſpeciellen verbunden, indem die mehrern Subjecte oder Prädicate ſich doch auf irgend eine Weiſe als Species in ein höheres Genus müſſen vereinigen laſſen, wenn gleich dieſe Specification (Ableitung der Species aus dem Genus) nicht vollſtändig angegeben iſt, denn ſonſt könnten ſie ja gar nicht verbunden ſeyn.

Der comparative Satz, (propositio comparativa) z. B. die Tugend iſt ein größeres Gut als der Ruhm. Auch dieſe Sätze gehören zu der Mittelgattung zwiſchen generellen und ſpeciellen. Generell ſind ſie, inſofern das Prädicat ohne die Comparation ein abſtracter und allgemeiner Begriff iſt; ſpeciell,

insofern zu diesem abstracten Prädicate eine specielle Bestimmung des Grades hinzugefügt ist.

Der exceptive Satz, der also insofern ein vollkommen comparativer Satz ist, z. B. alle Apostel außer dem Judas sind seelig worden. Dieser Satz enthält zwei Sätze, 1. einen positiven: die Apostel sind seelig; 2. einen speciellen negativen: Judas ist nicht seelig.

1. Schlußanmerkung.

Der Mechanismus des Satzes ist durch das bisherige hinlänglich bestimmt, es ist nun noch übrig in Rücksicht auf die früher vorgetragene Theorie der Begriffe den Unterschied zu bemerken zwischen dem eigentlich philosophischen und blos praktischen Satze, und die Theorie des Satzes zu vergleichen mit der Theorie des Begriffes.

So lange die Gränzen des Begriffes noch nicht bestimmt sind, ist der Satz etwas sehr willkürliches. — Der Satz z. B. lautet: A = B, wenn aber A + B nur einen Begriff ausmachen, Subject und Prädicat aber zum Begriffe wesentlich zusammen gehören, dann ist A = B nur ein scheinbarer, kein wahrer Satz; weil dieser nur durch die Verbindung zweier Begriffe entstehen kann, welches nicht statt findet, wenn Subject und Prädicat ohnehin schon zu einem Begriffe wesentlich zusammen gehören.

Wir müssen hier aus der Theorie der Begriffe in Erinnerung bringen, daß jede Vorstellung durch vollständige Bestimmung zu einem Begriffe ausgebildet und vollendet werden kann, welche vollständige Bestimmung indessen bei den meisten sogenannten Begriffen noch nicht erreicht ist, bei denen im Gegentheile noch eine große Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit statt findet. Aus solchen mangelhaften Begriffen nun kann man wohl praktisch gültige Sätze bilden, indem zum praktischen Gebrauch, wie schon mehrmal bemerkt worden, schon ein einziges Unterscheidungsmerkmal hinreichend ist, philosophische Genauigkeit und Vollständigkeit aber gar nicht erfordert wird.

Philosophische Sätze aber oder Begriffsverbindungen können auch nur aus philosophischen, d. h. aus genau und gründlich bestimmten und vollendeten Begriffen hergeleitet werden.

Der philoſophiſch vollendete Begriff, der, wie ſchon früher aufgeſtellt worden, immer conſtituirt, d. h. als ein Ganzes in beſtimmte Glieder und Theile geordnet ſeyn muß, enthält eben darum mehrere Sätze der erſten und niedern Art in ſeinem Umfange. Er enthält ein Ganzes von beſtimmten Theilen; das Verhältniß dieſer Theile, wenn es gedacht wird, iſt immer ein wahrer Satz, und ſolcher Sätze, die nur Ein Merkmal beſtimmen, werden gar viele erfordert, um einem einzigen Begriffe die wahre philoſophiſche Begründung und Vollendung zu geben.

Man darf alſo auch in dieſer Hinſicht die niedere Logik, welche nur praktiſche Gültigkeit hat, mit der höheren, welche den Eingang zur Philoſophie enthält, gar nicht verwechſeln, oder glauben, daß man philoſophiſch zu Werke gehe, wenn man praktiſch gültige Sätze bildet und verbindet.

2. Schlußanmerkung.

Der grammatiſche Satz hat eine genaue Beziehung auf den logiſchen. Beide erklären ſich gegenſeitig. Die Uebereinſtimmung der Theile des erſten mit den Theilen des zweiten iſt folgende: der Nominativ iſt das Subject in dem grammatiſchen Satze: der Accuſativ und meiſtens auch der Dativ mit dem Adjectiv iſt das Prädicat; das Verbum mit allen ſeinen Modificationen, der Ablativ und das Adverbium ſind Beſtimmungen der Copula; der Genitiv kann als Nebenbeſtimmung ſowohl zum Subjecte als auch zum Prädicate gehören; ſogar zur Copula als Anhang des zur Copula gehörigen Ablativs.

Vom Syllogiſmus.

So wie der Satz drei Theile hat: Subject, Prädicat und Copula; ſo enthält auch der Schluß drei Sätze: den Vorderſatz, den Unterſatz, propositio major et minor, welche

zuſammen die Prämiſſen heiſſen, und den Schluſſatz (conclusion), der aus jenen beiden hervorgeht.

Der aus drei verbundenen Sätzen beſtehende Schluß kann daher auch nicht weniger enthalten, als drei Begriffe. In der lateiniſchen Logik heiſſen dieſe drei Sätze ſo: der terminus major iſt das Prädicat in der conclusio, der terminus minor iſt das Subject, und der terminus medius iſt derjenige Begriff, durch welchen major und minor eigentlich verknüpft werden.

Die Grundformel für alle Schlüſſe iſt in folgender mathematiſchen Formel ausgedrückt:

a—b b—c ergo a—c

b iſt in dieſem Falle der Mittelbegriff; a—c iſt die Concluſion; a—b, b—c ſind die Prämiſſen.

Die Gewißheit dieſes Syllogismus iſt gegründet auf den Grundſatz des Widerſpruchs oder der Identität, wie dies aus jener Formel ſelbſt einleuchtend iſt.

Da nun der Grundſatz des Widerſpruchs oder der Identität ſelbſt nur eine praktiſche Gültigkeit hat, wie früherhin gezeigt wurde, weil er auf dem blos praktiſch anwendbaren, theoretiſch aber unbrauchbaren Begriff des Dings beruht, ſo iſt dies auch mit dem gemeinen Syllogismus, von dem wir hier reden, der Fall.

Von der höhern Form des philoſophiſchen Denkens und Schließens wird hinterher gehandelt werden. — Die Grundregeln des gewöhnlichen Syllogismus aber ſind nur Folgerungen aus dem Satze des Widerſpruches, angewandt auf die Form der Sätze.

Wir nehmen hier noch keine Rückſicht auf die ſpeciellen Regeln, welche ſich beziehen auf die mancherlei möglichen Arten des Syllogismus und der ſyllogiſtiſchen Figuren, wir beſchränken uns nur auf die Grundregel des Syllogismus überhaupt nach ſeiner natürlichſten und regelmäßigſten Geſtalt, welche in Vergleich mit den andern die erſte Figur genannt wird.

Dieſe Grundregel heißt nun das dictum de omni et nullo, d. h. was von allen Weſen einer Gattung gilt oder

nicht gilt, das gilt auch oder gilt nicht von jedem einzelnen, das unter der Gattung begriffen ist.

Der vollständige Schluß besteht, wie gesagt worden, aus drei Sätzen, wovon der dritte aus den beiden ersten hervorgeht. Es gibt aber auch unvollständige Schlüsse, wovon ein Satz aus dem andern unmittelbar ohne Mittelsatz gefolgert wird. — Diese unvollständigen Schlüsse heißen unmittelbare, und es gibt ihrer vorzüglich fünf Arten:

1. Der Schluß **ad aequipollentem** se. propositionem, der Schluß auf einen gleichbedeutenden Satz. Diese Gattung bezieht sich mehr auf die Variationen des Ausdrucks, als daß sie ein wahrer Schluß wäre. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Sprache kann man sehr oft entweder die Ausdrücke, die das Subject oder das Prädicat bezeichnen, oder aber auch die grammatische Stellung des Satzes mit andern ganz gleichbedeutenden Ausdrücken und Wortstellungen vertauschen.

Eigentlich gehört daher diese Schlußart ad aequipollentia zur Grammatik und Rhetorik, welche handelt von den sogenannten Synonimen, d. h. von solchen Ausdrücken, die entweder völlig gleichbedeutend sind, oder bei einem großen Anscheine von gleicher Bedeutung dennoch eine wesentliche Verschiedenheit enthalten.

In der Logik kann diese Gattung eigentlich nur der Vollständigkeit wegen angeführt werden; doch muß freilich auch der Logiker sie kennen, um sich vor Täuschung und Irrthum zu hüten. Er muß nämlich genau und sorgfältig anmerken, ob derjenige, dessen Schlüsse er prüfen will, die Ausdrücke für seine Sätze variirt, ob hier keine Verwechslung statt findet, ob die gleichseynsollenden Ausdrücke auch wirklich gleiche Bedeutung haben, oder ob unter einer anscheinend gleichen Bedeutung sich nicht etwas ganz verschiedenes, fremdartiges eingeschlichen habe.

Diese praktische Regel ist blos logisch; die Anwendung davon aber setzt genaue grammatische und rhetorische Kenntniß voraus und zwar ganz specielle, besonders in der Sprache, in welcher die Schlüsse, die geprüft werden sollen, ausgedrückt sind.

2. Ad subalternantem sc. propos. Der Schluß von dem Allgemeinen auf das Besondere, was darunter begriffen ist, z. B. alle Menschen sind vernünftig, also sind es auch die schwarzen. Hier ist kein Mittelsatz und Mittelglied nothwendig, denn der gefolgerte Satz ist schon in dem, woraus gefolgert wird, enthalten. Freilich ist es auch hier nicht sowohl ein neuer Satz, als eine Variation des Ausdrucks, eine besondere Anwendung, die aber doch in logischer Hinsicht von großem Nutzen ist, indem oft die ganze Mannigfaltigkeit von speciellen Sätzen, die in einem einzigen generellen Satze mit umfaßt werden, nicht übersehen werden kann, daher es oft sehr nöthig ist, die ganze Aufmerksamkeit noch besonders darauf zu lenken, indem man den speciellen Satz als einen eignen besonders aufstellt und ausdrückt, obgleich er eigentlich in dem generellen schon mit umfaßt wird.

Die noch übrigen Gattungen der unmittelbaren Schlüsse stehen zwischen diesen beiden in der Mitte. Es sind theils bloße Variationen des Ausdrucks, theils aber unmittelbare Herleitungen abgeleiteter und besonderer Sätze, aus dem allgemeinen, worin sie mit einbegriffen sind.

3. Ad contradictoriam sc. propositionem. Von einem direct widersprechenden Satze auf den andern, nach der Regel: wenn der eine von zwei direct sich widersprechenden Sätzen wahr ist, so ist der andere falsch. Es ist aber große Vorsicht nöthig, diese sich widersprechende Sätze nicht zu verwechseln mit den blos entgegenstehenden, worauf sich bezieht die

4. Art der unmittelbaren Schlüsse ad contrariam sc. propos. Diese Schlüsse haben die Regel: wenn einer dieser Sätze wahr ist, so ist der andere falsch; aber nicht umgekehrt, wenn der eine falsch ist, so ist der andere wahr, sondern sie können beide falsch seyn. Z. B. Alle Menschen sind reich, — kein Mensch ist reich. Es sind dies nach der Kunstsprache der Logik nicht widersprechende, sondern entgegengesetzte Sätze, und beide sind falsch. Bei den entgegenstehenden Sätzen findet nämlich noch statt die Möglichkeit eines dritten Falles, weshalb nicht einer wahr, sondern beide falsch seyn können. Wider-

sprechende Sätze hingegen beruhen auf dem principio exclusi tertii; z. B. Titius lebt noch oder nicht mehr. Das Kennzeichen daher, wodurch sich widersprechende Sätze von blos entgegenstehenden unterscheiden, ist allemal das principium exclusi tertii, daß nämlich kein dritter Fall möglich sey.

5. Ad conversam sc. propos. Dieser Schluß bezieht sich auf die Umkehrung der Sätze und ist daher mehr für eine Variation des Ausdruckes, als für einen neuen Satz zu betrachten. Ein Satz wird umgekehrt, wenn man den vordern Theil zum hintern, und umgekehrt diesen zum vordern macht; z. B. kein Geiziger ist zufrieden, folglich ist kein Zufriedener geizig. Von diesen Umkehrungen der Sätze gibt es mehrere Unterarten, die aber mehr zur Grammatik, als zur Logik gehören. Das logische Princip für diese Art Sätze ist das nämliche, das für alle Syllogismen gilt: der Satz des Widerspruchs oder das dictum de omni et nullo, d. h. man prüfe in jedem einzelnen Falle, ob auch die Umkehrung des Satzes und die Verwechselung des Ausdruckes bei einer scheinbaren Gleichheit nicht dennoch etwas ganz neues verschiedenes enthalte.

Die Vervielfältigung der Regeln hilft hier gar nichts, denn es ist am Ende doch nur die richtige Anwendung des logischen Grundsatzes und die Aufmerksamkeit der Urtheilskraft, die allein gegen alle Täuschung sichern kann.

Außer den unmittelbaren Schlüssen, die alle der Form nach unvollständig sind, gibt es noch eine andere Schlußart, die ebenfalls unvollständig ist, aber im gemeinen Gebrauche und selbst in der Rhetorik häufig vorkommt, häufiger noch als der regelmäßige vollständige Syllogismus. Diese unvollständige Schlußart heißt Enthymema. Es ist dies der versteckte Vernunftschluß, wo der eine Satz im Sinne behalten wird, wo die Form des Syllogismus durch Verschweigung und Abbreviation verstümmelt ist. Z. B. man soll das Laster meiden, weil es schändlich ist. In einem regelmäßigen Syllogismus würde es heißen: Man soll alles meiden was schändlich ist — Das Laster ist schändlich. — Also soll man das Laster meiden. Auf ähnliche Weise kann man jedes Enthymema in einen regelmäße-

ges Syllogismus verwandlen und auflösen, indem man den versteckten verschwiegenen Satz entwickelt und heraushebt.

Verwandt mit dem Enthymema ist der Sositos oder Kettenschluß; denn dieser ist aus lauter Enthymemen zusammengesetzt.

Die Bestandtheile des Sositos lassen sich durch die mathematische Form am deutlichsten machen. Folgender Schluß ist ein Kettenschluß und zugleich ein Schema für alle andern: a = b, b = c, c = d, ergo a = d. Dieses ist kein gewöhnlicher Syllogismus, denn hier sind drei Prämissen und eine Conclusion. Es ist eine Verbindung von zwei regelmäßigen Syllogismen, die hier der Kürze wegen zu einem Kettenschlusse verbunden sind. Löse ich diesen nun auf, so erhalte ich folgende zwei regelmäßige Syllogismen: a = b, b = c, ergo a = c, — a = c, c = d, ergo a = d. Auf diese Art aber lassen mehrere Syllogismen zu einem Kettenschlusse sich verknüpfen.

Von den vier syllogistischen Figuren.

M. P.	P. M.	M. P.	P. M.
S. M.	S. M.	M. S.	M. S.

S. bedeutet das Subject des Schlußsatzes, P. das Prädicat und M. den Terminus medius. Die obere Reihe enthält die Obersätze, die untere die Untersätze.

Vorläufige Bemerkung.

Die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen hängt zusammen mit jener von den syllogistischen Figuren, weil durch dieselbe Veränderung des Ausdrucks und der Stellung der Sätze, wodurch die unmittelbaren Schlüsse hervorgebracht werden, auch diese vier syllogistischen Figuren sämmtlich auf eine, nämlich die erste und einfachste, reducirt werden können, und diese Reduction ist die Probe von der Richtigkeit der Schlüsse und der übrigen Figuren.

Man betrachtet die Lehre von den syllogistischen Figuren

aus einem ganz falschen Gesichtspunkte, wenn man glaubt, als würden diese ausgegeben für Werkzeuge und Methoden, die Wahrheit zu erkennen, das sind sie aber nicht und sollen es auch nicht seyn. — Ueberhaupt sind sie nicht etwa eine willkürliche Erfindung und spitzfindige Künstelei der Logiker, sondern sie sind nichts anders, als die mancherlei Formen und Figuren des Syllogismus, die in dem gemeinen Gebrauche und in der Rhetorik sehr häufig vorkommen und sich daraus gar nicht verbannen lassen, die aber der Logiker kennen muß, nicht blos um sie zu classificiren, sondern auch um ihre Richtigkeit zu prüfen, indem er die complicirten Verbindungsformen in die einfachen auflöset. Käme es einzig auf den Logiker und Philosophen an, so würde man überall nur den einfachen und regelmäßigen Syllogismus der ersten Figur befolgen, weil dieser am wenigsten der Gefahr des Irrthums ausgesetzt ist; allein so lange das menschliche Denken überhaupt noch in so mannigfaltig verwickelten Formen erscheint, zu so verschiedenartigen Zwecken und Absichten verwandt wird, werden auch die übrigen Figuren der Verbindung der Sätze sowohl in dem gemeinen Redegebrauche als in der Rhetorik, ja sogar in den Wissenschaften selbst vorkommen, und für den Logiker ist es dringendes Bedürfniß, sie alle zu kennen, und die complicirtesten Formen in einfache aufzulösen.

Beispiele zu der vorhergehenden Tabelle.

Zuerst wollen wir die drei Begriffe des Syllogismus geben, der nach den vier syllogistischen Figuren angeordnet und versetzt werden soll. Das Subject soll seyn **gelehrt**, das Prädicat **weise** und der Terminus medius **seinen Willen nicht bessern**.

Fig. 1. M. P. / S. M. / S. P. — Wer seinen Willen nicht bessert, ist nicht weise; einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.

Fig. 2. P. M. / S. M. / S. P. — Wer weise ist, bessert seinen Willen, einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.

Fig. 3. M. P. / M. S. / S. P.

Wer seinen Willen nicht bessert, ist nicht weise; einige, die ihren Willen nicht bessern, sind Gelehrte; also sind einige Gelehrte nicht weise.

Fig. 4. P. M. / S. M. / S. P.

Wer weise ist, der ist nicht von der Art, daß er seinen Willen nicht bessern sollte; einige, die ihren Willen nicht bessern, sind Gelehrte; also einige Gelehrte sind nicht weise.

Wenn man diese Tabelle betrachtet, so geht hervor, daß nur diese vier syllogistischen Figuren möglich sind; weil nur vier verschiedene Stellen des Terminus medius im Ober- und Untersatze möglich sind.

Um aber zu beurtheilen, welche Schlüsse richtig oder unrichtig sind in jeder Figur, müssen einige allgemeine Regeln von dem Syllogismus überhaupt verangeschickt werden.

R. 1. Jeder Syllogismus muß enthalten drei Begriffe, oder drei Termines, wie solches aus der Definition des Syllogismus selbst hervorgeht.

R. 2. Aus blos particulären, speciellen Sätzen kann man nicht folgern: A particularibus non valet conclusio. Da in besondern Sätzen nicht bestimmt ist, welche und wie viele gemeint seyen, so können auch im Obersatze andere als im Untersatze gemeint seyn, es findet daher keine vollkommene Gleichheit, also auch keine Folgerung statt.

R. 3. Aus blos negativen Sätzen läßt sich nichts folgern: a negativis non valet conlusio. Z. B. Feuer ist kein Wasser, Stein ist kein Wasser; daraus kann nichts gefolgert werden.

R. 4. Hauptregel. Die Folgerung oder der Schlußsatz ist ein verneinender Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämissen ein verneinender Satz ist. Der Schlußsatz ist kein allgemeiner, sondern ein besonderer Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämissen, gleichviel welche, ein besonderer Satz ist; conclusio sequitur partem debiliorem. Unter pars debilior wird hier verstanden der particuläre oder negative Satz, der in den Prämissen enthalten ist. Zur kürzern Bezeich-

nung der allgemeinen und besondern Bejahungen und Verneinungen bedient man sich in der Kunstsprache der Logik einiger Buchstaben, nämlich der vier ersten Vocale. A bedeutet die allgemeine Bejahung; E die allgemeine Verneinung; I die besondere Bejahung; O die besondere Verneinung.

Nach der Angabe dieser Zeichen nun haben die ältern Logiker die verschiedenen möglichen Methoden, nach welchen in den vier syllogistischen Figuren richtig geschlossen werden kann, durch höchst sonderbare Namen bezeichnet, die wir aber nicht alle aufzuzählen gedenken, da sie gänzlich veraltet und höchstens nur von historischem Interesse sind.

Nur allein die erste Figur, die in jeder Hinsicht die wichtigste und natürlichste ist, wollen wir hier anführen.

b A r b A r A — Ein Schluß aus drei allgemeinen Bejahungen.

c E l A r E n t — Ein Schluß, worin der Obersatz eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine allgemeine Bejahung, der Schlußsatz eine allgemeine Verneinung ist. —

d A r I I — Der Obersatz ist eine allgemeine Bejahung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz gleichfalls eine besondere Bejahung.

f E r I O — Der Obersatz ist eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz eine besondere Verneinung.

Alle andern Figuren kann man auf die erste durch Versetzung und Umkehrung reduciren, und dies ist zugleich der beste Prüfstein ihrer Richtigkeit. In der zweiten Figur gibt es nur negative Schlußsätze; in der dritten nur particuläre Verneinungen, in der vierten nur particuläre Bejahungen.

Zur Erleichterung bei der Uebersicht eines Syllogismus und bei dem Geschäfte der Reduction eines Syllogismus in den andern Figuren auf einen Syllogismus der ersten Figur ist noch die Regel zu merken, daß der Terminus medius nicht in dem Schlusse vorkommen darf. Der minor ist das Subject des Schlußsatzes, der major aber das Prädicat.

In Rücksicht auf die gegebene Regel: conclusio sequitur

partem debiliorem, iſt noch zu merken, daß dieſes auch gilt, wenn eine von den beiden Prämiſſen bedingt oder nicht ganz gewiß, ſondern nur hypothetiſch iſt, alsdann iſt auch der Schlußſatz bedingt, ungewiß und hypothetiſch.

Von dem fehlerhaften Syllogismus.

Fehlerhaft ſind alle Syllogismen, welche gegen die vier angegebenen Grundregeln verſtoßen. Geſchieht dieſes unwillkürlich und ohne Abſicht jemanden zu täuſchen, ſo heißen ſie fehlerhafte Syllogismen, Paralogismen. Geſchieht es aber abſichtlich, um jemanden irre zu führen, ſo heißen ſie Sophismen.

Es iſt noch wohl zu merken und zu unterſcheiden, daß der Schlußſatz gar wohl richtig ſeyn kann, und doch der Schluß ſelbſt ganz unrichtig, wenn nämlich der Schluß an und für ſich wahr und gewiß iſt, z. B. einige Menſchen haben Talent, Bonaparte iſt ein Menſch, alſo hat Bonaparte Talent. Dieſer Schlußſatz iſt wahr und richtig, der Schluß ſelbſt aber falſch und fehlerhaft. Ein wahrer Satz kann dadurch ſeine Gewißheit nicht verlieren, daß ihn jemand aus Ungeſchicklichkeit in einen verkehrten irrigen Schluß aufnimmt. Der unrichtige Satz erhält durch die Verbindung mit einem wahren keinen höhern Grad von Gewißheit, und umgekehrt kann dieſe dem richtigen dadurch nicht entzogen werden, daß man ihn mit falſchen Sätzen verknüpft.

Wir haben aber noch einige beſonders merkwürdige Gattungen von falſchen Schlüſſen anzuführen:

1. **Die Petitio principii**, wenn man nämlich dasjenige, was erſt erwieſen werden ſoll, in dem Schluſſe ſelbſt als erwieſen vorausſetzt. Man ſollte glauben, dieſer Fehler ſey

so offenbar und grob, daß er gar nirgend vorkommen könne, und dennoch ist keiner gewöhnlicher, als grade dieser. Die Meinungen des Menschen gründen sich zuletzt nicht auf philosophische Folgerungen und Syllogismen, sondern auf moralische Gründe. Daher beharren sie auch oft so fest und zuversichtlich auf den einmal angenommenen Grundsätzen, und können sich die Möglichkeit des Gegentheils so wenig denken, daß sie ihre individuelle Ueberzeugung für allgemein gültig und erwiesen, für absolut evident und unbezweifelt halten und überall voraussetzen. Das beste und wirksamste Versicherungsmittel gegen diesen so häufig vorkommenden Fehler ist ein stets reger Untersuchungs- und Prüfungsgeist und ein vernünftiger Skepticismus, der ohne vorhergehende reifliche Ueberlegung sich nichts als wahr und gewiß aufdringen läßt.

Es darf indessen gar nicht geleugnet werden, daß gewisse Fälle häufig genug bei jeder Philosophie oder wissenschaftlichen Untersuchung vorkommen, wo man gar nicht nöthig hat, sich auf das Princip einzulassen, sondern dieses mit Recht voraussetzt und postulirt. Postulate und Axiome nennt man diese Sätze, die man in einem gewissen Gebiete und für einen gewissen Endzweck dreist voraussetzen und jedermann zumuthen darf, daß er sie ohne Beweis gelten lasse, z. B. wenn ich mit dem Verbrecher streite, ob er ein gewisses Verbrechen begangen habe oder nicht, so darf ich mit Fug und Recht voraussetzen, daß allgemein ausgemacht und anerkannt sey, was ein Verbrechen ist; und eben so würde es höchst überflüssig seyn auf die ersten Grundsätze der Mathematik zurück zu gehen, wenn bei einem praktischen Geschäfte etwas der Quantität nach bestimmt werden sollte. Ich kann hier eben sowohl die Grundsätze der Mathematik als erwiesen voraussetzen, wie im ersten Falle den auf dem allgemein anerkannten Gefühl beruhenden Begriff des Verbrechens. —

Die Beispiele selbst aber, die wir hier angeführt haben, zeigen deutlich, auf welchem Gebiete eigentlich die Petitio principii anwendbar, ja unvermeidlich sey, nämlich einzig auf dem praktischen. Denn in der Philosophie selbst darf ohne die reif-

lichste und gründlichste Untersuchung nichts als wahr und gewiß anerkannt werden. —

Der Pet. principii steht das Argumentum ad hominem grade entgegen. Denn so wie in der ersten dasjenige, dessen Gültigkeit erst dargethan werden sollte, schon als erwiesen angenommen und vorausgesetzt wird, so wird im Gegentheile in derjenigen polemischen Widerlegungsmethode, die man das Argumentum ad hominem nennt, die Unrichtigkeit der Behauptungen des Gegners dadurch gezeigt, daß man ihm nachweiset, wie diese mit den Grundsätzen, die er selbst anerkannte und voraussetzte, in offenbarem Widerspruche stehen.

Diese Verfahrungsart ist im gemeinen Leben, in bürgerlichen Verhältnissen, ja selbst in der Philosophie sehr gewöhnlich. Doch wird sie auch oft auf eine sehr verkehrte und ungebührliche Art mißbraucht. Um sich gegen diesen Fehler in Sicherheit zu stellen, bedarf es nur der einzigen Regel, daß das Argumentum ad hominem vorzüglich die Grundsätze des Menschen, weniger aber sein persönliches Betragen und Benehmen treffen muß. Wenn ich z. B. meinem Gegner, der mir Ungerechtigkeiten vorwirft, zu zeigen suche, daß er selbst Ungerechtigkeiten begangen habe, so wird eigentlich nur der Mensch angegriffen, nicht die Sache. Kann ich ihm im Gegentheile beweisen, daß er selbst dasjenige, was er an mir rügt, früher als gerecht anerkannt habe, so trifft diese Widerlegung nicht den Menschen, sondern die Sache selbst, und ist das eigentliche Argumentum ad hominem.

In der Philosophie kann man von diesem Argumente vorzüglich Gebrauch machen gegen diejenigen Skeptiker, welche alle Wahrheit und Gewißheit leugnen, denn sie müssen immer eine Art von Wissen und Gewißheit auch zu ihrer Behauptung annehmen, was doch ihrem Grundsatze widerspricht. — Der

2. merkwürdige Fehlschluß ist der Circulus in probando, wenn man zwei ungewisse Sätze, einen durch den andern, beweisen will, zwei Hypothesen sich wechselseitig begründen und befestigen läßt. Im praktischen Gebrauche ist dies ein grober Fehler, da nämlich das Bewiesene gar keine Beweis-

kraft hat, wenn der beweiſende Satz wiederum nur erwieſen und abhängig gemacht wird von dem, der im erſten Syllogismus der bewieſene war.

In der Theorie aber kann dieſe Art zu beweiſen nicht gänzlich verworfen werden. Zwei Hypotheſen können ſich gegenſeitig beſtätigen, und wenn gleich keine von beiden gewiß iſt, ſo können ſie doch durch genaue Uebereinſtimmung ſehr an Wahrſcheinlichkeit gewinnen. Es iſt dies gar kein fehlerhafter Zirkelſchluß, ſondern eine ſehr ſtatthafte Art analogiſch zu argumentiren, durch verſtärkte Wahrſcheinlichkeit ſich der Wahrheit ſelbſt zu nähern.

Lehre von der Analogie.

Alle bis jetzt aufgeſtellten Syllogismen beruhen auf dem Grundſatze des Widerſpruchs und haben alſo in dem techniſchen und praktiſchen Gebiete, wo dieſem vollkommene Gültigkeit zukommt, abſolute Gewißheit.

Es gibt aber noch andere Schlüſſe, denen keine abſolute Gewißheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit zugeſchrieben werden kann, und die in der Philoſophie demnach von großer Wichtigkeit und Bedeutung ſind. Iſt einmal der höchſte Zweck aller Philoſophie kein anderer, als die geſammte Welt und Natur in der unendlichen Fülle ihrer Wirkungen und Hervorbringungen zu ergründen und zu erkennen, ſo iſt es wohl einleuchtend, daß keine Philoſophie dieſes erhabene Ziel vollkommen erreichen und ihren unendlichen Gegenſtand ganz erſchöpfen kann. Die philoſophiſchen Wahrheiten ſind inſofern nicht ſowohl unerſchütterlich begründete, abſolut vollendete Sätze, als vielmehr nur Annäherungen zur höchſten Wahrheit und zu dem Weſen, das der Inbegriff aller Wahrheit iſt.

Daher hat auch nur der negative Theil der Philoſophie, h. derjenige der die unphiloſophiſchen Irrthümer und Vorurtheile zu vernichten beſtimmt iſt, eine durchaus ſelbſtſtändige, vollkommene Gewißheit. Derjenige Theil hingegen, der das Syſtem der höchſten Wahrheiten ſelbſt auffaſſen und begründen ſoll, kann der Vollendung dieſes ſchwierigen Geſchäfts ſich nur allmälig nähern, durch einen ſtets regen, immer weiter ſtrebenden Forſchungsgeiſt die Sphäre ſeines Wiſſens immer mehr erweitern, und die Wahrſcheinlichkeit, von der er ausgeht, durch immer höhere Grade der Gewißheit zu dem Gipfel von Wahrheit und Erkenntniß erheben, der für die beſchränkte menſchliche Faſſungskraft nur immer erreichbar iſt.

Sieht man ſo auf den Zweck und das Bedürfniß der Philoſophie überhaupt, ſo iſt es ſehr einleuchtend, daß die Analogie für die Philoſophie eben ſo wichtig, ja vielleicht noch nothwendiger iſt wie der gewöhnliche Syllogismus. So unentbehrlich dieſer in dem Syſteme des menſchlichen Denkens auch immer ſeyn mag, ſo glaube man doch ja nicht, daß er als Mittel und Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit diene. Der Nutzen, den er gewährt, beſteht einzig in ſeiner praktiſchen Gültigkeit, und dieſe iſt größer und ausgebreiteter, als man vielleicht denken möchte. Sieht man auf das Handeln und Wirken der meiſten Menſchen, ſo dürfte man wohl mit Fug und Recht behaupten, daß ſie in den meiſten Fällen weder ſo verkehrt und fehlerhaft, noch ſelbſt ſo unmoraliſch handeln würden, wenn ſie deutlicher dächten und richtigere Schlüſſe machten.

Dagegen iſt der philoſophiſche Werth des Syllogismus äußerſt geringe. Die Falſchheit und Richtigkeit mancher philoſophiſchen Syſteme beruht weit weniger auf unrichtigen Schlüſſen, als auf falſchen Principien und Begriffen. Auch die gröbſten und verwerflichſten Irrthümer ſind von ſcharfſinnigen, ſubtilen Denkern oft mit der größten logiſchen Conſequenz und wiſſenſchaftlicher Strenge durchgeführt worden. Die Quelle der Verwirrung iſt dann in den erſten Grundideen zu ſuchen, nicht in ihrer ſyſtematiſchen Entwicklung, Vollendung und Verbindung, welche ganz fehlerfrei und vollkommen ſeyn kann.

Der Schluß nach der Wahrscheinlichkeit und Analogie ist, wie schon gezeigt worden, eben so wichtig für die Philosophie, ja oft ist seine Anwendung von noch weit größerer Bedeutung.

Doch gibt es auch eine blos praktische Wahrscheinlichkeit, denn in praktischen Verrichtungen und Geschäften ist es für den beabsichtigten Zweck in vielen Fällen hinlänglich, durch Beobachtung äußerer Umstände und Verhältnisse, durch Vergleichung vorhergegangener ähnlicher Fälle den möglichen Erfolg ungefähr vorherzuberechnen, ohne eben das innere Wesen der Dinge, welche der Gegenstand unserer Thätigkeit sind, genau und gründlich zu erforschen.

Die philosophische Wahrscheinlichkeit liegt in einer höhern Sphäre, sie kann auch nur aus einer wahrhaft philosophischen Untersuchung hervorgehen, wenn das Resultat, das sie aufstellt, nur irgend Werth und Gewicht haben soll.

Alle höhere Wahrscheinlichkeit oder philosophische Analogie beruht auf den Grundsätzen und Principien, welche im zweiten Hauptstücke der Logik vorgetragen wurden, nämlich auf der Idee der unendlichen Einheit und unendlichen Fülle, und dem Grundsatze eines allgemeinen organischen Zusammenhanges aller Dinge; auf diese Ideen gründen sich nicht nur alle unsere Urtheile über Schönheit und Regelmäßigkeit in Kunst und Natur, sondern überhaupt alle höhern philosophischen und religiösen Anschauungen und Erkenntnisse.

Der Obersatz, auf welchen die analogischen Schlüsse sich gründen, ist also nicht sowohl ein einzelner Satz, als vielmehr der Inbegriff aller jener höhern Ideen und Grundsätze, die unter sich auf das innigste verbunden sind; dasjenige, worauf sie sich gründen, ist das ganze System der philosophischen Wahrheit, soweit diese dem Schließenden bis jetzt bekannt und deutlich ist.

Man könnte daher die analoge Schlußart des Philosophen ein Enthymema nennen, aber ein Enthymema ganz eigener Art; denn in dem gewöhnlichen Enthymema wird der Mittelsatz verschwiegen und stillschweigend vorausgesetzt. In der phi-

loſophiſchen Analogie hingegen iſt dies mit dem Oberſatze der Fall, weil dieſer nicht blos ein einzelner Satz iſt, ſondern die ganze Summe philoſophiſcher Wahrheit, ſoweit der menſchliche Forſchungsgeiſt dieſe durchdrungen und ergründet hat, welches aber in einem einzelnen Satze doch auf keine Weiſe zuſammengefaßt werden kann.

In Rückſicht auf die Form iſt die philoſophiſche Analogie, beſonders wenn ſie entferntere Aehnlichkeiten und Wahrſcheinlichkeiten aufſtellt, oft in den unregelmäßigen Schlüſſen abgefaßt, die wir unter dem Namen Sorites, d. h. zuſammengeſetzte oder Kettenſchlüſſe definirt haben.

Zur Analogie gehört auch die Induction, oder diejenige Schlußart, welche von einem Prädicate, das den meiſten Gliedern und Individuen einer Gattung zukommt, den Schluß macht, daß es allen eigenthümlich und weſentlich ſeyn müſſe.

Dieſe Schlußart iſt gar nicht unbedingt zu verwerfen, denn oft erzeugt ſie eine Wahrſcheinlichkeit, die der Gewißheit ſehr nahe kommt, und in praktiſchen Fällen kann man mit Zuverſicht auf ſie bauen; nur iſt der philoſophiſche Gebrauch ſehr zu beſchränken und feſten beſtimmten Grundſätzen unterzuordnen. Denn dadurch, daß ein Prädicat vielen, ja den meiſten Weſen einer Gattung zukomme, ergibt ſich nicht unbedingt, daß es allen zukommen müſſe, wenn nicht aus einem höhern Grunde gefolgert wird, daß es der Gattung ſelbſt weſentlich und nothwendig ſey.

Zum richtigen philoſophiſchen Gebrauche der Induction gehört eine vollkommene Einſicht in den Zuſammenhang des Prädicats mit einer Gattung und den meiſten Gliedern derſelben, ſonſt geräth man in Gefahr, ſich hier gewaltig zu täuſchen. Ein Beiſpiel ſolcher täuſchenden Induction mag die Sache klarer machen. Alle Körper, die wir kennen, Erde, Metalle, das Waſſer, ſogar die Luft ſind ſchwer. — Mithin ſind alle Körper ſchwer. — Das folgt noch nicht; denn darin, daß die genannten Körper ſchwer ſind, liegt gar kein Grund zu der Behauptung, daß auch das Feuer und das Licht ſchwer ſey, wenn dies aus keinem andern Grunde bewieſen werden

kann. Auf unvollständigen und falschen Inductionen beruhen die meisten falschen Hypothesen in der Physik und selbst in der Philosophie.

Von der Methode.

Wenn die Behauptung fest steht, daß der Gegenstand der Philosophie unerschöpflich sey, daß diese dem unendlichen Ziele ihrer Bestimmungen nur allmälich sich nähern und es nie vollkommen erreichen könne, so würde es für die Behandlungsart und Methode der Philosophie ein nothwendiges Gesetz seyn müssen, daß sie kritisch sey. — Denn ist die Philosophie wirklich mehr das Suchen und Streben nach der höchsten Wahrheit, als die vollendete Erkenntniß derselben, so ergibt sich von selbst, daß ein stets reger und wachsamer Prüfungsgeist alle diese Annäherungsversuche begleiten muß. Haben wir wirklich den rechten Weg zu jenem höchsten Ziele ergriffen, oder wandeln wir vielleicht auf betrüglichen Irrwegen, die uns auf immer davon entfernen? — Ist unser Streben ein regel- und gesetzmäßiges Fortschreiten, von dem wir uns am Ende den erwünschten Erfolg versprechen können? — Sind die Formen und Methoden, deren wir uns bedienen, wahrhaft geeignet, den unendlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntniß aufzufassen und darzustellen? — und wie läßt sich ihnen die höchste Ausbildung und Vollendung geben? Das sind Fragen, die nur eine ächte gründliche Kritik befriedigend beantworten kann, und von deren richtigen Auflösung das Gelingen unserer wissenschaftlichen Bemühungen doch einzig und allein abhängt.

Hat es ferner seine Richtigkeit, daß der Begriff des Dings philosophisch ein höchst schädlicher und verwerflicher Irrthum ist, dabei aber in der eigentlichen Beschränktheit des menschlichen Bewußtseyns so wesentlich gegründet, über alle

Zweige des Denkens und Vorstellens so allgemein verbreitet, daß er gleichsam zu einem nothwendigen Bedürfnisse geworden, uns in allen Geistesfunktionen unvermeidlich begleitet und selbst auf der höchsten Stufe philosophischer Erkenntniß, wo wir uns mit aller Anstrengung seinen Täuschungen zu entziehen suchen, unter den mannigfaltigsten Formen und Gestalten wieder zurückkehrt, so wird es für den philosophischen Forscher eine eben so unerläßliche Pflicht seyn, diesen in dem Systeme des Denkens so tief versteckten und eingewurzelten Wahnbegriff in seinen vielfach und verwebten Verzweigungen aufzuspüren und zu verfolgen, unter den verschiedensten Modificationen hervorzuziehen, und wo möglich von Grund aus zu vertilgen. Auch von dieser Seite muß also die Methode der Philosophie eine kritische seyn, sie muß nämlich damit beginnen, diejenige beschränkte Denkart und Ansicht, welche der sinnlichen Natur des Menschen natürlich und angemessen und für das praktische Leben niemals unentbehrlich ist, als eine durchaus falsche, verkehrte zu bestreiten und zu widerlegen; sie muß das gehaltlose, Leere, nichtige, so wie das gefährliche, verderbliche dieser Meinung auf das gründlichste darzuthun streben, um auf diese Weise durch Entfernung des hartnäckigsten aller Grundirrthümer der philosophischen Forschung den Weg zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit zu ebnen und zu bahnen. Sie muß also auch Kritik der philosophischen Richtungen seyn, und gehört als solche wesentlich zur Logik.

In sehr naher Beziehung mit dieser kritischen Methode der Philosophie steht noch diejenige besondere Schlußart, welche Dilemma heißt, denn diese ist nur in Widerlegung der Irrthümer von Nutzen.

Das Dilemma ist eine Schlußart, worin gezeigt wird, daß ein gegebener Satz falsch und irrig sey, weil, wenn er gegründet wäre, auch dieser oder jener bestimmte Fall wahr seyn müsse. Kann nun aber bewiesen werden, daß sowohl der eine als der andere unmöglich ist, so wird auch damit schon der Satz, aus dem diese folgen, widerlegt. Es muß aber wohl in Acht genommen werden, daß außer den aufgestellten Fällen

kein dritter Fall mehr möglich iſt, daher man auch wohl zu ſagen pflegt, das Dilemma beruhe auf dem Principium exclusi tertii.

Es iſt dieſe in der Philoſophie ſo wichtige Schlußart in dem angegebenen Sinne blos polemiſch, oder widerlegend; ſie kann aber auch kritiſch angewandt werden, nicht blos als Widerlegungsmittel gegen den Irrthum, ſondern auch als Hülfswerkzeug zur Entwicklung der Wahrheit; wenn man nämlich aus dem Umſtande, daß zwei entgegengeſetzte Fälle gleich unmöglich ſind, nur nicht die Folge zieht, daß die Vorausſetzung, worauf ſie beruhen, unrichtig und falſch ſey, ſondern wenn man vielmehr daraus den Schluß zieht, daß die Wahrheit auf einem Wege zwiſchen beiden entgegengeſetzten, gleich unmöglichen Fällen geſucht werden müſſe. —

Dieſer Gebrauch des Dilemma, der nicht nur bei Kant, ſondern auch bei Leibnitz vorkommt, könnte der kritiſche genannt werden, weil er nicht nur zur Widerlegung des Irrthums, ſondern auch zur Erforſchung der Wahrheit dient; gewöhnlich aber wird das Dilemma nur praktiſch angewandt.

Um die Methode und den Gang, den das menſchliche Denken in ſeiner Richtung zur höchſten Erkenntniß zu nehmen hat, richtig zu charakteriſiren, muß man vor allem das praktiſche Denken und das philoſophiſche wohl unterſcheiden, wie beides in der Wirklichkeit auch völlig verſchieden iſt.

Bei dem praktiſchen Denken iſt es nicht darum zu thun, die Principien der Wahrheit aufzuſuchen und zu ergründen, ſondern dieſelben anzuwenden und zu gewiſſen Zwecken und Abſichten zu gebrauchen; daher werden bei dem praktiſchen Denken die Principien als anerkannt ſchon vorausgeſetzt, und nur in Rückſicht auf ihre Anwendung betrachtet.

Solche Sätze nun, welche die als anerkannt vorausgeſetzten Principien für ein gewiſſes Gebiet mit Rückſicht auf ihre praktiſche Anwendung enthalten, heißen Ariomata und Poſtulata. Sie machen in dem praktiſchen Denken den Anfang; mit Beihülfe der in jedem Gebiete vorhandenen und gegebenen Data werden alsdann aus dieſen Ariomen Theoreme und De-

finitionen gebildet. Dieſe Definitionen, welche zu einem blos praktiſchen Behufe aufgeſtellt werden, brauchen nicht ganz dem Ideale von philoſophiſcher Definition zu entſprechen, welches wir früher angeführt haben, ſondern es iſt hinlänglich, wenn ſie für den beabſichtigten Zweck vollkommene Gültigkeit haben.

Die Theoreme alſo ſind aus den Principien abgeleitete Lehrſätze.

Die Ableitung geſchieht vermittelſt der Demonſtrationen oder Beweiſe; nach Befinden der Umſtände können auch die Definitionen eines ſolchen Beweiſes bedürfen, wenn es nicht bloße Nominalerklärungen ſind, oder wenn ſie nicht zu den Datis gehören, oder unmittelbar aus den Axiomen hervorgehen.

Der wichtigſte Theil im praktiſchen Denken aber ſind die Probleme. Sie ſind eigentlich praktiſche Sätze, inſofern ſie nicht Beſtimmungen und Erklärungen, ſondern Aufgaben enthalten, welche gelöſt werden ſollen. Die Unterſuchung nun, worin eine ſolche Aufgabe gelöſt wird, iſt nicht mehr ein bloßer Beweis, eine Demonſtration, ungeachtet auch ſie beweiſende Kraft haben muß, ſondern es iſt eine Analyſe, d. h. eine Erläuterung, worin gezeigt wird, daß irgend etwas geſchehen kann, da hingegen in der Demonſtration dargethan wird, daß ein Gegenſtand wirklich dieſe und jene Beſchaffenheit habe.

Die Probleme alſo und ihre Auflöſung oder Analyſe ſind der bedeutendſte Theil der praktiſchen Methode: ja dieſe ſelbſt iſt durchaus analytiſch, weil auch die Theoreme, Demonſtrationen und Definitionen aus den erſten Principien, d. h. aus den Axiomen und Datis abgeleitet und entwickelt, d. h. analyſirt werden. Die praktiſche Methode iſt gerade dieſelbe, auf welcher auch die mathematiſchen Wiſſenſchaften beruhen.

Sehr verſchieden von dieſer iſt die Methode des philoſophiſchen Denkens, oder das theoretiſche Verfahren. Denn hier, wo Erkenntniß der letzte und höchſte Zweck iſt, wird alles Streben blos und einzig darauf gerichtet, die Principien der Wahrheit zu ergründen und aufzuſtellen, das innere Weſen der Dinge zu durchdringen, ſich ganz in die Beobachtung des Gegenſtandes der Unterſuchung zu vertiefen, unbekümmert um alle andere Zwecke und Abſichten.

Man nennt dies Verfahren auch das **speculative** von der innern Geistesanschauung, die den Gegenstand nur erkennen will, ohne alle Rücksicht auf Anwendung und Gebrauch.

Der erste Schritt zu dieser speculativen Ansicht ist, daß man den Gegenstand, welchen man zu erforschen strebt, aus der unzähligen Menge aller übrigen Gegenstände, die unsere Geistesthätigkeit beschäftigen, ganz absondert und isolirt, um die ganze Aufmerksamkeit auf ihn allein zu **concentriren**. Dieses Bestreben heißt die **Abstraction**, die Grundlage des theoretischen Denkens.

Man darf aber gar nicht glauben, daß es zu der Abstraction, wovon hier die Rede ist, hinreicht, sich mit abstracten Begriffen zu beschäftigen, oder, wie nur zu oft der Fall ist, die Gedanken anderer nachzudenken und zu wiederholen; die Abstraction ist vielmehr derjenige Theil des Denkgeschäftes, der gar nicht durch Nachahmung erlernt werden kann, sondern vielmehr die eigene Geistesthätigkeit am meisten in Anspruch nimmt. Denn das Wesen der Abstraction besteht ja einzig darin, daß wir unsere Aufmerksamkeit von den mannigfaltigen Wahrnehmungen und Vorstellungen, über die sie sich verbreitet, zur ruhigen, stillen Betrachtung in uns zurückziehen und sammlen, und sie dann mit verstärkter vereinigter Kraft auf den Einen Gegenstand, den wir zu erforschen haben, fixiren. Es ist leicht zu begreifen, wie zu diesem Verfahren nicht etwa ein besonderes eigenthümliches Genie, wohl aber eine ungewöhnliche Uebung und Fertigkeit des ganzen Denkvermögens, eine wahrhaft selbstständige Kraft und Herrschaft des Geistes erfordert wird, um unabhängig von äußern und innern Zerstreuungen unser Bewußtseyn im harmonischen Gleichgewichte aller seiner Thätigkeiten zur höchsten Einheit zu concentriren, nach Willkür und Absicht auf einen beliebigen Gegenstand zu lenken, und dort in ungetrübter klarer Besonnenheit unwandelbar zu erhalten. — Ein Vermögen, das wir nur auf der höchsten Stufe der Bildung in größerer oder geringerer Vollkommenheit antreffen, das aber bei der erschlaffenden Geistesträgheit und Unthätigkeit, worin sie

verſunken ſind, bei dem Mangel aller höhern Energie, die zur freien Selbſtbeherrſchung und Beſtimmung erforderlich iſt, gänzlich vermißt wird.

Der zweite Schritt bei dem theoretiſch philoſophiſchen Denken iſt die Conſtruction. Sie beſteht in der genetiſchen Ableitung und Begründung der organiſchen Gliederung und Anordnung der Begriffe. So wie in der Welt ſelbſt alles in einem organiſchen Zuſammenhange ſteht, ein harmoniſches Band alle Weſen zu einem lebendigen Ganzen vereinigt und verknüpft, ſo muß auch ein jeder Begriff als ein Ganzes nach Theilen und Gliedern, und ſelbſt wieder als Theil und Glied eines größern Ganzen in ſeinem natürlichen und nothwendigen Zuſammenhange aufgefaßt und dargeſtellt werden.

Und ſo wie man das Weſen eines Dinges erſt dann vollſtändig begreift, wenn man nicht blos ſeine einzelnen Merkmale und Beſtandtheile aufzählen kann, ſondern wenn man zugleich bis zu ſeinem Urſprunge und erſten Entſtehen hinuntergeſtiegen iſt, und aus dieſem die allmälige Entwicklung aller ſeiner Eigenſchaften und Beſchaffenheiten, ſo wie ſeine ganze jetzige Form herzuleiten und zu erklären vermag, — ſo iſt auch ein Begriff erſt dann vollkommen deutlich, wenn er genetiſch iſt, d. h. wenn wir in ſeiner Einſicht bis zu ſeinem Urſprunge fortgeſchritten ſind, ihn in dem Syſteme unſeres Denkens, in allen ſeinen Verhältniſſen und Verwickelungen, durch die mannigfaltigſten Formen und Modificationen hindurch bis zu ſeiner jetzigen Geſtalt verfolgt haben.

Daher ward in dem erſten Hauptſtücke die Regel gegeben, daß alle philoſophiſchen Begriffe und Definitionen genetiſch ſeyn ſollen, in der eben angeführten Bedeutung.

Zum praktiſchen Gebrauche bedürfen die Begriffe dieſer genetiſchen Herleitung und vollendeten Beſtimmung nicht, für die Philoſophie aber iſt ſie eine durchaus unerläßliche Bedingung. Denn hier iſt es ja einzig darum zu thun, die Gegenſtände unſerer Beobachtung in der höchſten Klarheit und Deutlichkeit, in ihrem ganzen Umfange und Zuſammenhange zu verſtehen und zu erkennen.

Die Construction der Begriffe ist nichts anders, als die Verständlichmachung derselben, und dieser Theil des philosophischen Denkens fordert vorzüglich eine große Uebung und Fertigkeit.

Man wird dieses Construiren der Begriffe vorzüglich in jenen philosophischen Schriften finden, die der historischen Darstellung angenähert sind, oder auch in historischen Schriften, die von philosophischem Geiste durchdrungen sind.

Ist ein philosophischer Vortrag an und für sich unverständlich, so fehlt es gewiß an einer richtigen Construction der Begriffe, der ersten Bedingung aller Deutlichkeit und Verständlichkeit. —

Auch die Mathematik kann dem Geiste eine große Uebung und Fertigkeit verschaffen, aus Gegensätzen und verschiedenen Gliedern ein Ganzes zu bilden, und eben so ein Ganzes in seine Theile und Elemente aufzulösen. Nur ist freilich die mathematische Form und Methode von der philosophischen noch ganz verschieden, und muß auch davon geschieden seyn und bleiben.

Das Wesentliche der wahren Construction besteht in der Vereinigung des Philosophischen und Historischen.

Das Philosophische ist nur dann wirklich und wahrhaft construirt, wenn es zugleich historisch, d. h. wenn die Darstellung und Entwicklung der Begriffe vollkommen genetisch ist.

Das Historische ist nur dann eigentlich construirt, wenn die Begebenheiten und Ereignisse nicht nur dem äußern Zusammenhange nach aneinandergereiht und hererzählt sind, sondern wenn ein historischer Forschungsgeist den innern Zusammenhang der Dinge in ihrer natürlichen und nothwendigen Folge, nach unveränglichen Entwicklungsgesetzen und Formen umfaßt, eine erschöpfende Untersuchung die Grundelemente und Verhältnisse der Wesen und Kräfte ergreift, von welchen die gemeine blos praktische Geschichte nur die äußern Wirkungen und Erscheinungen darstellt.

Wenn zu dem Vermögen der Abstraction vorzüglich ein ernster, entschlossener, in der beharrlichen Richtung der Aufmerksamkeit unermüdeter Wille, eine seltene Vereinigung aller

räfte und Thätigkeiten und ein hoher Grad von Selbſtbeherr-
hung erfordert wird, ſo iſt die Conſtruction derjenige
heil des philoſophiſchen Denkens, der ſich wohl lehren und
rnen und durch Uebung mehr und mehr vervollkommnen läßt.

Der dritte Theil des philoſophiſchen Denkens iſt die Re-
lection.

In der Abſtraction lenken wir unſere Aufmerk-
amkeit von allen andern Gegenſtänden weg, und concentriren
e nur auf den einzigen, den wir unterſuchen wollen.

Durch die Conſtruction ſuchen wir den innern organi-
chen Zuſammenhang und Gliederbau eines Gegenſtandes, ſeine
Gränzen und Verhältniſſe, ſeine verſchiedenen Beſtandtheile und
Eigenſchaften mit ihren Formen und Modificationen, ſein Ent-
ſtehen und die allmälige nach urſprünglichen Geſetzen fortſchrei-
ende Entwicklung uns deutlich zu machen.

In der Reflection ſieht man nicht mehr auf die einzel-
nen Theile eines Gegenſtandes und ihre gegenſeitige Verhältniſſe
und Verbindungen, ſondern allein auf das Ganze, und zwar
in ſeinen Verhältniſſen zu uns und zur Welt überhaupt.

Dies führt uns von neuem auf die kritiſche Methode zu-
rück; denn wenn wir über einen Gegenſtand reflectiren, d. h.
ihn in ſeinen Verhältniſſen zu uns und der Welt betrachten, ſo
iſt dies ja ſchon ein vergleichendes und kritiſches Geſchäft, be-
ſonders wenn das Object der Reflection zunächſt ein Begriff
und nicht die Sache ſelbſt iſt. Denn was heißt wohl über
einen Begriff reflectiren, als die verſchiedenen Anſichten und
Beſtimmungen, die von ihm möglich ſind, prüfen und vergleis-
chen, dem Begriffe ſelbſt ſeine Stelle anweiſen, die er in dem
Syſteme einnimmt, zu dem er gehört, und ihn aus dieſem
Standpunkte beurtheilen.

Für die Reflection laſſen ſich keine beſtimmte Regeln auf-
ſtellen, nach denen man ſie zu erkennen fähig wäre, auch laſſen
ſich in dieſem Denkgeſchäfte keine beſondern Uebungen anſtel-
len, inſofern alles unſer Denken zuletzt ein Reflectiren iſt, wel-
ches wir inſofern ſtets üben.

Allerdings iſt die Reflection nur die Frucht und das Reſul-

tat eines durch Erfahrungen und Kenntniſſe bereicherten, im Denken geübten Verſtandes.

Wir dürfen alſo überhaupt nur das Nachdenken in uns recht lebendig und rege erhalten, unſern Verſtand mit Kenntniſſen aller Art bereichern, und unſere geiſtigen Vermögen überhaupt auf das vielſeitigſte entwickeln und ausbilden, ſo wird die philoſophiſche Reflection ſich ſchon von ſelbſt einſtellen.

Anhang

zur

Logik.

Kritik

der philosophischen Systeme.

Die Gründe, warum die Methode der Philosophie überhaupt kritisch seyn muß, und warum eine Kritik der philosophischen Systeme als Anhang zur Logik gehört, insofern sie den Eingang in die Philosophie enthält, sind schon im dritten Hauptstücke, in den verschiedenen Rubriken entwickelt worden. In der Kritik der philosophischen Systeme werden zugleich bei jedem Systeme die merkwürdigsten Philosophen sowohl der alten als neuen Zeit angegeben werden, die zu diesem Systeme gehören. Der Deutlichkeit wegen aber wollen wir in der nächsten Rubrik voranschicken eine kurze Geschichte der Philosophie, nicht nach den Systemen, sondern nach der chronologischen Folge.

Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet.

Die Philosophie, nach ihrer Geschichte betrachtet, zerfällt in drei große Abtheilungen. Erstens: die orientalische Philo-

ſophie. Zweitens: die griechiſche Philoſophie, und drittens: die ſcholaſtiſche und die neuere Philoſophie.

Erläuterungen zu Nro 1. Man faßt die Philoſophie der aſiatiſchen Nationen unter dieſen gemeinſchaftlichen Namen zuſammen, obſchon die Philoſophie der aſiatiſchen Völker ſehr verſchieden ſowohl dem Inhalte, als auch dem Grade der Ausbildung nach geweſen iſt; einestheils weil dieſe orientaliſche Philoſophie ohngeachtet der Verſchiedenheit bei einzelnen Nationen doch viel gemeinſchaftliches hat, anderntheils weil man auch von der Philoſophie der aſiatiſchen Völker nur ſehr unvollkommene Kenntniſſe hat. Die Originalwerke der ägyptiſchen Philoſophen, der Phönizier und Babylonier ſind verloren gegangen; wir kennen ihre Philoſophie nur aus einigen theils unzulänglichen, theils unzuverläßigen Schriften der Griechen. Von den philoſophiſchen Werken der Indier und Chineſen haben ſich mehrere erhalten, doch ſind auch dieſe noch bei weitem nicht gehörig bekannt, benutzt und geprüft. Die orientaliſche Philoſophie iſt alſo wohl der älteſte, aber hiſtoriſch merkwürdigſte Theil der ganzen Philoſophie, dennoch bis jetzt der ungewiſſeſte und unbekannteſte. Die Griechen ſelbſt bekennen einen groſſen Theil ihrer Philoſophie aus Aſien entlehnt zu haben. Die Sage, daß Pythagoras und Plato ihre Philoſophie größtentheils aus Aegypten, wohin beide gereiſt ſeyen, entlehnt haben, iſt zu allgemein, als daß ſie ganz ohne Grund ſeyn könnte; aber wie viel oder wie wenig ſie entlehnt haben, das iſt ſchwer zu entſcheiden, weil man orientaliſche Philoſophie wenig kennt, und die Werke der Aegyptier gar nicht mehr vorhanden ſind. Daher auch unter den Gelehrten allzeit viel Streites hierüber war.

Erläuterungen zu Nro 2. Die griechiſche Philoſophie umfaßt zugleich die römiſche, denn die Römer waren nur Schüler der Griechen. Nur die katholiſchen Kirchenväter ſind nicht mit hierzu zu rechnen, weil ſie ganz verſchiedenen Prinzipien folgten, und obwohl die gelehrteſten unter ihnen mit der alten Philoſophie ſehr bekannt waren, dennoch dieſelbe nicht in der Art annehmen, wie die Römer. Zur hiſtoriſchen Ueberſicht kann

man die griechiſche Philoſophie eintheilen in Schulen, welche der Zeit nach ſo folgen: A. Joniſche Schule. Hierunter werden die erſten Stifter der griechiſchen Philoſophie verſtanden; die merkwürdigſten ſind Thales, der Vater der griechiſchen Philoſophie, und ſeine Schüler Anarimenes und Anarimander, Heraklit, einer der größten und tiefſinnigſten Denker der Griechen, und Anaxagoras, der zuerſt in dieſer Schule die Lehre von der Vorſicht bei den Griechen vertrug, der Lehrer des Sokrates. B. Die Pythagoräer, ſie hatten ihren Sitz in Croton und im ganzen untern Italien und Sicilien. Es war dies zugleich ein Bündniß, welches zur Verbeſſerung der Sitten, der Philoſophie und der Religion abzielte, dadurch aber großen Widerſtand fand und endlich in einer Revolution, in der Pythagoras ſelbſt und die meiſten Pythagoräer umkamen, geſtürzt wurde. C. Die eleatiſche Schule, von dem Orte Elea in Unteritalien. Der Stifter dieſer Schule war Xenophanes und die wichtigſten Philoſophen derſelben waren Parmenides und der ältere Zeno. Es ſcheint wohl, daß dieſe Philoſophen mit den Pythagoräern perſönlich genommen zuſammenhingen, ihr Syſtem aber muß den noch vorhandenen Fragmenten und Nachrichten zufolge grundverſchieden von dem des Pythagoras betrachtet werden. Von dieſen drei Schulen ſind keine Originalwerke vorhanden, ſondern nur geringe Bruchſtücke und ziemlich unzureichende Nachrichten. D. Die Sophiſten, wenn ſie eine Schule zu nennen ſind; die wichtigſten unter dieſen waren Gorgias, Protagoras, Hippias, und andre mehrere, von denen auch bei Cicero oft die Rede iſt. Da die Sophiſten weniger auf die Wahrheit ausgingen, als auf betrügliches Blendwerk, ſo kann man ihnen auch kein beſtimmtes Syſtem zuſchreiben, weil ſie überhaupt keine beſtimmte Meinung hatten und haben wollten. Für die ſpeculative Philoſophie ſind ihre ſkeptiſche Gedanken, Einwürfe und Grundſätze das Wichtigſte. E. Die ſokratiſche und platoniſche Schule, wodurch die griechiſche Philoſophie, welche in der Schule der Sophiſten ganz erniedrigt und ausgeartet war, wiederhergeſtellt und reformirt wurde. Es iſt hier ſokratiſche und plato-

nische Schule zugleich genannt werden, weil unter allen Schülern des Sokrates Plato der größte und wichtigste war. Sokrates selbst hat nichts schriftliches hinterlassen, die kleinern sokratischen Schulen aber, wie die der Cyniker ꝛc., sind mehr in moralischer, als in speculativer Rücksicht wichtig. Die platonische Philosophie nun ist die erste, welche wir authentisch aus den Original-Schriften kennen. F. Aristoteles und seine Schüler. G. Die Schule der Stoiker. Es ist hier zu merken, daß die wichtigsten Philosophen der vorhergehenden Schulen durchaus Erfinder und Selbstdenker waren. Auch von Aristoteles gilt dies, obschon er zugleich ein großer Gelehrter war und mit der größten Sorgfalt die ältere Philosophie studirte. Die spätern Schulen aber nach Aristoteles enthalten nichts neues und neuerfundenes, sondern nur eine neue Zusammensetzung und Mischung der ältern Systeme, wie man dieses den Stoikern zuerst vorwarf. Daher freilich die frühern Schulen bis auf Aristoteles die ersten und wichtigsten sind, weil darin die Quelle enthalten ist, woraus die spätern schöpften. Die achte Schule der griechischen Philosophie ist die der Epikuräer, welche einen entschiednen Materialismus lehrten. Das System derselben ist nicht von Epikur erfunden worden, sondern schon viel früher von Demokrit und noch früher von Leucipp aufgestellt, welche aber keine Schule gestiftet haben. Die Schule des Epikur ist in den frühern Zeiten, so wie auch die Schule der Stoiker unter der Herrschaft der Römer, bis die Ausbreitung des Christenthums beiden Secten ein Ende machte, sehr groß gewesen. Die neunte Schule ist die der Skeptiker. Dahin gehören a. die spätern Schülern des Plato oder die sogenannten akademischen Philosophen; die nächsten Schüler des Plato waren nicht Skeptiker, und blieben seiner Lehre ganz und gar getreu. Bald aber nahm in seiner Schule der Skepticismus überhand. Die berühmtesten der platonischen Skeptiker waren Krantor, Karneades, Arkesilas. Das sind diejenigen Philosophen, denen Cicero am meisten gefolgt ist. Außer diesen gehören zur Schule der Skeptiker b. noch einige einzelne Selbstdenker, die keine Schule

geſtiftet haben; der berühmteſte darunter iſt Pyrrho, ferner diejenigen Sophiſten, die ſkeptiſche Grundſätze aufſtellten, namentlich Gorgias. Die zehnte Schule der griechiſchen Philoſophen endlich bilden die neuen Platoniker oder Synkretiſten. Neuplatoniker heißen ſie, weil ihr Syſtem von dem des Plato ſehr verſchieden war, obwohl ſie dieſem meiſtens folgten und ihn gränzenlos verehrten; Synkretiſten heißen ſie aber, weil ſie mit der Lehre des Plato viele Lehren des Ariſtoteles, des Pythagoras und der Stoiker zu verbinden ſuchten. Der berühmteſte unter dieſen iſt Plotinus, ein großer Philoſoph im dritten Jahrhundert; ferner gehören noch hieher Porphyrius und andre. Plotin aber iſt der erſte und wichtigſte, deſſen Schriften ſich auch erhalten haben, und die neben dem Arrianus und den platoniſchen Schriften die wichtigſten ſind für die griechiſche Philoſophie der ſpätern Zeit. Dieſe Philoſophie war ſehr zur Schwärmerei geneigt.

Wir gehen nunmehr über zur neuern Philoſophie. Die erſte Periode derſelben bilden die Kirchenväter. Dieſe ſchließen ſich zunächſt an die neuplatoniſche Philoſophie an. Einige der ältern Kirchenväter waren der neuplatoniſchen Philoſophie ganz ergeben. Auguſtin aber, der größte Philoſoph unter den lateiniſchen Kirchenvätern, hat die neuplatoniſche Philoſophie, inſofern ſie mit dem Chriſtenthum ſtritt, widerlegt und reformirt, und er vorzüglich hat das Syſtem der philoſophiſchen Theologie begründet, welches in den folgenden Jahrhunderten allgemein das herrſchende geblieben iſt. Die zweite Periode der neuern Philoſophie bildet die Philoſophie des Mittelalters. Nach derjenigen Zeit, in welcher die größten Kirchenväter blühten, blieb die Philoſophie ſtehen, einestheils, weil das Syſtem durch den Auguſtin vorzüglich ſo weit vollendet war, als es in theologiſcher Rückſicht erfordert wurde, und anderntheils, weil die Unruhen und Kriege, welche der Untergang des römiſchen Reiches und die Ausbreitung des germaniſchen Reiches über Europa mit ſich führten, den Gang der Wiſſenſchaften und das Studium derſelben überhaupt hemmten. Die einzelnen Männer in der frühern Zeit des Mit-

telalters, die vorzüglich berühmt sind, verdienen diesen ihren Ruhm mehr deshalb, weil sie die Entdeckungen der Vorwelt erhielten und auf die Nachwelt brachten und weil sie selbst weise und ausgezeichnete Männer waren, als daß sie in der Philosophie viele neue Entdeckungen gemacht hätten. Die wichtigsten unter diesen Philosophen, welche den Uebergang von den Kirchenvätern zu den eigentlichen Scholastikern machen, sind Boethius unter dem Theodorich im sechsten Jahrhundert; der Engländer Beda im achten Jahrhundert, Alcuin unter Carl dem Großen, und endlich Scotus Erigena, am Ende des neunten Jahrhunderts. Der letzte ist für speculative Philosophie der wichtigste. Schon von dem Boethius an hatte die aristotelische Philosophie Uebergewicht erhalten, obgleich es auch immer noch Freunde der platonischen Philosophie gab. Im eilften Jahrhundert ward das Studium der Philosophie wiederum viel allgemeiner, besonders in England und in Frankreich, so daß sogar eine Schule entstand, da die vorgenannten Männer mehr für sich allein standen und keine Schule stifteten. Die wichtigsten Philosophen dieser Schule sind Lanfrancus nebst seinem Gegner Berengarius, Anselmus, Abelardus und Petrus Lombardus. Lanfrancus wandte zuerst die Dialektik auf theologische Gegenstände an. Anselmus war ein tiefsinniger Denker, der in der speculativen Theologie viele scharfsinnige Beweise zuerst aufstellte, die alle nachkommenden Philosophen benutzt haben. Abelardus stiftete eine große Schule durch die Kraft seiner Beredsamkeit, und wirkte außerordentlich auf sein Zeitalter; er schrieb in einem sehr schönen Styl, war ein sehr bewunderter Dialektiker und ein Freund der platonischen Philosophie, wie auch sein Freund Johannes von Salisbury. Petrus Lombardus endlich brachte das System der Theologie zuerst in ein Compendium. Die dritte Periode der neuern Philosophie machen aus die eigentlichen Scholastiker, welche geblüht haben im dreizehnten Jahrhundert. Die wichtigsten darunter sind: Albertus magnus, wichtig als Stifter der scholastischen Philosophie und als Lehrer des heiligen Thomas, Thomas selbst, Alexander von Hales und dessen Schüler, der heilige Bonaventura,

Duns Scotus, Stifter der Schule der Scotiſten, Occam, der im vierzehnten Jahrhundert deſſen Lehre zum Theil folgte, zum Theil aber ſie modificirte, und Durandus, welcher das den Scotiſten entgegengeſetzte Syſtem der Thomiſten vertheidigte und erhielt; endlich gehört auch noch hieher der beſonders für Phyſik merkwürdige ältere Baco oder Roger Baco. Die dritte Hauptklaſſe der neuern Philoſophen ſind die Reformatoren und Wiederherſteller der Philoſophie im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert. Da die ſcholaſtiſche Philoſophie zuletzt ſehr ausgeartet war, ſo bedurfte ſie allerdings einer großen Reform, und da nun zu gleicher Zeit die hiſtoriſchen und grammatiſchen Kenntniſſe ſich ſehr erweiterten, und in der Phyſik und Aſtronomie auch viele neuen Entdeckungen gemacht wurden, ſo hatte dies auch ſehr großen Einfluß auf die Philoſophie. Die älteſten dieſer Reformatoren der Philoſophie waren vorzüglich Italiäner und Deutſche. Die berühmteſten unter den erſten waren Marſilius Ficinus und Picus von Mirandola; unter den letztern Reuchlin. Marſilius Ficinus bemühte ſich beſonders die platoniſche Philoſophie wieder in Anſehen zu bringen, da bei den ſpätern Scholaſtikern die ariſtoteliſche Lehre mit einer ſectireriſchen Partheilichkeit allein als unumſtößliche Autorität angenommen wurde. Mirandola und Reuchlin ſuchten das Studium der orientaliſchen Philoſophie bekannter zu machen und zu zeigen, daß es mit dem Chriſtenthum gar nicht ſtreite, wie man fälſchlich vorauszuſetzen pflegte, weil viele Freunde der orientaliſchen Philoſophie auch Anhänger der Aſtrologie waren. Außer den genannten iſt unter den Humaniſten, die jetzt entſtanden, für Philoſophie und beſonders für Moral der wichtigſte der Niederländer Hugo Grotius, welcher in der Jurisprudenz und im Naturrecht Epoche gemacht hat. Die geſammten Philoſophen waren alle zugleich auch große Gelehrte.

Die Philoſophen, die im ſiebenzehnten Jahrhundert aufſtanden, beſaßen phyſikaliſche und mathematiſche Kenntniſſe: Baco von Verulam, Descartes und Leibnitz waren Phyſiker vom erſten Range. Die größere Freiheit, die in dem Gebiete der Philoſophie überall zu herrſchen anfing, nachdem man den ſpe-

laſtiſchen Zwang abgelegt hatte, gab dem menſchlichen Geiſte einen neuen kräftigen Schwung und eine alles umfaſſende Vielſeitigkeit. Alles wurde erforſcht und geprüft, behauptet und beſtritten, alle Wege verſucht, die zur Erkenntniß führen können, alle in der Philoſophie nur immer möglichen Anſichten und Syſteme kamen wieder zum Vorſchein; die älteſten Ideen wurden unter den mannichfaltigſten Formen von neuem aufgeſtellt, entwickelt und begründet, alſo war es ſehr natürlich, daß neben dem Wahren und Guten auch wieder das Falſche, Schlechte und Verwerfliche zum Vorſcheine kam. Spinoza ſtellte ein Syſtem des Pantheismus auf, welches mit der wahren Religion durchaus unvereinbar iſt. Gaſſendi, Hobbes und mehrere andere gleicher Denkart verſchafften dem Materialismus der alten Epikuräer wieder viel Anſehen und Einfluß. Ueberhaupt ward die Freiheit des Philoſophirens aufs äußerſte mißbraucht, und an die Stelle des richtigen, partheiloſen Forſchens und Prüfens trat ein wahrer Zerſtörungsgeiſt, der vorzüglich gegen alles Alte mit der wildeſten, hartnäckigſten Wuth ankämpfte und am Ende, ohne Urtheil und Ueberlegung einzig dem Zuge ſeines ſinnlichen Ungeſtümes folgend und von blindem Partheigeiſt und leidenſchaftlichem Haſſe zu den gewaltſamſten Extremen fortgeriſſen, ſeine vernichtenden Angriffe ohne Scheu und Schonung gegen die ehrwürdigſten Heiligthümer der Menſchheit richtete. Daß die Philoſophie allgemein verbreitet wurde, und aus dem engen Bezirk der Schule in den erweiterten Kreis des öffentlichen Lebens heraustrat, war an ſich nicht zu verwerfen; allein es hatte die üble Folge, daß der große Haufe anfing, ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, die ſeine Faſſungskraft völlig überſtiegen und ſeinen Blicken ewig entzogen bleiben mußten. Die Philoſophie gerieth gänzlich unter die Pöbelherrſchaft, und konnte nun der ſchmählichſten Entartung nicht entgehen; denn es war natürlich, daß hier, wo das Verſtehen unmöglich, das Mißverſtändniß um ſo ärger war, und daß man zu dem verderblichſten Irrthum herabſinken mußte, wo man zur höchſten Erkenntniß ſich nie erheben konnte. Die Philoſophie aus ihrer wahren Sphäre, von der Richtung nach dem höchſten

Ziele in den Kreis des Gemeinſten herabgezogen, mußte nun als verächtliches Werkzeug unwürdiger Zwecke dem Schlechten und Verwerflichen dienen. Die Erkenntniß des Einen, Wahren und Höchſten für eitle, leere Chimäre und thörichte Anmaßung erklärend, beſchränkte man ihren ganzen Wirkungskreis nur auf praktiſchen Nutzen und Brauchbarkeit für die kleinlichen Zwecke und Intereſſen des gewöhnlichen Lebens. Alle Zweige des menſchlichen Wiſſens ſollten zu dieſer gemeinen praktiſchen Einheit verbunden und dadurch gerechtfertiget und erhalten werden. Es war vorzüglich die Moral bei dieſer allgemeinen Verkehrtheit am meiſten entſtellt und verwirrt worden. Die [illegible] Eitelkeit, der craſſeſte Eigennutz verſteckten ſich hinter ihre Lehren, und die ewigen Formen des Wahren und Guten mußten in ihrer Erniedrigung den ſcheußlichſten Auswüchſen der Unſittlichkeit zur Hülle dienen.

In dieſer ſchlechten Geſtalt trat jene populäre Philoſophie auf, die vorzüglich mit Locke begann, nach ihm aber durch eine Menge Schriftſteller ſeiner Denkart in England und Frankreich auf die mannichfaltigſte Weiſe ausgebildet und über alle Wiſſenſchaften, alle bürgerlichen und religiöſen Verhältniſſe ausgebreitet wurde. Sie verdient in der Geſchichte der Philoſophie eine negative Stelle, als eine höchſt gefährliche, aber lehrreiche Verirrung und Abart, die in ihrer verderblichen Tendenz die Grundfeſte aller Moralität und Religion, ſo wie der wahren Philoſophie ſelbſt untergraben und erſchüttert hat, und deren richtige Beurtheilung für uns um ſo viel nothwendiger iſt, da zunächſt in ihrem überwiegenden Einfluß auf die Sitten und Denkart der herrſchenden Nationen die erſte Quelle jener gewaltigen Umwälzung geſetzt werden muß, die Europa zum Schauplatz von Unordnungen, Verwirrungen und Zerrüttungen gemacht hat, wie die Geſchichte in ihrem ganzen Umfange ſie nicht größer und ſchrecklicher aufzuweiſen vermag.

Wir gehen nun zu einer Kritik der verſchiedenen Syſteme ſelbſt über und machen hier den Anfang mit dem niedrigſten, populärſten, und daher in unſern Zeiten beliebteſten von allen, dem Syſtem des Empirismus, der in ſpeculativer Hinſicht ge-

wiß auf der untersten Stufe ſteht und des Namens Philoſophie unwerth gewürdigt werden kann.

Kritik des Empirismus.

Das Weſentliche und Auszeichnende in dieſem Syſtem beſteht in dem Grundſatz: daß alle Erkenntniß ſinnlich, an und auf das Gebiet der Erfahrung beſchränkt ſey; alle angeblich geiſtigen Begriffe und Erkenntniſſe alſo auch nur als weſenloſe, inhaltsleere Phantasmen angeſehen werden müſſen. — Conſequent genommen wird dies Syſtem zu dem vollkommenſten Materialismus und Atheismus führen.

Der Empirismus ward in der neuern Zeit vorzüglich ausgebildet und vollendet bei den Engländern durch Locke, bei den Franzoſen durch Helvetius und Condillac. Man kann Baco nicht mit vollem Rechte in dieſe Claſſe ſetzen, weil er die Philoſophie durch Erfahrung zu beweiſen und auf Erfahrung zurückzuführen ſuchte; denn es iſt wohl ſchwerlich ſeine Abſicht geweſen, die Möglichkeit aller höhern Erkenntniß zu leugnen und die Philoſophie alſo blos und einzig auf das Gebiet der Erfahrung einzuſchränken. — So allgemein verbreitet der Empirismus in der neuern Zeit ſich bei den gebildeten Nationen zeigt, ſo wenig Anhänger hatte er bei den Griechen. — Es iſt gewiß ein deutlicher und ehrenvoller Beweis von der Kraft und Energie des griechiſchen Geiſtes, daß ihre Philoſophie ſich doch beſtändig in den höhern Regionen der Speculation erhielt und zu jener gemeinen und niedrigen Anſicht nie herabgeſunken iſt, die eigentlich nur aus gänzlicher Geiſtesohnmacht und Erſchlaffung und der Verzweiflung, ſich zu dem Höhern erheben zu können, erklärbar iſt.

Unter der großen Anzahl griechiſcher Philoſophen, die aus

die Geschichte überliefert hat, kann man nur drei Empiriker aufzählen, die entweder gar keine, oder doch nur höchst unbedeutende Anhänger hatten.

Der erste griechische Empiriker war der Sophist Protagoras, welcher behauptete, die Empfindung sei die Quelle aller Erkenntniß und der Mensch der Maaßstab aller Dinge. Diesen letzten Satz würden wir in unserer Sprache so ausdrücken: alle Wahrheit sei durchaus subjectiv, es gebe gar nichts allgemein Gültiges in der Vorstellung.

Der zweite Grieche, den wir zu den Empirikern rechnen können, ist Xenophon. Er behauptete, es sei eine zwecklose, eitle, nichtige Beschäftigung, in höhere Speculationen sich verirren; nur das, was praktischen Werth und Gültigkeit habe, was in den Verhältnissen des wirklichen Lebens anwendbar und nützlich sey, könne als ein würdiger Gegenstand der menschlichen Wißbegier angesehen werden; es dürfe diese daher auch nur auf das Gebiet der Erfahrung sich beschränken. Wir erwähnen des Xenophon, der übrigens für speculative Philosophie von gar keinem Interesse ist, blos darum, weil diese Forderung praktischer Brauchbarkeit der Philosophie viele treffliche Männer verleitet hat, zu dem System des Empirismus sich zu bekennen. Wie wenig übrigens dieser Grundsatz für die Philosophie gelten könne, erhellet daraus, daß die Philosophie ja nur auf Wissen und Erkenntniß gerichtet und einzig bemüht ist, dieselbe so vollkommen und allumfassend zu machen, als die Natur der Sache es nur immer verstattet. Sie kann in diesem Streben, die höchsten und wichtigsten Gegenstände der menschlichen Wißbegier in ihren innersten Gründen zu erforschen, auf praktischen Nutzen, besonders aber auf Anwendbarkeit für die Zwecke des wirklichen Lebens durchaus nicht sehen. Die Erkenntniß des Wahren und Guten hat an und für sich den reellsten Werth, und darf nichts anderem untergeordnet, nicht als Mittel für fremdartige Zwecke angewandt werden. Sie reißt den Menschen aus dem Reiche gemeiner Naturerscheinungen heraus, und erhebt ihn zu einer höhern Stufe edlern vollkommenern Daseyns. Das irdische Leben

liegt als solches tief unter ihrer erhabenen Sphäre, und wenn sie sich zu ihm herabläßt, so geschieht dies nicht, um sich in seine Formen einzuschmiegen, sondern diese selbst nach den Gesetzen einer idealen Bildung zu gestalten und ihnen erst dadurch wahren Werth und wahre Bedeutung zu geben. Uebrigens folgt aus der großen Bestimmung der Philosophie selbst, daß die Beschäftigung mit ihr nicht Jedermanns Sache, und es daher auch sehr richtig und lobenswerth sey, wenn viele nach dem geringen Maaße ihrer geistigen Kraft alle höheren Speculationen als eine für sie fruchtlose Verirrung ansehen und ihre ganze Thätigkeit daher auch einzig auf das Gebiet des Praktischen richten. —

Für den Philosophen aber, d. h. für denjenigen, dessen einziges Streben es ist, seiner Wißbegierde bis an die äußersten Grenzen des menschlichen Wissens zu folgen, würde das Leere und Eitle der Spekulation nur dadurch dargethan werden können, daß man ihm die gänzliche Unmöglichkeit aller philosophischen Erkenntniß vollkommen erwiese.

Der dritte griechische Empiriker war ein Schüler des Sokrates, von dessen Lehre er aber freilich sehr abwich; so sehr sich auch Sokrates Schüler in Hinsicht ihrer theoretischen Lehren unterschieden, so übereinstimmend waren ihre moralischen Grundsätze; fast alle bekannten sich zu der strengen erhabenen Tugendlehre ihres Meisters. Der einzige Aristipp machte hier eine Ausnahme; denn ganz im Widerspruch mit jenem stellte er das sinnliche Vergnügen als das höchste Gut des Menschen auf, als das letzte Ziel aller seiner Bestrebungen, und die Möglichkeit seiner Erreichung als den einzigen wahren und richtigen Maaßstab für die Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes alles Denkens und Thuns. So gefährlich und abschreckend diese Moral auch immer seyn mag, so folgt sie doch aus der Grundansicht des Empirismus ganz nothwendig und natürlich: denn liegt in den sinnlichen Eindrücken allein die Quelle aller Wahrheit und Realität, so können auch sie nur die Motive alles vernünftigen Denkens und Handelns hergeben und was gut oder böse sey, bestimmen.

Kant kann man als eigentlichen Empiriker nicht anſehen, wenn gleich ſeine theoretiſche Philoſophie mit dem Reſultate ſchließt, daß nur in dem Gebiete der Erfahrung die wahre reelle Erkenntniß ſicher ſey.

a. Iſt Kant's praktiſche Philoſophie durchaus nicht empiriſch; b. und dann iſt auch ſeiner theoretiſchen Philoſophie viel Skeptiſches und Idealiſtiſches beigefügt, indem er die Erkenntniß zwar auf das Gebiet der Erfahrung einſchränkt, aber doch nicht einzig und allein aus dieſer herleitet.

Um zu zeigen, daß der Empirismus durchaus die wahre Philoſophie nicht ſeyn kann, ſind folgende Gründe hinreichend:

1. Die wahre Philoſophie kann gerade nur in der Erkenntniß desjenigen beſtehen, was ganz außer dem Gebiete der gemeinen Erfahrung liegt. Sie ſucht ja allein die verborgenen Gründe der Dinge zu erforſchen und bis zur Urquelle alles Seyns und Daſeyns durchzudringen, um das innerſte und geheimſte, unſern irdiſchen Blicken unſichtbare Leben der Natur im Geiſte und in der Wahrheit zu ergreifen und zu erkennen; und falls es noch zweifelhaft wäre, ob eine ſolche Erkenntniß auch wirklich ſtatt haben kann, ſo ſoll die Philoſophie wenigſtens dieſe Zweifel zu löſen und die Frage zu beantworten ſuchen: ob die höchſte Wahrheit wirklich für den Menſchen erreichbar ſey, auf welchen Wegen er ſich ihr am eheſten und ſicherſten nähere, durch welche Mittel er ſich in ihren vollen Beſitz ſetzen kann. — Die Philoſophie kann ſelbſt nur das methodiſche Streben nach jener höchſten Erkenntniß ſeyn. Wäre nun die Behauptung des Empirismus wahr und begründet, ſo gäbe es gar keine Philoſophie und alle Erkenntniß wäre nur in der Phyſik und Geſchichte zu ſuchen.

2. Es gibt aber ſelbſt unter den durch Erfahrung gegebenen Wiſſenſchaften eine, welche mit den Grundſätzen des Empirismus in vollkommenem Widerſpruche ſteht, und dieſe iſt eben diejenige, welche in Hinſicht des hohen Grades der Gewißheit und der innern Vollendung den Vorrang hat vor allen übrigen, nämlich die Mathematik. Die nothwendigen Vernunftwahrheiten dieſer Wiſſenſchaft, deren vollendete Gewißheit niemand in

Zweifel ziehen wird, sind eine hinreichende Widerlegung des Empirismus; denn gälte sein Grundsatz, so wäre eine absolut gewisse allgemein gültige Erkenntniß durchaus nicht möglich.“

3. Der Empirismus widerspricht sich selbst, indem er dasjenige, was er behauptet, seinen eigenen Grundsätzen zufolge nicht mit absoluter Evidenz beweisen und erkennen kann. Wenn das Uebersinnliche außer dem Gebiete der Erfahrung liegende für uns unter keinerlei Bedingung erkennbar ist, so können wir überhaupt nichts von ihm aussagen und behaupten, also auch seine Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit auf keinerlei Weise darthun, welches einen Begriff von ihm nothwendig voraussetzt. Es ist dies nicht etwa eine überfeine Subtilität, sondern ein sehr natürlicher und gegründeter Einwurf, welcher deutlich beweiset, daß der Empiriker seinen eigenen Grundsätzen zufolge sich weit eher zum Skepticismus bekennen sollte; eine Anforderung, deren Gültigkeit durch die Erfahrung selbst zur Genüge bestätigt wird, da fast alle, welche von empirischen Grundsätzen ausgehen, wenn sie nur überhaupt Scharfsinn und philosophischen Geist haben und ihre Gedanken mit Consequenz verfolgen, zuletzt gänzlich zum Skepticismus übergehen.

4. So wie einerseits die Grundsätze des Empirismus, mit Scharfsinn und Consequenz durchgesetzt, unvermeidlich zum Skepticismus führen, so sind sie auf der andern Seite sehr nahe mit dem Materialismus verwandt, d. h. mit demjenigen Systeme, das alle Realität nur in der Sinnenwelt suchen läßt und aus dieser herleitet; denn da, blos von dem Standpunkte der Erfahrung aus betrachtet, die sinnlichen Eindrücke von den materiellen Dingen herrühren, durch diese bewirkt werden, und nach dem Empirismus auf diese Art nur allein wahre Erkenntniß erworben wird, so wird denn doch zuletzt auch hier alle Wahrheit und Realität in die Körperwelt gelegt, und die Denkart ist im Grunde materialistisch, nur mit dem Unterschiede, daß der Materialist viel kühner und entschiedener die Körperwelt aus materiellen Kräften herleitet, die nicht unmittelbar wahrgenommen werden, indeß der Skeptiker, furchtsam und beschränkt, über die sinnlichen Wahrnehmungen sich nicht

zu erheben vermag, welches einzig daher rührt, weil ſeiner materialiſtiſchen Anſicht doch viel ſkeptiſche Zweifelſucht und ängſtliche Unbeſtimmtheit beigemiſcht iſt.

Aus dem bisher Geſagten geht folgendes für die Charakteriſirung des Materialismus entſcheidende Reſultat hervor:

Der Empirismus iſt gar keine urſprüngliche eigenthümliche Art von Philoſophie, ſondern vielmehr eine bloße Miſchung von Materialismus und Skepticismus. Seinem erſten Grundſatz, ſo wie ſeinem innern Weſen und Charakter nach iſt er völlig Eins mit dem Materialismus, nur erſcheint dieſer in ihm durch die Beimiſchung von Skepticismus modificirt und beſchränkt. Man gebe dem Empiriker Kühnheit und Stärke der Einbildungskraft und ſyſtematiſchen Geiſt, und er wird den Materialismus ohne Rückhalt ergreifen; gebt ihm mehr philoſophiſchen Scharfſinn und Conſequenz, und ihr ſeht ihn ſich ganz zur ſkeptiſchen Anſicht bekennen. Der eigentliche Grund des Empirismus iſt in einer wahren Geiſtesſchwäche zu ſuchen, und zwar in einer Schwäche, die ſich gleichmäßig über alle Geiſtesthätigkeiten verbreitet, ſie alle in gleicher Beſchränkung erſchlaffen läßt und nirgend eine kräftige Aeußerung, einen kühnen Aufflug verſtattet. Dieſen Zuſtand geiſtiger Kraftloſigkeit und Ohnmacht finden wir nicht nur bei einzelnen Individuen, ſondern bei ganzen Zeitaltern und Nationen, bei welchen der Empirismus herrſchende Denkart iſt.

b. Der Empirismus beruht auf ganz grundloſen Vorausſetzungen, nämlich auf dem theoretiſchen Gebrauche vom Begriffe des Dings und der gänzlichen Trennung des Sinnlichen und Ueberſinnlichen, des Endlichen und Unendlichen. Wenn der Empiriker ſeine Behauptung blos dahin einſchränken wollte, daß der menſchliche Geiſt das Unendliche, Ueberſinnliche nur im Endlichen, Sinnlichen zu erkennen vermögen, ſo könnte die wahre Philoſophie gegen dieſe Behauptung nichts einzuwenden haben, wenn nur zugleich angenommen würde, daß es überall nichts rein Sinnliches und Endliches gebe, und das alles, was man dafür ausgibt, immer noch auf das Ueberſinnliche, Unendliche in Beziehung geſetzt werden müſſe. Einen ſo beſchränkten und

modificirten Empirismus könnte die höhere Philosophie unbestritten bestehen lassen. — Daß in allen irdischen Erscheinungen unsichtbare, geistige Kräfte thätig und lebendig sind, hat selbst in neuern Zeiten die Physik gelehrt, nachdem sie sich zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhob. Es ist dies aber eine Wahrheit, deren Bestätigung die Philosophie von keiner andern Seite herzunehmen bedarf, und welche unabhängig von allen physikalischen Entdeckungen und Erfahrungen durch die ältesten Denker schon mit der bestimmtesten Ueberzeugung ausgesprochen war. Indessen sind denn doch die Entdeckungen der neuern Physik eine offenbare Bestätigung und unverwerfliche Bewährung jener höhern philosophischen Ansicht, und man dürfte in dieser Hinsicht wohl sagen, daß das Reich des Empirismus zu Ende sey, indem die empirische Beobachtung und Betrachtung der Körperwelt selbst in ihren Fortschritten endlich auf das Resultat gekommen ist, daß eine unsern irdischen Blicken verborgene, geistige Kraft das ganze Weltall beseelend durchdringe und daß auch in dem kleinsten Naturproducte ein unendliches Leben tief innerlich verschlossen sey. —

Schlußanmerkung über das Verhältniß des Empirismus zur natürlichen Theologie.

Man muß natürlich auf den Gedanken gerathen, daß bei der empirischen Ansicht, die sich einzig nur auf die Sinnenwelt beschränkt und alle Erkenntniß nur aus dieser herleiten und begründen will, gar keine Theologie Statt haben kann, indem das göttliche Wesen ja gewiß nicht anders, als über die Sinnenwelt erhoben und ganz von ihr verschieden zu denken ist, wie es denn auch unter den strengen Empirikern manche Atheisten gegeben hat. Die Bessern aber, bei denen in diesem Punkte das moralische Gefühl über das System Herr geworden war, behaupteten immer Theisten zu seyn und gründeten ihre Beweise für das Daseyn Gottes auf die in der Natur überall sichtbaren und durch Erfahrung selbst erkennbaren, wohlthätigen Zwecke und Einrichtungen, welche auf eine absichtliche, planmäßige Anordnung des Weltalls und einen Alles lenkenden und regierenden Herrn und Gesetzgeber mit Sicherheit schließen lassen.

Gegen die Gültigkeit dieſes Beweiſes würden ſich ohne Mühe ſehr triftige und gründliche Einwürfe von allen Seiten darbieten, deren Widerlegung wohl ſo leicht nicht gelingen möchte; und hätten jene wohlmeinenden Empiriker den wahren Begriff der Gottheit nicht ſchon früher aus der Offenbarung geſchöpft, oder wären durch ein ſittliches Bedürfniß auf ihn geführt worden, ſie würden aus ihren empiriſchen Grundſätzen ihn wohl nimmermehr hergeleitet haben, weil er aus dieſen in der That nicht herfließt. Bliebe man blos bei der Erfahrung ſtehen und wollte nur auf das achten, was im Laufe der Natur oder der Geſchichte als äußere Erſcheinung ſich offenbart, ſo dürfte es wohl ſchwerlich gelingen, alles wirklich Schlechte und Böſe, wodurch das phyſiſche, wie das moraliſche Reich oft ſo gewaltſam zerrüttet wird, als Werkzeug und Mittel für die höheren, uns verborgenen Zwecke einer göttlichen Weltregierung zu rechtfertigen, und es möchte wohl ſehr natürlich der Gedanke ſich aufdringen, ob die Weltregierung nicht unter mehreren göttlichen Weſen getheilt ſey. Wollte der Empirismus ſeiner Denkart getreu nur die äußere Erfahrung um Rath fragen, ſo würde das einzige ſeinen Grundſätzen wahrhaft entſprechende Syſtem der natürlichen Theologie ſich auf die Annahme zweier ganz entgegengeſetzter Principien, eines guten und eines böſen, gründen, mit dem ſkeptiſchen Grundſatze indeſſen, daß dieſe Annahme nur einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit habe, indem eine ſichere vollkommene Erkenntniß über dieſen Gegenſtand dem Menſchen verſagt ſey. —

Kritik des Skepticismus.

Der Grundcharakter des Skepticismus iſt im allgemeinen hinreichend bekannt, läßt ſich aber nicht ſo auf einige beſtimmte Grundſätze bringen, wie das vorhin charakteriſirte Syſtem, ei-

nestheils, weil es in dem Wesen des Skepticismus selbst liegt, keine feste Grundsätze anzuerkennen, anderntheils, weil die vielen Anhänger dieses Systems in Hinsicht ihrer Behauptungen so außerordentlich von einander abweichen, daß es höchst schwierig, ja unmöglich seyn würde, sie alle unter einerlei Principien ordnen zu wollen.

Der Skepticismus ist nicht sowohl ein System, auf fest bestimmten und gegründeteten Principien gebaut, als vielmehr eine neue philosophische Ansicht und Denkart, nach welcher die Unmöglichkeit und Ungewißheit aller Erkenntnisse überhaupt angenommen wird. —

Um den Charakter dieser Denkart, der, wie gesagt, in einigen Hauptgrundsätzen sich nicht vollständig bestimmen läßt, doch in so weit kennen zu lernen, als nothwendig ist, ein sicheres Urtheil über sie aufzustellen, wollen wir zur Geschichte selbst übergehen, um aus ihr die Hauptresultate des Systems, wie sie von dem ersten und bedeutendsten Repräsentanten ausgesprochen wurden, mit möglichster Genauigkeit zu entwickeln.

Unter den Griechen zeichnet Gorgias, dem nachher viele der wichtigsten Sophisten folgten, sich als Skeptiker vorzüglich aus. Er behauptete geradezu, daß es überhaupt gar keine Wahrheit gäbe, und wenn es auch eine gäbe, würde sie doch nicht erkennbar seyn, und wenn sie endlich auch erkennbar wäre, würde sie sich doch nicht mittheilen lassen.

Anmerk. Die Behauptung, daß es überhaupt keine Wahrheit gebe, entsprach vollkommen den Absichten der Sophisten, um so sicherer konnten sie jede beliebige Meinung, je nachdem es die Umstände erforderten, entweder bestreiten oder vertheidigen. —

Durch die Sophisten erhielt dieser Skepticismus die ausgebreitetste Anwendung und den schädlichsten Einfluß, sie mißbrauchten ihn, um alle religiösen, sittlichen und rechtlichen Ideen von Grund aus zu verkehren und jede höhere Wahrheit ohne Scheu und Schonung zu verletzen. Das große Ansehen der Sophisten verbreitete die skeptische Ansicht über alle Volksklassen der griechischen Welt; aber auch in der Philosophie

fand er eine bleibende Stelle und wurde von groſser Bedeutung, da er von ausgezeichneten Köpfen mit Verſtand und Vorſicht vorgetragen, durch rhetoriſche Kraft und Schönheit im höchſten Grade angenehm gemacht, und durch ſophiſtiſche Kunſt gegen alle Angriffe wohl ausgerüſtet und geſchützt erſchien, daher es den Bekennern der wahren Philoſophie auch nicht wenig Mühe macht, dieſe ſkeptiſchen Sophiſten zu widerlegen.

Weniger ausgebreitet, aber weit achtungswerther war in moraliſcher Hinſicht die Schule des Pyrrho. Pyrrho war nicht nur ſelbſt ein Mann von dem unſträflichſten, tugendhafteſten Charakter und Wandel, ſondern auch ein ſehr ſtrenger Moraliſt. Die beſſere Moral hat er, wie die ſpäteren Akademiker, wahrſcheinlich dadurch mit ſeiner ſkeptiſchen Anſicht vereinbart, daß er behauptete, man müſſe dieſe nie ins wirkliche Leben einführen, ſondern hier ganz zuverſichtlich den Anſprüchen des geſunden Verſtandes und natürlichen Gefühles folgen. So ſehr dieſe Behauptung auch für den individuellen ſittlichen Werth des Pyrrho ſelbſt ſpricht, ſo iſt ſie in wiſſenſchaftlicher Hinſicht doch von gar keinem Gewichte und würde, als philoſophiſche Anſicht überhaupt genommen, auch zu den widerſprechendſten und verkehrteſten Reſultaten führen. Denn mit welchen Gründen würde man, wenn ſie einmal als allgemein geltend anerkannt würde, wohl denjenigen beſtreiten, der einzig und allein den Empirismus zum herrſchenden Princip ſeiner Handlungen machte? Wahrſcheinlich ſtellte Pyrrho zuerſt das Princip der Unentſchiedenheit auf; ſo nannten die Griechen nämlich jenen Gemüthszuſtand, wo man ſein Urtheil zurückhalten und bei den unauflösbaren Widerſprüchen, die in allen Dingen ſeyen, weder für, noch gegen eine Meinung ſich entſcheide. Es ward dieſe Unentſchiedenheit als ein Ideal aufgeſtellt, dem man deſto mehr ſich nähere, jemehr man an philoſophiſcher Denkart und Einſicht gewinne.

Die dritte Claſſe der Skeptiker bildeten die Stifter und Anhänger der neuern Akademie. Die ältern Platoniker blieben den Lehren ihres Meiſters getreu, ſehr bald aber entſtanden in ſeiner Schule andere Meinungen und Anſichten, zu denen Plato

freilich durch die skeptische Form und Methode seiner Philosophie, die ihm als Angriffsmittel gegen die sophistische dreiste Entschiedenheit diente, den ersten Grund gelegt hatte. Die berühmtesten Skeptiker dieser akademischen Schule waren Krantor, Arkesilaos und Karneades. Auch sie wollten die skeptische Ansicht auf das wirkliche Leben nicht angewandt haben und stellten eine Moral auf, die nichts weniger als ganz verwerflich und größtentheils aus dem Plato und auch aus dem Aristoteles geschöpft war. Ueberhaupt beschränkten die Bessern unter ihnen ihren Skepticismus auf die Behauptung, daß es gar keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden gebe; einige unter ihnen trieben aber auch den Skepticismus bis zu seiner äußersten Höhe, so daß vorzüglich in dieser Schule die seltsame Streitfrage aufgeworfen wurde: *Ob man wissen könne, daß es kein Wissen gebe?* oder ob auch hierüber nichts Bestimmtes sich aussagen, und also selbst der Hauptgrundsatz des Skepticismus, nämlich die Unmöglichkeit des Wissens und der Erkenntniß, sich nicht behaupten lasse. Alle jene Skeptiker aber kamen darin überein, als höchste Stufe der Vollkommenheit des philosophischen Denkens jenes Ideal der Unentschiedenheit und des Zweifels aufzustellen.

Den Gorgias und seine Schule kennen wir nur aus unzugänglichen Bruchstücken und aus seinen Widerlegern. Für den Skepticismus des Pyrrho und seiner Schule ist nur eine Hauptquelle vorhanden, aber freilich aus spätern Zeiten, das Werk des Sextus Empiricus. Für die dritte Classe ist Cicero die Hauptquelle.

Der griechische Skepticismus hat das Eigenthümliche, daß er ganz rein und unvermischt war, und daß hier der Zweifel und die Skepsis bis auf die äußerste Grenze der Möglichkeit verfolgt wurde; weder hat es im Mittelalter und in der neuern Zeit einen so reinen Skepticismus, noch auch einen Philosophen gegeben, der alle Wahrheit und Erkenntniß so durchaus geleugnet und verworfen hätte.

Wenn nun der griechische Skepticismus in einer Reinheit, Consequenz und Vollendung erscheint, wie er sonst nirgends

ſich vorfindet, ſo kann man ihn als den vollkommenſten Repräſentanten dieſer Gattung anſehen, deren Grundweſen und Charakter ſich auch an ihm am vollkommenſten darſtellen und beurtheilen läßt; wir fügen alſo der von ihm gegebenen hiſtoriſchen Anſicht einige Hauptanmerkungen hinzu.

Die wahre Philoſophie, weit entfernt, den Skepticismus ganz unbedingt zu verwerfen, erkennt in ihm vielmehr eine nothwendige Bedingung und Vorbereitung zur Philoſophie ſelbſt; nur gegen den uneingeſchränkten, übertriebenen Gebrauch, den die eigentlichen Skeptiker von ihrer Skepſis machen, muß ſie ſich ſetzen, um dieſen gehörig zu mäßigen, zu beſchränken und auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung für den Zweck des Philoſophirens überhaupt zurückzuführen ſuchen.

Iſt die Vorausſetzung richtig und begründet, daß die Philoſophie nicht nur eine negative, ſondern auch eine poſitive Erkenntniß des Unendlichen enthalten ſolle, ſo wäre die Behauptung des Skeptikers, wenn ſie ſich blos darauf einſchränkte, die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit aller philoſophiſchen Erkenntniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit erſcheinen, zu beweiſen, keineswegs ganz irrig und grundlos, ſondern müßte von jedem, der mit dem Weſen der Philoſophie, ihrem natürlichen und nothwendigen Streben und der Geſchichte ihrer Entwicklung gehörig bekannt iſt, vollkommen zugegeben werden. Die philoſophiſche Erkenntniß kann, eben weil ihr Gegenſtand ein unendlicher iſt, nie ganz erſchöpft und vollendet werden. Es gibt keine durchaus vollkommene Philoſophie, ſondern nur eine ſtäts fortſchreitende Annäherung zu derſelben. Der Skeptiker hat alſo inſofern ganz Recht, alle irdiſche Erkenntniß mangelhaft und unzulänglich zu finden.

Nur darin verfällt er in einen groben Irrthum, wenn er durch die Verſchiedenheit und Meinung zu einer gänzlichen Unentſchiedenheit im Denken und Urtheilen ſich verführen läßt; es wäre dies gerade ſo, als wenn wir, weil wir nicht allmächtig ſind, nun auch nicht handeln und wirken wollten. Auch muß man dem Skeptiker zugeben, daß die Skepſis, als Fähigkeit und Macht des Zweifels betrachtet, eine hohe und dabei ſehr ſeltene Vortrefflich-

keit des menſchlichen Geiſtes ſey, er alſo im Ganzen Recht habe, ſie als ein Ideal und eine Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes anzupreiſen. Der Zweifel hängt mit der Wißbegier innigſt zuſammen und iſt inſofern der Anfang aller Philoſophie. Wenige Menſchen verſtehen recht zu zweifeln, denn nur wenige ſind von jener allumfaſſenden, nicht leichtbefriedigten, immer weiter ſtrebenden, raſtloſen, beharrlichen Wißbegier ergriffen, die den wahren Philoſophen charakteriſirt. Unter dieſen wenigen zweifeln aber die meiſten wieder nur einmal in ihrem Leben und beruhigen ſich nachher, nicht weil ſie volle Belehrung und Beruhigung erhalten haben, ſondern weil ihre geiſtige Kraft ermattet und von dem Widerſtand, den ſie bei der Löſung ſo mancher Schwierigkeit gefunden hat, ermüdet und abgeſchreckt in gänzliche Unthätigkeit verſinkt. Bei dem wahren Philoſophen dauert indeſſen der Zuſtand des Zweifels viel länger und kehrt auf jeder höhern Stufe der Erkenntniß in einer andern Geſtalt zurück, indem ja eine vollkommene Befriedigung für die irdiſche Wißbegier nicht möglich, und in der irdiſchen Erkenntniß nicht erreichbar iſt. Der Skepticismus aber als philoſophiſches Syſtem hat das Grundirrige und Verwerfliche, daß er einen Zuſtand, der ſeiner Natur nach nur ein vorübergehender und vorbereitender Gährungsproceß ſeyn kann, feſthält und fixirt, und als die wahre Philoſophie und höchſte Weisheit aufſtellt. Auf dieſe Weiſe hebt der eigentliche Skeptiker den Nutzen und Zweck des Zweifelns ſelbſt völlig auf, indem dieſes beharrlich gemacht und dadurch alles weitere Fortdenken natürlich abgeſchnitten wird, da es doch die urſprüngliche wahre Beſtimmung des Zweifels iſt, das Denken ſtäts wach zu erhalten, immer wieder von neuem zu beleben und bei einem dauernden und ſteigenden Intereſſe zu unermüdetem, raſtloſem Forſchen aufzufordern; denn was iſt der Zweifel wohl anders, als Bedürfniß einer ſichern, feſt begründeten, über allen Widerſpruch erhabenen Erkenntniß, und Gefühl von dem Mangel und der Abweſenheit derſelben. Der Skeptiker aber ſetzt an die Stelle des wahren, thätigen Zweifels, der zu immer weiter ſchreitendem Denken anreizt und zur

Lösung aller Räthsel, zur Erhellung der verborgensten Wahrheiten die geistigen Kräfte zur höchsten Anstrengung aufbietet, eine vollkommene Verzweiflung an der Möglichkeit einer endlichen Befriedigung jener edlen Wißbegier, die so tief in der menschlichen Natur gegründet ist. Diese Verzweiflung aber ist praktisch von dem schädlichsten Erfolge, indem sie den menschlichen Geist in seinem Streben nach Erkenntniß aufhält, ihm alle Hoffnung, allen Muth raubt, woraus doch nur allein jene ausdauernde Kraft, jene unerschütterliche Beharrlichkeit herkommen kann, ohne welche es unmöglich ist, auf dem beschwerlichen und gefahrvollen Wege zur höchsten Vollendung durch alle Hindernisse sich durchzukämpfen.

Diese Verzweiflung ist aber auch theoretisch völlig unstatthaft. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß hat noch kein Skeptiker dargethan und kann auch keiner erweisen, weil es etwas Widersprechendes ist, zu wissen, daß es durchaus unmöglich ist, etwas zu wissen. Denn steht der Grundsatz des Skepticismus fest: Es kann durchaus nichts gewußt und erkannt werden, so kann auch die Unmöglichkeit des Wissens nicht gewußt und erkannt werden. Somit widerspricht also der erste Grundsatz des Skepticismus sich selbst und hebt sich vollkommen auf.

Wenn aber der Skepticismus blos darauf eingeschränkt wird, die vollendete Philosophie und Erkenntniß der unendlichen Wahrheit als ein der irdischen Beschränktheit nie ganz erreichbares Ideal aufzustellen, so kann dies keinem gründlichen Widerspruch unterworfen seyn. Der gemäßigte und auf seine eigentliche Bestimmung zurückgeführte Skepticismus streitet gar nicht mit der wahren Philosophie, sondern ist vielmehr als der natürliche Anfang und ein integranter Theil derselben anzusehen.

Durchläuft man alle Perioden der philosophischen Geschichte, so findet man die wenigsten Skeptiker während des Mittelalters. Fast gar keine Spuren skeptischer Denkart finden sich bei den Philosophen dieser Zeit, man müßte denn etwa die Gewohnheit, über alle Gegenstände pro und contra zu disputiren,

für jede Behauptung vor der Entscheidung alle mögliche Gründe, Einwürfe, Zweifel und Gegengründe aufzusuchen, als eine Art Skepsis in Form und Methode ansehen wollen. Diese skeptische Disputirmethode ward vorzüglich durch Abälart aufgestellt und ist nachher während des ganzen Mittelalters üblich geblieben. Skeptiker von Profession aber und eine eigentliche skeptische Schule findet man nicht mehr im Mittelalter.

Nach dem Untergange der entarteten scholastischen Schule, wo mehrere große Reformatoren daran arbeiteten, die Philosophie aus ihrem großen Verfall emporzuheben und wiederherzustellen, entstanden auch wieder Skeptiker, aber freilich von einer ganz eigenen Art; denn ihr Zweck war nicht sowohl, wie jener der ältern Skeptiker, die Richtigkeit aller angeblichen Erkenntniß und die Unmöglichkeit alles Wissens zu zeigen, oder eine gänzliche Unentschiedenheit im Urtheilen und Denken als das höchste Ideal der Verstandesvollkommenheit anzupreisen, sondern es waren diese Skeptiker vielmehr nur polemische Schriftsteller, d. h. solche, die gegen den schlechten, verderbten Zustand der damaligen Philosophie, die zu einem leeren, nichtigen Vernünfteln, zu einem bloßen Schulgezänke, einer eiteln, zwecklosen Spielerei mit Worten und Begriffen und mancherlei künstlichen Spitzfindigkeiten herabgesunken war, ankämpften, diese mit allen möglichen Waffen bestritten und ihre Fehlerhaftigkeit und gänzliche Entartung klar und deutlich zu beweisen bemüht waren. Manche aber auch, und zwar die besten und ausgezeichnetsten, hatten noch den besondern Zweck, durch die Vorstellung der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens und der unzähligen Widersprüche und Verirrungen, worin jede aus der bloßen Vernunft geschöpfte und auf diese begründete Philosophie sich nothwendig verwickelt, den menschlichen Geist von der dunkeln, betrügerischen, gefahrvollen Bahn irdischer Wißbegier zu dem höheren Lichte des Glaubens und der Offenbarung zu leiten, aus der Philosophie, der die Erkenntniß der höchsten Wahrheit durchaus versagt ist, zu der Religion zurückzuführen, die über alle Täuschung und allen Irrthum erhaben, im Besitze göttlicher Weisheit fest und unerschütterlich begründet ist, die allein alle

Zweifel lösen, alle Ungewißheit verscheuchen, die menschliche Wißbegier über die nothwendigsten und theuersten Gegenstände ihres Strebens vollkommen befriedigen, die verborgensten Tiefen ihres innern Wesens offenbaren und dessen Geheimnisse verkündigen kann. Dieser letzte Zweck zeigt sich auch unter den Neuern besonders in den Schriften Jacobi's. Skeptiker dieser Art gab es sehr viele von Anfange des sechszehnten Jahrhunderts an bis auf den eben genannten Schriftsteller. Da aber die angegebenen beiden Zwecke unter mancherlei Form und Modification auftraten, so darf man nicht vergessen, daß unter dem Namen Skeptiker in der neuern Philosophie Denker von den verschiedensten Meinungen und Ansichten begriffen werden. —

Zu den berühmtesten Skeptikern, die nur gegen die Vollkommenheit der Wissenschaften überhaupt polemisirten, gehören: Agrippa, Sanchez, Franz de la Mothe le Vayer; zu den religiösen Skeptikern gehören: der fromme Bischof Huet, auch ein Gegner gewissermaßen der cartesischen Philosophie, Hieronymus von Hirnhaim und der schon genannte Jacobi. Von diesen beiden Arten von Skeptikern müssen sorgfältig diejenigen unterschieden werden, die zugleich Empiriker sind; der bedeutendste unter diesen ist bei den Neuern David Hume. —

Dem Empirismus gemäß ist alle Wahrheit subjectiv; der Empirismus ist daher nach seiner Natur selbst skeptisch. Diese skeptische Seite des Empirismus hat Hume vorzüglich ausgebildet, der auch eben deswegen mehr den Empirikern als den eigentlichen Skeptikern beizuzählen ist.

Kritik des Materialismus.

Der Materialismus unterscheidet sich dadurch von dem Empirismus, daß er sich nicht auf die enge Sphäre der Erfahrung beschränkt, sondern die gesammte materielle Welt nach

ihrem urſprünglichen Zuſammenhange und ihren Geſetzen zu begreifen und zu erklären ſich getraut. Was alſo den Materialismus vor dem Empirismus auszeichnet, iſt eine größere Kühnheit der Denkart, eine weit umfaſſendere, höher ſich erhebende Anſicht, die aber nie hinlänglich bewährt und begründet worden iſt. Keine Art von Philoſophie beruht auf ſo ganz willkürlich erſonnenen, durchaus unerweislichen Hypotheſen.

Der eigentlich ſogenannte Materialismus gründet ſich auf die Lehre von den Atomen oder einfachen Grundkörperchen, woraus alle Dinge zuſammengeſetzt und gebildet ſeyn ſollen. Atom heißt wirklich ein untheilbares Körperchen. Der Erfinder dieſes Syſtems war Leukippus, der Vollender deſſelben Demokritus, und derjenige, der es am meiſten ausgebildet hat, Epikurus.

Es würde unnöthig ſeyn, gegen den Materialismus anzuführen, daß nach ihm weder Religion noch Sittlichkeit beſtehen kann, indem die Denkart, die ihm zum Grunde liegt, durchaus unmoraliſch und atheiſtiſch iſt; es bedarf auch dieſer ernſthaften und abſchreckenden Darſtellung der gefährlichen, verderblichen Folgen dieſes Syſtems nicht, um den beſſer Denkenden von ſeiner Schlechtheit und Vernunftloſigkeit zu überzeugen, indem ſchon die ſpeculative Schwäche deſſelben vollkommen hinreicht, ſeine philoſophiſche Ungültigkeit und Nichtigkeit zu erweiſen.

Nicht zu erwähnen, daß noch kein Materialiſt je im Stande geweſen iſt, den Geiſt aus den Körpern herzuleiten, ſo hat es den Anhängern dieſes Syſtems auch nicht einmal gelingen wollen, das Entſtehen der materiellen Welt aus ihren Atomen begreiflich zu machen; ſie haben ſich im Gegentheile bei dem Verſuche, die Bildung der Körperwelt aus den Atomen zu erklären, jederzeit in die willkürlichſten, grundloſeſten Erdichtungen und Vorausſetzungen verloren. Dieſes gilt auch ſchon von den älteſten Materialiſten; ſie nahmen neben den Atomen nichts an, als den leeren Raum, worin ſich dieſe bewegen.

Sie mußten ſich dieſer Anſicht zufolge dieſen leeren Raum als unendlich denken; daraus ergab ſich nun eine höchſt ſeltſame Folgerung: ſie mochten nun nämlich unſere Welt auch noch ſo groß annehmen, ſo war dies gegen den unendlichen Raum

doch immer nur ein höchst unbedeutender Punkt, und man müßte also, um jenen auszufüllen, eine unendliche Menge verschiedener, ganz abgesonderter, neben einander existirender, unter sich in gar keiner Gemeinschaft stehender Welten statuiren. Diese Lehre, die allen griechischen Materialisten gemeinschaftlich war, mag als Beweis dienen, zu welchen sonderbaren Hypothesen dieses System führt. — Daß mit dem Materialismus keine andere Moral, als die des Eigennutzes und des sinnlichen Vergnügens vereinbar sey, leuchtet von selbst ein, indem hier, wo alles auf die materielle Welt beschränkt wird, jede höhere Beziehung natürlich wegfallen muß.

Historisch aber ist zu bemerken, daß die moralische Lehre des Epikur von der des Aristipp noch beträchtlich verschieden war. Beide stellten das sinnliche Vergnügen als das höchste Gut und das letzte Ziel aller menschlichen Bestrebung dar, Aristipp aber verstand darunter das positive körperliche Vergnügen, die eigentliche Sinnenlust, in Reiz und Bewegung. — Epikur setzte das Ideal eines vollkommenen Lebens in jenen Zustand von Behaglichkeit und Ruhe, wo die Seele, weder durch Schmerz und Unlust zerrüttet und gestört, noch auch durch starke, dringende Affecte allzu heftig bewegt, in jenen Grad von Selbstgenügsamkeit versinkt, wo sie nichts mehr wünscht und begehrt, und also beglückt ist. Diese letzte Ansicht ist der Moral weit günstiger, als jene des Aristipp, indem sie sich mit einer strengen Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen durch den Verstand und die höhere Selbstthätigkeit des Gemüthes gut verträgt. Aber freilich war der letzte Endzweck alles Denkens und Handels denn immer doch der eigene Vortheil — das Vergnügen. In der neuern Zeit hat es dem Materialismus nicht an Bekennern und Anhängern gefehlt. Dergleichen waren im siebenzehnten Jahrhundert Gassendi und Hobbes, besonders aber eine große Anzahl Physiker, vorzüglich in Frankreich.

Das oben erwähnte atomistische System ist der eigentliche Materialismus im strengsten Sinne; aber auch jede andere Naturphilosophie, in welcher die körperlichen Grundkräfte und Gesetze als unabhängig, für sich bestehend, als das Erste, als

das Höchste, als die Urquelle alles Seyns und aller Thätigkeit angenommen werden, ist gleichfalls als materialistisch anzusehen, so wie die Behauptung, daß die Seele nur eine Wirkung körperlicher Organisation sei, durch das Zusammentreffen materieller Kräfte und Elemente einzig und allein erzeugt werde. Es trete nun diese Meinung unter einer Form und Gestalt auf, welche es immer seyn möge. Anhänger dieser Lehre finden sich unter den neuern Physikern eine große Anzahl; der berühmteste ist Priestley.

Von der höhern intellectuellen Philosophie.

Will man das Verhältniß der eben erwähnten Systeme zu der Philosophie überhaupt bestimmen und ihnen die Stelle anweisen, die sie in dem Ganzen des menschlichen Wissens einnehmen, so muß man sie als die untersten, niedrigsten Arten ansehen, indem sie sich doch einzig und allein auf das Gebiet der Erfahrung oder der Sinnenwelt beschränken und zu einer höhern geistigen Ansicht sich nicht erheben; da hingegen die intellectuelle Philosophie über den engen, niedern Kreis materieller Erscheinungen ihre Nachforschungen zu der übersinnlichen, geistigen Welt, zu dem ersten Urquell aller Dinge, dem unendlichen göttlichen Wesen selbst hinlenkt, und die unsern irdischen Augen verborgenen Tiefen und Geheimnisse zu enthüllen strebt.

Zwischen diesen zwei Arten der Philosophie, der niedrigen und höheren, intellectuellen, scheint der Skepticismus in der Mitte zu stehen; indem er eben so gut aus der einen, wie aus der andern entspringen kann. Insofern aber doch das Gebiet der Erfahrung und der sinnlichen Welt die Grundquelle aller Zweifel, Widersprüche und Irrthümer ist, und der Skepticismus auch leicht ohne jenen höhern Schwung des Geistes sich

denken läßt, der zur intellectuellen Philoſophie erfordert wird, ſo kann der Skepticismus mit größerem Rechte und Grund zu der niederen Art von Philoſophie gerechnet werden. —

Die intellectuelle Philoſophie, die über die beſchränkte Sphäre der Erfahrung, der Sinnenwelt und der Endlichkeit zur unſichtbaren, überirdiſchen, unendlichen Welt ſich erhebt, ſetzt natürlich eine ungewöhnliche Kraft und Stärke des Geiſtes voraus.

Der allgemeine Gegenſatz zwiſchen der intellectuellen, auf die überſinnliche, geiſtige, und der niedern, auf die ſinnliche, materielle Welt gerichteten Philoſophie ſpricht ſich ſelbſt ſo beſtimmt und deutlich aus, daß es wohl keiner nähern Anführung und Erklärung bedarf. — Weit wichtiger hingegen und nothwendiger iſt es, die beſſern Arten, worin die höhere Philoſophie zerfällt, ſorgfältig zu unterſcheiden und genauer zu characteriſiren. Dies wird um ſo mehr erfordert, da die Hauptſyſteme der intellectuellen Philoſophie, ohngeachtet ihrer weſentlichen innern Verſchiedenheit, doch ſo viel Gemeinſchaftliches und Aehnliches haben, von der gemeinen Denkart gleichweit entfernt ſind, und dann auch, weil mehrere Philoſophien, um die Unvollkommenheiten zu vermeiden, denen jedes einzelne Syſtem unterliegt, mehrmals verſucht haben, eine mittlere Anſicht aufzuſtellen, in der alle andern ſich auflöſen, oder die wenigſtens das Vortrefflichſte und Ausgemachte aus ihnen auffaſſen ſollte.

Die erſte Art der höhern Philoſophie, die der Gegenſtand unſerer Unterſuchung ſeyn wird, iſt das Syſtem des Realismus.

Von dem Syſtem des Realismus.

Es beruht dieſes Syſtem auf der Behauptung und Annahme eines einzigen, nothwendigen, allumfaſſenden, unveränderlichen, unendlichen Weſens, deſſen Erkenntniß nicht in der Erfahrung, nicht aus ſinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen

geschöpft, sondern einzig und allein durch die reine Vernunft erlangt werden könne, welche Erkenntniß durch die reine Vernunft das einzige unmittelbare und vollkommen Gewisse sey. — Es ist diese Denkart der empirischen und materialistischen schnurgrade entgegengesetzt.

Die große Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit, die in den Erscheinungen der Außenwelt sich offenbart, ist nach dieser Ansicht nur leerer Schein, nur Täuschung und Irrthum, gemäß der Voraussetzung nämlich, daß Alles nur Eines sey, durchaus unveränderlich und nothwendig, ohne Wechsel in sich verharrend.

Durch seine Erhabenheit über die gemeine, beschränkte Vorstellungsart und das preiswürdige Streben nach der Ergreifung des höchsten, unendlichen Gegenstandes behauptet dieses System allerdings eine auszeichnende, ehrenvolle Stelle, allein es ist nichts desto weniger eine höchst verkehrte und gefährliche Denkart nicht nur in moralischer und religiöser, sondern auch in spekulativer Hinsicht; denn sie ist vollkommen pantheistisch, d. h. der Unterschied zwischen der Gottheit und der Welt oder der Natur wird durch sie gänzlich aufgehoben; beides ist nach ihr nur Eins und dieses Eine ist Alles.

Unter den ältern Philosophen bekannten zu dieser Secte sich zuerst die eleatische Schule; Stifter von dieser war Xenophanes, — Vollender die beiden Freunde Parmenides und Zeno der ältere; sie trugen den Pantheismus in seiner höchsten Strenge vor und leugneten den leeren Raum und die Bewegung.

Parmenides, einer der größten Denker in dieser Schule, theilte seine Philosophie in zwei ganz verschiedene Theile, in die Philosophie nach der Wahrheit, welche sich auf die Anerkennung der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des Weltganzen gründete, und in die Philosophie nach der Meinung oder dem Schein, welchen die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der äußern Erscheinungen annehme; eine Ansicht, die freilich nur durch Täuschung und Irrthum hervorgebracht werde, aber durch ihre Angemessenheit zu der beschränkten, menschlichen

Vorſtellungsart ſo allgemein verbreitet und anerkannt, ſo ſehr in das praktiſche Leben verwebt ſey, daß es unmöglich werde, ſich ganz von ihr loszureißen.

Zeno beeiferte ſich dieſe Lehre, welche Parmenides poetiſch vorgetragen hatte, gegen alle entgegenſtehenden Meinungen polemiſch zu begründen; er wählte dazu die dialogiſche Form. Durch dieſe Methode ward Zeno, da er alle Grundſätze der Erfahrung und allgemeinen Denkart umzuſtoßen bemüht war, eine große Stütze des Skepticismus, und wenn man ihn gleich mit Unrecht zu den eigentlichen Skeptikern zählen würde, ſo hat er doch allerdings dem Skepticismus die gehaltvollſten und ſcharfſinnigſten Gründe an die Hand gegeben und ihn mit den kräftigſten, treffendſten Waffen ausgerüſtet.

Unter den ſpäteren Schulen hat die megariſche oder eriſtiſche, eine von den kleinern ſokratiſchen Schulen, die eleatiſchen Grundſätze wieder erneuert, auch die Philoſophie der Stoiker nähert ſich dieſer Denkart am meiſten, doch darf man hier keine vollkommene Aehnlichkeit annehmen, indem die Stoiker mehr Synkretiſten waren, die mit dem Pantheismus und Fatalismus im einzelnen viele den platoniſchen und ariſtoteliſchen ähnliche Lehren verbanden.

Fataliſtiſch iſt das Syſtem des Realismus, weil es das eine Grundweſen als durchaus beharrlich und unveränderlich ſetzt, folglich alles in der Welt als nothwendig und unabänderlich begründet annimmt, wobei dann natürlich keine Freiheit ſtatt finden kann.

Derjenige Philoſoph unter den neuern, welcher das Syſtem des Realismus am ſtrengſten und wiſſenſchaftlichſten ausgeführt hat, iſt Spinoza; er kann billig als der Repräſentant der ganzen Gattung angeſehen werden, nicht nur in Hinſicht der ſyſtematiſchen Vollendung, der wiſſenſchaftlichen Beſtimmung und Klarheit, des großen Aufwandes von Tiefſinn und genialiſcher Kraft, ſondern auch, weil er mit ſeinem Syſtem die vortrefflichſte Moral verbunden hat, die nur immer mit ihm vereinbar iſt. Aber auch unter den religiöſen Secten, der aſiatiſchen Nationen beſonders, haben viele ſich zu dem Pantheismus

bekannt, und einige ihn bis zu seiner schärfsten Spitze, selbst in praktischer Hinsicht, hinaufgetrieben.

Spinoza ging zunächst von der Lehre des Descartes aus, welche Geist und Körper streng unterschied. Auf diese dualistische Ansicht gründete sich zuerst seine Philosophie, wenn er gleich oft beträchtlich davon abwich. Spinoza leugnete zwar diesen Unterschied, indem er behauptete, ein und dasselbe Wesen sei zugleich Idee und auch Körper, und erscheine nur verschieden nach dem Standpunkte, von welchem man es betrachte.

Aber ungeachtet dieses absoluten Leugnens ließ er diese Verschiedenheit denn doch bestehen, und nahm zwei ewige, sich stets parallellaufende Attribute der Gottheit an, erklärte jedoch die relative Verschiedenheit zwischen Idee und Körper, so wie ihre gegenseitige Wirkung gar nicht, sondern leugnete nur den Unterschied derselben. Auch gab er keine Gründe an, warum er der Gottheit nur zwei Attribute beilege, da ihr nach seinem Systeme eigentlich unendlich viele Attribute zukommen müßten.

Durch diesen inconsequenten Dualismus schließt seine Philosophie sich am nächsten an die empiristische Ansicht an; und dies ist ein Hauptgrund, warum das realistische System gerade in seiner Darstellung geeignet ist, viele Anhänger und Bekenner zu finden. — Unter den Anhängern Spinoza's in der neuern Zeit sind Lessing und Schelling besonders merkwürdig. — Mit großem Unrecht aber beschuldigt man Leibnitz des Realismus wegen der scheinbaren Aehnlichkeit seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie (d. i. der Lehre von der durch Gott vorherbestimmten, festen und innigen Harmonie zwischen Geist und Körper) mit jener spinozistischen von den beiden göttlichen Attributen. — Bei Leibnitz aber ist diese Uebereinstimmung keine absolute Nothwendigkeit, sondern sie ist einzig und allein durch die Willkür der Gottheit zu Stande gekommen. Dann sind auch die Körper bei Leibnitz nicht eigentlich wahre Körper, sondern ein Chaos unentwickelter, geistiger Kräfte oder Monaden, welches gerade durch diese Unvollkommenheit und Verworrenheit als körperlich erscheint.

Dieses allein ist hinreichend zu beweisen, daß Leibnitz nicht

als Anhänger des Spinozismus zu betrachten iſt, und daß die präſtabilirte Harmonie, die übrigens gar nicht zu Leibnitzens glücklichſten Hypotheſen gehört, mit Spinoza's Lehren nicht verwechſelt werden kann. Das Syſtem des Realismus hat bei einigen religiöſen Secten ſich in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt offenbart und höchſt ſonderbare Erſcheinungen hervorgebracht. Viele der aſiatiſchen Büßer oder Asceten, beſonders indiſchen Urſprungs, gingen in ihrem Streben nach Wiedervereinigung mit der Gottheit von dem Grundſatze aus, daß alles außer dieſem einen höchſten Weſen durchaus leer und nichtig ſey, daß nur in der Vereinigung mit ihm die höchſte Realität und das wahre Leben entſtehen könne; der Menſch alſo, der aus dem eiteln, trugvollen, nichtigen Schein-Daſeyn dieſes irdiſchen Lebens zu dem Urquell alles wahren Seyns und Lebens ſich erheben wolle, müſſe damit anfangen, durch eine freiwillige, vollkommene Vernichtung des eigenen Selbſt und aller individuellen, ſowohl ſinnlichen, als geiſtigen Eigenſchaften und Kräfte die Scheidewand zu zerſtören, die ihn von der Gottheit trennt und entfernt. Daher auch bei dieſen Büßern die zügelloſe Selbſtzerſtörungswuth, die zu der beſonnenſten Grauſamkeit in Erfindung mannichfaltiger Leibes- und Seelenqualen ſie hinreißt und einen Zuſtand veranlaßt, der nichts geringeres als ein langſamer Selbſtmord iſt.

Auch auf die chriſtliche Ascetik der erſten Jahrhunderte ſcheint dieſe Anſicht großen Einfluß gehabt zu haben, der aber endlich durch mehrere Väter der römiſchen Kirche, beſonders den h. Benedict, beſchränkt und gemildert wurde, die an die Stelle jenes ſelbſtzerſtörenden Büßungszuſtandes ein wahres beſchauliches Leben als Ideal des nach geiſtiger Vollkommenheit ſtrebenden Chriſten aufſtellten.

Wir haben dies blos in der Abſicht angeführt, um zu zeigen, wie dieſe Art religiöſer Schwärmerei meiſtens auf einem bald deutlich, bald dunkel gedachten Pantheismus beruht, und eigentlich muß man bekennen, daß es bei der realiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Anſicht weit conſequenter iſt, ſich dieſer religiöſen Schwärmerei zu ergeben, als die Philoſophie wiſſenſchaft-

lich zu construiren. Denn nach jenem System ist ja alle Weisheit in dem einzigen Grundbegriffe des ewigen, unveränderlichen, unendlichen Wesens enthalten; dieser einzige Grundbegriff umfaßt alles mögliche Wissen und Erkennen, und zwar so, daß alles weitere Entwickeln, Ausbilden und Mittheilen dieser einen Urwahrheit als zwecklos und überflüssig erkannt werden muß, und aller Aufwand an Thätigkeit und Kraft, den der Mensch in diesem nichtigen Bestreben verschwendet, weit eher der wirklichen praktischen Erreichung und Realisirung jenes höchsten Zieles darzubringen wäre.

Der Realist trennt das Endliche und Unendliche durchaus, leugnet aber die Realität des erstern. Tugend und Vollkommenheit ist für ihn nichts anders, als die höchste einzig wahre Realität. Zu dieser kann der Mensch nur gelangen durch Vernichtung des täuschenden Scheins von Endlichkeit, der uns in diesem Leben von allen Seiten umfängt, uns in einem ewigen Kreise von Irrthümern herumführt und allem Denken und Thun die verkehrte zwecklose Richtung gibt. — Unter jener Endlichkeit aber, deren Vernichtung der Realist fordert, ist auch unsere geistige Kraft und unser Verstand in seiner jetzigen sinnlichen Form mit einbegriffen. Es ist sehr begreiflich, wie eine Philosophie, die von dem Unendlichen und der höchsten Realität nur einen negativen Begriff hat, die Wiedervereinigung mit diesem einzig wahren und wirklichen Wesen auch nur auf eine negative Art zu bewerkstelligen suchen wird, ein Wahn, dessen praktische Realisirung die schrecklichsten Folgen nach sich ziehen und den Denker, der sich ihm hingibt, endlich in einen bodenlosen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit führen muß; daher man denn auch den äußersten Grad dieser philosophischen Verirrung mit Recht Nihilismus genannt hat; wie denn wirklich eine Secte in China geradezu behauptet, der Ursprung und das Ende aller Dinge sei das Nichts, — dieses sei das höchste, vollkommenste Wesen. Ob man diese Irrlehre des Atheismus beschuldigen könne, wäre noch in Zweifel zu ziehen. Im wesentlichen ist sie freilich nicht davon verschieden, aber streng genommen doch nur die schärfste Spitze pantheistischer

Verirrung. Es muß für die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes höchſt zweckmäßig und lehrreich ſeyn, jene zahlloſen, ſo gefährlichen und abſchreckenden Irrthümer kennen zu lernen, zu denen der Realismus nothwendig hinführt, und die wir auch überall, wo dieſe Anſicht als philoſophiſche Denkart herrſchend erſcheint, in ihrer ſcheußlichſten Geſtalt auftreten ſehen. Leider! gab es in allen Zeitaltern Philoſophen und ſelbſt Theologen, die das Gefährliche dieſes Syſtems bei weitem nicht in allen ſeinen Folgen und Wirkungen einſahen und ihm in dem Gebiete der höhern Philoſophie nur allzuviel Spielraum geſtatteten; ſo daß die realiſtiſchen Ideen hier unter mancherlei Formen und Geſtalten ſo allgemein verbreitet, ſo tief und feſt gewurzelt und in alle Anſichten verwickelt und verwebt ſind, daß man ſie als das eigentliche Grundübel der höhern Philoſophie anſehen kann.

Der Uebergang von dem gewöhnlichen, philoſophiſchen Realismus zu jenem gefährlichen Extrem pantheiſtiſcher Denkart iſt ſehr leicht zu zeigen; legt man nämlich dem Unendlichen nur lauter negative Beſtimmungen bei, ſo muß der ganze Begriff ſich ja zuletzt in nichts auflöſen. Das gänzlich negative Anſehen des Unendlichen iſt denn auch der nicht zu hebende Grundfehler des Realismus.

Die Grundloſigkeit des Realismus, ſo wie wir ihn bisher characteriſirt haben, beruht übrigens auf der philoſophiſchen Anwendung des Begriffes der beharrlichen Subſtanz, welcher Begriff doch nur praktiſche Gültigkeit, aber durchaus keinen ſpeculativen Gehalt hat und auf der höchſt willkürlichen, ungültigen, abſoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen beruht.

Beide Vorausſetzungen hat der Realiſt mit dem Empiriker gemein, nur macht er einen andern Gebrauch davon, oder ergreift vielmehr denſelben Irrthum von der entgegengeſetzten Seite. Der Empiriker hält ſich ganz und einzig an das Endliche, leugnet das Unendliche, oder verwirft doch die Erforſchung deſſelben als unſtatthaft und zwecklos. — Der Realiſt glaubt das Unendliche in der höchſten Realität und Wahrheit ergriffen zu haben, und verwirft nun eben ſo unbedingt alles

Endliche und Sinnliche als gehaltlosen, nichtigen Schein, als Irrthum und Betrug.

Die vollkommene Negativität der realistischen Ansicht ist denn auch der Grund, warum sie streng genommen nie zu einem Systeme sich entwickeln kann. Daß diese Behauptung gegründet sey, wird in der philosophischen Geschichte durch das Beispiel der strengsten und vollendetsten Realisten, des Parmenides und des ältern Zeno, hinlänglich bestättigt. Der erste, welcher die Hauptideen des Systems positiv darstellen wollte, versuchte es in einem allegorischen Lehrgedichte, verließ also ganz die philosophische Form und Methode. Zeno aber versuchte, wie schon früher bemerkt wurde, den Hauptgrundsatz der realistischen Denkart nur polemisch zu begründen, durch Widerlegung aller entgegenstehenden Meinungen und Begriffe, so daß seine Darstellung nichts weniger als systematisch war und seyn konnte, ja er selbst für einen Skeptiker gehalten wurde.

Ein System kann in der realistischen Denkart nur dadurch zu Stande kommen, daß man auf strenge Consequenz Verzicht thut, der Grundidee einigermaßen untreu wird und zu dem ganz negativen Begriffe der absoluten Einheit weitere positive Bestimmungen hinzufügt, die entweder aus andern philosophischen Systemen oder aus der gemeinen Ansicht entlehnt sind; dadurch entsteht dann der Schein, als wenn die Mannichfaltigkeit und Fülle nicht ganz aufgehoben und ausgeschlossen, sondern als in der Einheit einbegriffen gesetzt würde; denn nichts wird der Realist weniger zugeben wollen, als daß sein Begriff des Unendlichen ein durchaus negativer sey. So lang aber sein Princip von der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des unendlichen Wesens stehen bleibt, werden auch die künstlichsten und scharfsinnigsten Versuche, jene Negativität zu heben, keinen befriedigenden Erfolg haben.

Diese Bemerkung trifft auch vorzüglich den Spinoza. Daß der Gottheit nur zwei Attribute — Geist und Körper — beigelegt werden, ist aus der gemeinen Denkart genommen und nach dieser vollkommen richtig, nach seinem eigenen Systeme aber durchaus inconsequent und unstatthaft. Denn wollte er sich streng an

dieſe binden, ſo müßte er der Gottheit eine unendliche Anzahl ſolcher ewigen Attribute beilegen, und da er einmal dem Menſchen die Fähigkeit zugeſteht, die Gottheit zu erkennen, ſo müßte in dem menſchlichen Geiſte eine, wenn gleich unvollkommene, Vorſtellung oder doch mindeſtens eine Ahndung vorgefunden werden von noch ganz andern Attributen des göttlichen Weſens, als den beiden genannten. Nun läßt ſich aber im menſchlichen Verſtande gar keine Spur einer andern Vorſtellungsart antreffen, als eben jene der ideellen geiſtigen und der materiellen ſinnlichen Welt. Warum es aber nur dieſe beiden Welten gibt, oder in Spinoza's Sprache zu reden, warum der Gottheit nur gerade dieſe beiden Attribute zukommen, das iſt er ganz unfähig, aus ſeinem Begriffe des unendlichen Weſens abzuleiten.

Was dem Realismus eine ſo verführeriſche Gewalt gibt und einen ſo großen Anſchein von ſpeculativer Gewißheit, mag folgende Bemerkung klar machen.

Der negative Begriff des Unendlichen führt eben darum, weil er ein blos negativer Begriff iſt, die höchſte abſoluteſte Evidenz, ja eine intenſiv dem Grade nach unendliche Gewißheit mit ſich. Durch eine leichte Täuſchung wird nun dieſe Evidenz und Gewißheit des negativen Grundbegriffs auch auf die poſitiven Beſtimmungen übertragen, die eigentlich nicht dazu gehören, aber durch ſophiſtiſche Kunſt leicht damit verknüpft werden können, indem es bei der ewigen Beweglichkeit des Geiſtes doch einmal unmöglich iſt, daß man gar nichts anders denken ſollte, als dieſen einen Gedanken der abſoluten Einheit des Unendlichen, und der Menſch, ſo lange nur irgend ein Princip von höherem Leben ſich äußert, ſein Denken nicht auf einen Punkt beharrlich beſchränken kann, ſondern durch die Mannichfaltigkeit der Elemente ſeines Weſens ſelbſt gezwungen ſeyn wird, eine unendliche Fülle von Gedanken und Ideen zu erzeugen und zu bilden und an jenen Urgedanken anzuſchließen. Wollte aber der conſequente Realiſt ſeiner Anſicht ganz getreu bleiben und dieſe bis zu ihrer äußerſten Höhe verfolgen, ſo würde jene leibliche und geiſtige Selbſtvernichtung der indiſchen

Asceten das natürlichste Resultat seyn; indem durch diese alles Denken nur auf die einzige Vorstellung der unendlichen Einheit beschränkt, durch freiwillige Zerrüttung aller geistigen Kräfte und Thätigkeiten alle andern Gedanken unterdrückt und vertilgt würden. —

System der Emanation.

System der Emanation heißt die Lehre, daß alle Wesen aus dem Schooße der unendlichen Gottheit sich entwickelt haben, aus dieser ausgeflossen und nach bestimmten Perioden auch wieder in diese zurückzukehren fähig sind.

Man nennt diese Philosophie auch wohl die orientalische, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern geblüht hat, und ihr Ursprung in Indien war. Zwar erhielt sie, wie wir weiter sehen werden, auch bei den europäischen Nationen vielen Einfluß, aber erst aus Asien her ist sie zu diesen gekommen; dort war doch immer ihr Hauptsitz und ihre Urquelle.

Man nennt dieses System auch wohl Mysticismus; eine Benennung, welche den Geist desselben richtig bezeichnet, indem es ein Hauptmerkmal von ihm ist, alle Erkenntniß der Gottheit aus übernatürlicher Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung herzuleiten; da hingegen der Realismus von solcher übernatürlichen Erkenntnißquelle nichts wissen will, und sich einzig und allein auf eine vorgebliche Vernunft-Erkenntniß gründet.

Nur muß man von dem wahrhaft speculativen Mysticismus mancherlei andere religiöse Schwärmerei unterscheiden, die blos subjectiv ist und nur auf das Gefühl sich bezieht, ohne allen speculativen Gehalt und Werth.

Diese letzte Art des gemeinen nicht speculativen Mysticismus könnte man durch den Namen Pietismus von jenem höhern unterscheiden. Das System der Emanation oder des speculativen Mysticismus hat also vorzüglich geblüht bei den In-

diern und andern orientalischen Nationen, also wahrscheinlich auch bei den Aegyptern, Persern und endlich bei den Hebräern*). Auch bei den Griechen fand es Eingang; hier ward es, obwohl nicht ohne große Abänderung, zuerst in der Schule des Pythagoras aufgenommen; später offenbarte es auch in Plato's Lehre seinen Einfluß, bis es zuletzt durch die alexandrinischen und neuplatonischen Philosophen seine vorzüglichste Ausbildung und Vollendung erhielt. Zu den letzten gehören, außer Philo und Josephus, Porphyrius, Jamblichus und besonders Plotin. Auch kann man noch die christlichen Gnostiker zu den Anhängern dieser Denkart rechnen. Zwar werden unter dem Namen **Gnostiker** Secten von sehr verschiedenen Ansichten und Meinungen zusammengefaßt, allein in der Hauptsache neigen sie sich doch mehr oder weniger alle zu dem Emanationssysteme. Das Wort Gnostiker kommt her von dem griechischen γνῶσις, Erkenntniß. In dem conventionellen Sinne der spätern griechischen Philosophen aber heißt es lediglich übernatürliche Erkenntniß, entweder aus Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung.

Zu den Gnostikern besserer Art gehören Origenes, Clemens von Alexandrien ꝛc. ꝛc. Manche Ausleger älterer und neuerer Zeit haben wohl mit Unrecht geglaubt, diese Philosophie auch in den Schriften des alten Testaments und namentlich in der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu finden, weswegen man ihnen auch den Namen mosaische Philosophen gab. Reuchlin und Picus von Mirandola gehören zu ihnen.

Es ist das Emanationssystem nicht eigentlich pantheistisch zu nennen, denn obgleich die Dinge nach demselben nicht aus einem ursprünglich vorhandenen Stoffe von der Gottheit nur gebildet oder aus dem Nichts geschaffen, sondern aus ihr selbst, ihrem Wesen nach, herflossen und ausgingen, so wird denn doch die Gottheit und die Welt strenge unterschieden.

Fatalistisch aber ist diese Denkart durchaus, indem kein hinlänglicher Grund oder Zweck angegeben wird, der das Ausfließen der Natur und aller erschaffenen Dinge aus Gott er-

*) Bei den Hebräern sind Philo und Josephus Philosophen dieser Art.

klären könnte, da die Welt so mangelhaft und unvollkommen ist, die Gottheit selbst aber als der Inbegriff aller Vollkommenheit ja nichts außer sich bedürfte. — Hier muß also das Daseyn überhaupt, die Natur und die Welt für ein Unglück gehalten werden, indem sie gar nichts anders, als ein Herabsinken von der göttlichen Vollkommenheit sind. — Darin offenbart sich also schon ein großer Unterschied des speculativen Mysticismus und des Realismus. Nach diesem gibt es durchaus nur ein einziges, absolut nothwendiges, reelles, allervollkommenstes Wesen, in dem alle Verschiedenheit, alle Absonderung und Trennung gänzlich wegfällt, alles in die eine höchste Realität sich auflöst und außer dem alleinigen göttlichen Seyn kein anderes möglich ist. Hier kann also auch weder Böses, noch Uebel, noch Unvollkommenheit statt finden, denn alles wahrhaft Wirkliche ist ja eines und dasselbe, gleich nothwendig und absolut, wie die Gottheit, von der es ja weder gesondert, noch verschieden, sondern mit ihr vollkommen eines, ja nichts anders wie sie selbst ist. Das Uebel und die Unvollkommenheit beruht nur auf dem sinnlichen Schein, auf Täuschung und Irrthum.

Ganz anders erklärt sich aber diesen Punkt der speculative Mysticismus. Er behauptet geradezu, die ganze geschaffene Welt, ihr Daseyn überhaupt, so wie jenes der in ihr existirenden Wesen sei ein Unglück und ein Uebel, und alles Seyn, was nicht in Gott, der Urquelle und dem Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit, sondern außer ihm, von ihm getrennt sich befinde, schon durch diese Entfernung in einem Zustande der höchsten Unvollkommenheit und Erniedrigung sey. Weil aber nun kein hinreichender Grund und Zweck angegeben werden kann für den Ursprung der Welt, welche weiter nichts ist, als eine Verschlimmerung, ein Herabsinken und Entarten der göttlichen Vollkommenheit, so ist unvermeidlich hier stillschweigend ein Schicksal, eine unabänderliche, unerklärbare, dunkle Nothwendigkeit vorauszusetzen, deren Macht die verständige, vollkommene Gottheit unterworfen und von ihr genöthigt wird, von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abzuweichen und herabzusinken.

Die unterſcheidenden Merkmale des ſpeculativen Myſticismus oder der ältern orientaliſchen Philoſophie ſind folgende:

a. Die ſchon erörterte Lehre von dem Urſprunge aller Dinge aus Gott durch Emanation.

b. Die Lehre von der übernatürlichen Erkenntnißquelle durch Offenbarung oder überſinnliche Anſchauung; hiervon unterſcheidet man noch beſonders die Lehre von der überſinnlichen Erinnerung, obgleich auch dieſe zu dieſem Syſteme gehört; waren nämlich alle Seelen urſprünglich mit der Gottheit vereinigt, ſo kann dieſe Präexiſtenz für die mit Bewußtſeyn begabten Weſen nicht ganz verloren gehen. Sey nach dem Herausgehen aus der Gottheit die Entfernung dieſer vernünftigen Weſen von ihrem Urſprunge auch noch ſo groß, mögen ſie auch noch ſo tief in Unvollkommenheit, Beſchränktheit, Irrthum und Dunkelheit verſunken ſeyn, — einige Spuren jenes ehemaligen Zuſtandes müſſen denn doch zurückbleiben, deren Erinnerung wiedererwachen und erregt werden kann. Aus dergleichen Erinnerungen jenes nämlichen vollkommenen Zuſtandes werden nun alle jene Begriffe und Ideen des Menſchen befriedigend hergeleitet, welche aus den ſinnlichen Eindrücken, Empfindungen und Wahrnehmungen der gemeinen Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens nicht zu erklären ſind.

c. Eine dritte Grundlehre dieſes Syſtems, oder doch eine genau mit ihm zuſammenhängende und natürlich aus ihm folgende iſt die Metempſychoſe oder die Lehre von der Seelenwanderung, welche nicht nur bei allen indiſchen Secten, ſondern auch in der Schule des Pythagoras, des Plato und der Neuplatoniker adoptirt war.

Mit der Idee der Emanation oder des Ausfließens aller Weſen aus der Gottheit iſt die Idee von einer unendlichen Rückkehr und Wiedervereinigung mit der Gottheit natürlich verbunden. Es betrachtet nämlich dieſes Syſtem, wie ſchon geſagt worden, das Daſeyn der Welt, welches blos durch ein Heraustreten und Herabſinken aus der Gottheit entſtand, allein ſeiner Entfernung von der Urquelle und dem Inbegriffe aller Vollkommenheit wegen, als ein großes Uebel, und das letzte, höchſte Ziel

aller erſchaffenen Weſen kann, nur darin geſetzt werden, daß ſie als ſolche, d. h. als einzelne, beſondere, für ſich und von dem Unendlichen getrennt exiſtirende Weſen dazuſeyn aufhören und wieder in dieſes zurückkehren, um an dem einzig wahren, vollkommenen, göttlichen Seyn und Leben wieder Theil zu nehmen. So wie nun aber die Emanation aus der Gottheit durch periodiſche Entwicklung geſchah, ſo muß dies auch bei der Rückkehr wieder ſtattfinden; die Seele kann aus ihrem tiefen Verfall und jenem Zuſtand der Erniedrigung und Unvollkommenheit, worin ſie herabgeſunken iſt, nicht auf einmal und unmittelbar ſich wieder mit der Gottheit vereinigen, ſondern ſie kann nur durch eine ſteigende Läuterung und Veredlung, von einer höhern Stufe zur andern, ſich allmälig dieſem Ziele nähern, indem ſie immer reinere Hüllen annimmt, in vollkommene Formen übergeht.

Da nach dieſem Syſteme alle Weſen aus der Gottheit hervorgegangen und ausgeſchloſſen ſind, ſo enthält auch jedes von ihnen das göttliche Weſen, aber freilich durch die äußerliche, körperliche Hülle beſchränkt, verdunkelt und entſtellt. Wo aber nun dieſe Hülle des göttlichen Weſens ganz unwürdig ſchien, da erklärte man dies als einen Zuſtand von Strafe, indem die an ſo niedrige, ſchlechte Formen gefeſſelten Seelen in einem frühern Zuſtande durch eigenes Verſchulden ſich dieſe Herabwürdigung zugezogen hatten.

Man muß überhaupt die Metempſychoſe nicht blos als eine metaphyſiſche, ſondern ſo wie die Aeltern ſie ſich dachten, vielmehr als eine moraliſche Lehre anſehen; dieſes ſteht auch genau im Zuſammenhange mit der vierten Grundlehre des Syſtems, oder eigentlichen Anſicht deſſelben von dem moraliſchen Uebel.

Es war, wie ſchon mehrmal gedacht worden, die ganze erſchaffene ſinnliche Welt ganz unvollkommen und moraliſch bös. Das letzte einzige Ziel aber für alle freie Weſen, ſich aus dieſer Erniedrigung wieder empor zu arbeiten, ſich von dem moraliſchen Verderbniſſe, womit ſie überall umgeben ſind, immer mehr und mehr zu reinigen und ſo endlich in einen Zuſtand höherer Veredlung und Vollendung der Wiedervereinigung mit der

Gottheit würdig zu werden. Eine sehr ürenge, erhabene Moral war nicht nur in der indischen und orientalischen, sondern auch in der pythagoräischen und platonischen Philosophie vorherrschend. Besonders zeichneten die Schulen der letzten sich dadurch bei den Griechen aus, deren Volksreligion so hohe intellectuelle Ansichten und Grundsätze sonst durchaus fremd waren. —

Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus.

Wir müssen zuerst die Erinnerung vorausschicken, daß der speculative Mysticismus durchaus gar keine verwerfliche Art von Philosophie, daß vielmehr der berichtigte Mysticismus, so wie der gemäßigte Skepticismus ein wesentlicher Bestandtheil der wahren, vollkommenen Philosophie sey; denn wie der auf seine wahre Bedeutung zurückgeführte Skepticismus der natürliche Anfang und das natürliche Princip der wahren Philosophie ist, so ist der berichtigte Mysticismus der göttliche Anfang und das göttliche Princip derselben.

Der nicht berichtigte Mysticismus aber ist nichts anders als mißverstandene Offenbarung. Es ist hier nicht die Rede von den heiligen Schriften, die uns Nachricht ertheilen von der ursprünglichen Offenbarung, sondern wir reden hier von dieser selbst.

Es läßt sich nämlich auch philosophisch darthun, daß der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgetheilt werden seyn kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt im Stande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen.

Was der Mensch, seiner eigenen Vernunft überlassen, aus der Betrachtung der Sinnenwelt über das unsichtbare, geistige, in ihr verborgen wirkende Wesen herleiten kann, das ist durch-

aus keine Erkenntniß des wahren Gottes, sondern es sind nur einzelne höchst schwankende, mangelhafte Züge des wahren Begriffes, oder es sind die bloßen Naturkräfte, die er als göttliche Wesen anerkennt.

Wenn aber Denker von religiösem Gefühl und Glauben bei ihrem Nachdenken über die Natur ihr Entstehen, ihre inneren Kräfte und Gesetze, so wie ihr Verhältniß zu einem höchsten, sie beherrschenden geistigen Princip der Gottheit gekommen zu seyn vergeben, blos und einzig durch ihre Vernunft geleitet, so ist dies Täuschung und Selbstbetrug, indem ihre Vernunft schon früher durch das Licht der Offenbarung erleuchtet und in ihrem Denken und Forschen auf den Weg der Erkenntniß gekommen ist, sie also mit Unrecht den Begriff der Gottheit, der durch eben diese Offenbarung unter den Menschen verbreitet und so auch ihnen überliefert wurde, aus sich selbst oder der Beobachtung der Welt und Natur geschöpft zu haben wähnen.

Es würde den Gang unserer Untersuchung aber über seine Gränzen hinausführen, wenn wir dieses hier vollkommen erörtern wollten; wir können zur etwaigen Erklärung nur eine Hauptbemerkung hier anführen.

Der eigentliche Punkt, worauf es bei der Bestimmung des wahren Begriffes der Gottheit ankommt, ist, daß dieser außer der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee der unendlichen Fülle in sich enthält. Diese Idee nun der unendlichen Fülle, der positiven göttlichen Allmacht und Liebe kann in dem Menschen weder durch die Vernunft allein, noch durch Erfahrung und sinnliche Wahrnehmungen erzeugt werden, wie sich dies philosophisch streng beweisen läßt. Es bleibt uns also nur übrig anzunehmen, was die Religion uns lehrt, was Geschichte und Tradition, so hoch wir diese immer verfolgen können, durch ihr Zeugniß bestätigen, daß die Bildung des menschlichen Geschlechts ihre erste Urquelle in einer höhern Offenbarung gehabt und daß der wahre Begriff des göttlichen Wesens dem Menschen unmittelbar von diesem selbst mitgetheilt worden sey.

Nehmen wir dieſes nun an, ſo erklärt ſich jenes Syſtem der Emanation oder jener älteſten orientaliſchen Philoſophie ganz natürlich als mißverſtandene Offenbarung und als erſter und älteſter Verſuch, den offenbarten Begriff eines allmächtigen, allweiſen göttlichen Weſens mit der Erſcheinung der Welt in Uebereinſtimmung zu bringen und ſich beide begreiflich zu machen; ein Verſuch, der aber freilich nicht gelungen iſt.

Eine dritte, von dem ſpeculativen Myſticismus weſentlich verſchiedene und dem Realismus ganz entgegengeſetzte Art von Philoſophie iſt der Idealismus, zu dem wir jetzt übergehen.

Syſtem des Idealismus.

Das Weſen des Idealismus beſteht darin, das Geiſtige allein für wirklich und wahrhaft reell zu halten, Körper und Materie aber ihrem Daſeyn und Realität nach gänzlich zu leugnen, für bloßen Schein und Irrthum zu erklären, oder ſie doch ganz in Geiſt umzuwandeln und aufzulöſen. In dieſer Rückſicht iſt der Idealismus ſchnurgrade entgegengeſetzt dem Materialismus, der alles aus materiellen Kräften und Subſtanzen herleitet.

Wir dürfen uns aber mit dieſer Definition des Idealismus noch gar nicht begnügen, ſondern es entſteht hier gleich die Frage, was denn im Gegenſatze der Materie das eigentliche Weſen des Geiſtes ſelbſt ſey? Wir antworten: Freiheit, Thätigkeit, lebendige Beweglichkeit; ſo wie ſubſtantielle Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit und todte Ruhe das Weſen des körperlichen Materialismus ſind.

Dieſes iſt nun der unterſcheidende Punkt, wo der Idealismus ſowohl dem Materialismus, als dem Realismus gerade widerſpricht. —

Die Ansicht des Begriffes der Substanz ist es eigentlich, ob ein System idealistisch sey oder nicht; denn in dem wahren Idealismus wird dieser Begriff theoretisch ganz aufgehoben und vernichtet.

Eine Naturansicht kann idealistisch seyn, wenn nicht das grobe Körperliche, der blose Mechanismus der Naturgesetze, sondern die in der Körperwelt unsichtbar wirkenden Kräfte und Thätigkeiten als das Erste, Ursprüngliche angesehen werden. Nun solche Naturansicht heißt dynamisch. Eben so kann auf der andern Seite eine Philosophie, die einzig von Ich, von Bewußtseyn ausgeht, doch ganz und gar nicht idealistisch seyn, wenn sie nicht in dem Ich eine freie, thätige Kraft, sondern einen blinden Mechanismus nothwendiger, beharrlicher Denkgesetze als das Erste, Höchste anerkennt.

Wer den Mechanismus, es sey nun des Bewußtseyns oder der Natur, an die Spitze seiner Philosophie stellt, der ist kein Idealist, sondern ein mechanischer Philosoph, und seine mechanische Philosophie ist nun entweder materialistisch oder pantheistisch oder ein Gemisch von beiden.

Zu den Idealisten des Alterthums gehören unter den Griechen gewissermaßen die jonischen Philosophen Thales, Heraklit, Anaximenes und Anaximander. Sie stellten entweder das eine oder das andre Element, das Feuer, das Wasser oder die Luft als thätige Grundkraft der Welt auf. — Die Philosophie dieser Männer ist uns indessen nur aus höchst mangelhaften, unzuverlässigen Bruchstücken bekannt; mit Gewißheit kann man jedoch von Heraklit behaupten, daß er ein Idealist war, da er ausdrücklich behauptete, es gebe durchaus nichts Festes, Ruhendes, Beharrliches, sondern alles sei in einem steten Flusse, in einer ewigen Bewegung und Veränderung, da er also auf diese Weise den Begriff von der Substanz durchaus leugnete und verwarf.

Daß diese ältesten Philosophen aber durchaus keine eigentlichen Materialisten waren, sondern unter den Urelementen, die sie als die Quelle aller Dinge und als göttliche Dinge ansahen, dem Wasser, dem Feuer und der Luft nur die unsichtbar wirkenden lebendigen Grundkräfte der Welt meinten, keineswegs

die groben, irdischen Elemente, ist aus dem Zusammenhange ihrer Denkart vollkommen klar. Einer von ihnen, Anaximenes, nannte die Urmaterie aller Dinge, welche die andern als Feuer, Wasser, Luft charakterisirten, das Unbestimmte, also das Unendliche.

Von Heraklit sind Aeußerungen genug da, welche beweisen, daß er das göttliche Wesen der Heiligkeit und des reinen Verstandes ganz vortrefflich, und zwar unter den Griechen der Erste anerkannt hat.

Die Philosophie dieser ältesten Griechen war freilich der Form nach mehr Naturphilosophie, die sich als solche hauptsächlich zu dem Physischen hinneigte, für die Entwicklung sittlicher und religiöser Ideen aber weniger bedeutende Resultate aufgestellt hat, und daher überhaupt sehr unvollkommen und unzureichend erscheinen mußte.

Das zweite eigentliche System des Idealismus bei den Griechen ist jenes des Aristoteles, welchen man oft mit Unrecht zu den Empirikern gezählt findet.

Sokrates hatte für die Philosophie eine ganz neue eigenthümliche Methode aufgestellt, in der das moralisch Praktische überall das Vorherrschende war. Dieser sokratischen Art zu philosophiren blieb selbst Plato getreu, wenn gleich seine Philosophie in speculativer Hinsicht sich mit allumfassender Genialität weit über jene des Sokrates erhob.

Aristoteles aber wich völlig davon ab, und kehrte wieder mehr zu der alten Naturphilosophie zurück. So wie jene die Elemente, nahm er einen allgemeinen Weltgeist (νοῦς) als Princip aller Dinge an, eine durch sich selbst thätige, in sich selbst vollendete Kraft oder Entelechie. Dieser Begriff der selbstthätigen, freien Kraft ist durchaus idealistisch, nach der vorhergegangenen Behauptung, daß Thätigkeit der charakteristische Grundbegriff des Idealismus sey. Daß eine solche absolut freie und nur durch sich selbst thätige Kraft nur geistiger Natur seyn kann, bedarf wohl keines Beweises. In dieser Hinsicht wäre die Entelechie des Aristoteles wohl genau dasselbe, was in der neuern Philosophie als Ichheit ist bezeichnet worden, wenn man

diesen Begriff in seiner wahren vollkommenen Bedeutung nimmt.

In Hinsicht der Hauptprincipien befand sich die Philosophie des Aristoteles auf dem rechten Wege: daß seine Naturphilosophie aber wegen dem Zustande von Kindheit, worin sich die damalige Physik befand, höchst unvollkommen bleiben mußte, dies wäre in philosophischer Rücksicht kein so großer Mangel; denn da kommt es denn am Ende doch nur auf die ersten Grundprincipien und den Geist des Ganzen an.

Bedeutender aber ist der Fehler, daß seine Philosophie überhaupt nur Naturalismus und die moralisch-praktische Seite daran sehr vernachläßigt und hintangesetzt war. Der Grund davon lag vielleicht in dem Widerspruchsgeiste wider die sokratische und platonische Philosophie, oder in der systematischen Einseitigkeit des Aristoteles überhaupt.

Die höchsten Principien, welche Aristoteles seiner Welterklärung zum Grunde legte, waren Form, Materie und Privation. Die Formen des Aristoteles sind die mannichfaltigen Erscheinungen der selbstthätigen Kraft oder Entelechie. Die Materie ist dem Aristoteles etwas ganz anderes, als dieser Begriff in andern Systemen genommen wird; sie ist ihm nichts, als die bloße Möglichkeit. Vor und außer den Formen existirt sie gar nicht. Die Formen sind das einzige, wirklich Reelle und mit ihnen und durch sie allein hat auch die Materie nur Daseyn, Realität. Die Privation oder Beschränkung ist das, was die Formen bestimmt und unterscheidet.*)

Diese Principien: Form, Materie und Privation sind völlig dasselbe, was in der fichtischen Philosophie Ich, Nichtich und die natürlichen Schranken sind. Daher denn auch in den ersten Grundprincipien wenigstens die fichtische und aristotelische Ansicht vollkommen übereinstimmen.

Abgesehen von allen andern Unvollkommenheiten dieses Systems liegt der theoretische Fehler hauptsächlich darin, daß die Entstehung und das Vorhandenseyn der Privation oder der ur-

*) Man hat also den Aristoteles mit Unrecht für einen Materialisten gehalten.

ſprünglichen Schranken auf keinerlei Art erklärt werden kann, noch auch die Mannichfaltigkeit der Formen, oder, in Fichte's Sprache zu reden, das Entſtehen der individuellen Ichheiten; denn daß die Beſchränkung von der abſolut freien, thätigen Grundkraft herkommen ſolle, dieſes zu behaupten, wäre der vollkommenſte Widerſpruch. Denn warum und auf welche Weiſe kam dieſe denn wohl zu jener Selbſtbeſchränkung? Hat die Beſchränkung nicht ihr Entſtehen in der freien Thätigkeit des Welt-Ichs, ſondern iſt urſprünglich unabhängig von ihr vorhanden, ſo iſt ſie auch früher und höher wie dieſe und ſomit das erſte Grundprincip.

Es drückt dieſes Syſtem alſo eine durchaus nicht zu hebende Unbegreiflichkeit, die mit den erſten Grundſätzen beginnt und durch das Ganze fortläuft. Inſofern aber die ihm zum Grunde liegende Anſicht vollkommen idealiſtiſch iſt, verdient es in Vergleich mit andern eine ausgezeichnete, ehrenvolle Stelle. Dieſes Lob und jener Tadel ſind nach unſerer vorhergeſchickten Erklärung von Idealismus überhaupt ſehr gut vereinbar; denn wir behaupten, der Idealismus ſey der Mittelpunkt der wahren Philoſophie und im ganzen genommen die einzig richtige Art zu philoſophiren. Allein unter allen in ihr gemachten Verſuchen, die uns die Geſchichte der Philoſophie aufzeigt, finden wir auch nicht einen einzigen fehlerfrei und ohne große Unvollkommenheiten, ja mehrere ſind als ganz verwerflich anzuſehen; ſo ſehr wir daher auch das edle, preiswürdige Streben der großen Männer, die auf dieſem Wege der höchſten Erkenntniß ſich zu verſichern glaubten, achten und bewundern müſſen, ſo groß auch immer der Aufwand von Kraft und Genialität iſt, den ſie dieſem erhabenen Zwecke weiheten, ſo hat doch keiner von ihnen das Ziel ſeiner Bemühungen erreicht, keiner iſt bis zur Vollendung durchgedrungen. —

Wir haben bis jetzt zwei Arten des Idealismus kennen gelernt; die erſte war die dynamiſche Naturanſicht, welche der Natur überall unſichtbar wirkende geiſtige Kräfte und Thätigkeiten zum Grunde legt; und jene, welche von dem Begriffe der abſolut freien thätigen Kraft, als dem Urprincip ausgeht. — Es bleibt nun noch eine dritte, ungleich ältere Art ideali-

ſtiſcher Philoſophie übrig, welche vorzüglich in religiöſer Hinſicht merkwürdig iſt, nämlich die Lehre von zwei die Welt beherrſchenden Principien, wovon das eine abſolut Gute, als die Quelle aller Vollkommenheiten, das andere als das abſolut Böſe, als der Urſprung alles Schlechten, aller Unvollkommenheit und alles Uebels in der moraliſchen, wie in der phyſikaliſchen Welterdnung angeſehen wird.

Dieſe Anſicht finden wir in dem Religionsſyſteme des Zoroaſter und ſpäterhin in erneuerter, veränderter Geſtalt in dem Syſteme der Manichäer.

Unſtreitig war ſie auch bei den orientaliſchen Völkern überhaupt ſehr verbreitet, und wenn wir nach einigen freilich ſehr unvollſtändigen Bruchſtücken der pythagoräiſchen Philoſophie ſchließen ſollten, ſo würde auch in ihr die Beziehung auf den Gegenſatz guter und böſer Grundkräfte ſich leicht auffinden laſſen. Idealiſtiſch iſt die Lehre von den zwei Principien, weil nach derſelben die Welt nicht erſcheint als ein todtes, bewegungsloſes Ruhen und Seyn als ein beharrlicher Naturmechanismus, ſondern als ein ewiges Ringen und Kämpfen lebendiger Kräfte und Thätigkeiten, als ein ewiges Werden, eine ununterbrochen fortgehende, ſich ſtäts erneuernde und verändernde Entwicklung, die eben aus dieſer Gährung, dieſem regen, lebendigen Kampfe widerſtreitender Elemente hervorgeht.

Wenn man der Lehre von den zwei Principien Schuld gibt, daß ſie dem böſen Weltweſen ſo viele Kraft und Würde zuerkennt wie dem guten, ſo beruht dieſes wohl nur auf einem Mißverſtändniſſe, da dies wenigſtens kein philoſophiſcher Anhänger des Syſtems behaupten kann. Dahingegen beruht das eigentliche Fehlerhafte des Syſtems wohl in der Behauptung, das böſe Princip würde ſich endlich ganz auflöſen und in Frieden und Harmonie mit dem guten ſich vereinigen. Dies iſt denn ſo widerſinnig, als moraliſch verwerflich, indem der ewige Unterſchied zwiſchen dem abſolut Guten und Böſen dadurch aufgehoben wird.

Die Lehre von den zwei Principien findet ſich in den Urkunden der Religion, wie in der Philoſophie; nur jene beiden

getadelten Nebenbestimmungen widersprechen eben so sehr dem Geiste der wahren Religion, als sie mit der höhern Ansicht der wahren Philosophie unvereinbar sind.

Wenden wir uns nun zu den idealistischen Philosophen unserer Zeit. Insofern die Philosophen des Mittelalters oder die Scholastiker dem Aristoteles folgten, ließe sich im allgemeinen schon voraussetzen, daß ihr System den Grundsätzen nach idealistisch gewesen sey. Doch findet dies nicht in dem Maaße statt, wie man zu glauben wohl Ursache hätte, indem sie einestheils dem Aristoteles nicht so ganz blindlings anhingen, und dann auch das System der christlichen Religion diesem Einflusse das Gleichgewicht hielt. Unter den Philosophen unserer Zeit, deren Denkart zum Idealismus sich neigt, ist Leibnitz ohne Zweifel der interessanteste und bedeutendste; allein er hat seine Philosophie nicht zu einem Systeme vollendet, sondern nur einzelne Bruchstücke und Hypothesen hinterlassen. Seinen vollkommenen Idealismus beweiset die Hypothese von den bewußtlosen Vorstellungen und von den Monaden; durch die ersten stellt er den Grundsatz auf, alles, was in dem Bewußtseyn vorkomme, müsse nur aus dem Bewußtseyn erklärt werden, und der Körper könne auf keine Art und Weise Einfluß auf das Bewußtseyn haben. Durch die Hypothese von den Monaden erklärt er den Körper selbst für eine Erscheinung einfacher, geistiger Grundkräfte, welche wir in den verworrenen, trüben, sinnlichen Wahrnehmungen nur nicht deutlich erkennen; eben so idealistisch ist seine Lehre von den angebornen Ideen, sein Naturprincip der Streitigkeit und andere dieser ähnliche Behauptungen. Nur in der realistischen Hypothese von der prästabilirten Harmonie ward er seiner idealistischen Ansicht und Denkart ungetreu.

Der Synkretismus.

Wir haben bis jetzt sechs verschiedene Arten der Philosophie abgehandelt. Drei davon — den Empirismus, Skepticismus und Materialismus, nannten wir wegen des niedern Standpunktes, von dem sie ausgehen, und wegen der engen Sphäre gemeiner Wirklichkeit, sinnlicher Wahrnehmung und des materiellen Seyns, worauf sie einzig und allein beschränkt sind, niedere Arten der Philosophie. Die drei andern aber, der Realismus, das System der Emanation und der Idealismus, wurden als höhere Arten dargestellt; indem sie über den Kreis sinnlicher Erfahrung hinaus zu der unsichtbaren, geistigen Urquelle aller Dinge sich zu erheben, das unendliche, göttliche Wesen selbst zu erfassen und zu ergründen streben, zu diesem letzten Ziele aller Erkenntniß aber nur auf dem Wege der höchsten, geistigen Speculation gelangen können.

Es gibt nun noch eine Art von Philosophie, welche durch Mischung und Zusammensetzung jener reinen und ursprünglichen Denkarten entsteht. Schon früher wurde bemerkt, wie z. B. Pythagoras und Plato sehr viele ihrer Lehren aus dem Emanationssysteme genommen haben, ohne daß man sie deswegen zu den Anhängern dieses Systems rechnen könnte, weil sie auch aus andern Systemen viele Vorstellungsarten entlehnten und ihrer Philosophie einverleibten.

Dergleichen Mischungen, Mittelstufen und Uebergänge weist uns die Geschichte der Philosophie sehr viele auf, welche alle zu charakterisiren ganz zwecklos und unstatthaft wäre. Wir werden zum Behufe unserer Untersuchung hier nur diejenigen herausheben, welche für die philosophische Geschichte und Kritik von entschiedenem Werthe und überwiegendem Interesse sind.

Das bedeutendste synkretistische System des Alterthums war jenes der Stoiker, bei den Neuern das kantische. Daß die Stoiker nicht sowohl eine neue Philosophie erfunden und aufgestellt, als vielmehr nur aus den Lehren der alten Denker ein

neues System zusammengesetzt haben, ist schon früher von uns angeführt worden. In der Moral folgten sie meistens Sokrates und Plato, deren Philosophie auf der Idee des absolut Wahren, Vollkommenen und Guten beruhete; dennoch bergten sie auch hier einiges von Aristoteles.

In der Naturphilosophie nahmen sie fast ganz Heraklit's Ansicht an, welcher das Feuer als die Urquelle aller Dinge und die allgemeine Weltseele anerkannte. In Rücksicht der Logik, d. h. der Theorie des Erkenntnißvermögens, neigten sie sich am meisten zu der Erfahrung hin, die sie sowohl gegen den Skeptiker als atomistischen Materialisten eifrigst in Schutz nahmen.

Aus diesen verschiedenen Ansichten nun setzten die Stoiker ihr System zusammen; daß aber zwischen so heterogenen Bestandtheilen eben keine innige und harmonische Uebereinstimmung statt finden könne, ist leicht zu denken; auch ward den Stoikern dieser Vorwurf von ihren Gegnern sehr häufig gemacht. Wir sind zwar, aus Mangel an hinreichenden Original-Urkunden, über die Sache nicht genug unterrichtet, um ein entscheidendes Urtheil fällen zu können. Allein der Natur der Sache gemäß wird dieser Vorwurf gewiß gegründet gewesen seyn. Unter den neuern ist das wichtigste synkretistische System das kantische, welches seiner mannichfaltigen und verschiedenartigen Zusammensetzung wegen mit dem stoischen auch die größte Aehnlichkeit hat.

Es besteht die kantische Philosophie aus mehreren ganz von einander getrennten unabhängigen Stücken von sehr ungleichem Werthe: das erste ist die Theorie der Erfahrung, zu der auch die skeptische Ansicht und Bestreitung aller übersinnlichen Erkenntniß gehört.

Diese Theorie der Erfahrung ist dem größten Theile nach empirisch, indem sie die Realität aller Erkenntniß außerhalb dem Gebiete der Erfahrung leugnet. Sie ist dabei äußerst verwickelt, ja sogar oft widersprechend und unverständlich, indem nach dieser Ansicht durchaus nicht verständlich gemacht werden kann, wie z. B. die Mathematik und überhaupt die dem menschlichen Verstande ursprünglich einwohnenden Denkgesetze und reinen

Begriffe oder Kategorien auf das Gebiet der Erfahrung anwendbar sind, weil es sich ja gar nicht einsehen läßt, wie die Erfahrung nach diesen Denkgesetzen des menschlichen Verstandes nothwendig bestimmt werde, auch nirgend Beweise und Gründe sich vorfinden, die das Entstehen dieser Denkgesetze selbst befriedigend erklärten und uns belehrten, zu welchem Zwecke und von wem diese Formen ursprünglich dem Bewußtseyn eingepflanzt worden.

Das zweite Hauptstück der kantischen Philosophie ist die Moral, beruhend auf den Ideen des Guten und Göttlichen, oder wie Kant es ausdrückt, auf dem Glauben an Freiheit und Pflicht; indem das sittlich Gute das einzige zuverlässige Gewisse und Haltbare sei in dem unermeßlichen Meere von Ungewißheit, Widerspruch und Zweifel, worin der menschliche Geist umhergetrieben werde; welches einzig Feste und Bleibende der Mensch auch mit aller Kraft und Anstrengung zu ergreifen und mit unerschütterlicher Beharrlichkeit und Zuversicht zu behaupten trachten müsse, gesetzt auch, daß alle andere Gewißheit und Erkenntniß völlig unterginge. Diese Ansicht stimmt sehr mit der Moral des Plato, der Stoiker und des Christenthums überein, aus welchen Lehren Kant auch mehrere einzelne Erkenntnisse hergenommen hat.

Die kantische Moral verdient in Rücksicht ihrer erhabenen Tendenz und der überall darin herrschenden streng sittlichen Gesinnung die vollkommenste Achtung. Die Ausführung im einzelnen aber ist äußerst mangelhaft, unzusammenhängend, voller Lücken und zahllosen Einwürfen und Schwierigkeiten blosgestellt.

Der Hauptfehler in speculativer Rücksicht besteht in dem Mangel an Begründung des Ganzen, indem jener Glaube an Freiheit und Pflicht nirgends ursprünglich hergeleitet, erklärt und begreiflich gemacht wird, und endlich auch darin, daß zwischen dieser moralischen Ansicht und den übrigen Theilen der kantischen Philosophie durchaus keine nothwendige consequente Uebereinstimmung herrscht.

Der dritte Haupttheil der kantischen Philosophie besteht aus manchen idealistischen Aeußerungen und Ansichten, die für die

Philoſophie zwar vieles Intereſſe haben, von denen der aufmerkſame, unterrichtete Forſcher aber geſtehen muß, daß ſie nur als Keime, als Anfänge des Idealismus zu betrachten, dabei noch höchſt mangelhaft ausgebildet, unvollendet, voll zweideutiger Schwierigkeiten, Dunkelheiten und ſcheinbarer Widerſprüche ſind. Unter dieſe Rubrik gehören z. B. die Anſichten über das innerſte Weſen der Reflection und das Bewußtſeyn, welche eigentlich über ſeine Theorie der Erfahrung hinausgehen, ja ſogar mit dieſer im Widerſtreit ſtehen. Ferner die dynamiſchen Naturanſichten und manche andere Idee über Religion, Aeſthetik und Geſchichte.

Allgemeine Schlußanmerkung.

Kants Philoſophie iſt durchaus kein vollendetes Syſtem, aber bei dem unermeßlichen Reichthume höchſt origineller, lichtvoller Ideen, bei dem philoſophiſchen Scharfſinn und Tiefſinn, der moraliſchen Kraft und Würde dieſes in jeder Hinſicht ausgezeichneten Denkers hat ſelbſt die Unvollkommenheit des Ganzen, die unzähligen Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widerſprüchen Spielraum gab, den philoſophiſchen Geiſt, der in der ſchlechten, gemeinen, empiriſch-materialiſtiſchen Denkart des Zeitalters verſunken und erſchlafft war, von neuem angereizt und zu ernſthaftem, gründlichem Forſchen und Grübeln aufgeregt. So wie man Kant überhaupt das unvergängliche Verdienſt zuſprechen muß, durch ſein ächt philoſophiſches Streben auf die Denkkraft ſeiner Zeitgenoſſen mit neu belebender und bildender Gewalt und Macht gewirkt, ſie aus den niedern und beſchränkten Regionen blos empiriſcher Betrachtung und Zergliederung wieder auf den Weg höherer Speculation zurückgebracht und in den Grundelementen aller Wiſſenſchaften, die in die ſeichteſte, gehaltloſeſte Popularität aufgelöſt, von keinem philoſophiſchen Geiſte bewegt und belebt wurden, wahrhaft wiſſenſchaftliches Streben wieder erweckt und entwickelt zu haben.

Zu den merkwürdigern ſynkretiſtiſchen Philoſophien gehört auch jene des Descartes. Er vermaß ſich, alle Erfindungen

der Alten, alle ihre Meinungen und Ideen, ohne sie irgend einer Aufmerksamkeit zu würdigen (?), bei Seite setzen zu wollen, um ganz unabhängig von äußerem Einflusse, aus eigentlichem selbstständigen Denken sein philosophisches Lehrgebäude, rein und unvermischt mit fremdartigen Bestandtheilen, von Grund auf neu aufzuführen und zu vollenden; er hat aber dennoch nichts neues hervorgebracht, als eine durchaus mechanische, materialistische Naturphilosophie, welche doch ganz unbegründet befunden werden ist.

In seiner speculativen Philosophie zeigt er trotz seines Vorgebens eben so wenig irgend eine originelle Ansicht; denn diese enthält nur gerade das Allgemeinste und dem Anscheine nach Wissenschaftlichste aus den Scholastikern, welche er doch übrigens so sehr verwarf.

Diese von den Scholastikern entliehenen speculativen Sätze nun waren größtentheils von der realistischen Art. Wie z. B. den Beweis von dem nothwendigen Daseyn eines höchsten Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben herzuleiten, den er dem Anselmus abgeborgt hatte. In speculativer Philosophie also war Descartes Realist; in der Naturphilosophie Materialist; in der Phisosophie aber Dualist, nach der Weise der Empiriker. — Keine unter allen Arten synkretistischer Philosophie ist übler zusammengesetzt, wie jene des Descartes; da nicht nur überhaupt in diese heterogene Mischung keine Uebereinstimmung gebracht, sondern sie auch aus denjenigen Arten der Philosophien zusammengesetzt ist, die an und für sich schon ganz verwerflich sind, dem Materialismus nämlich und der realistischen Ansicht, die unvermeidlich zum Pantheismus führt.

Dies gilt auch zum Theil von der neuern deutschen Philosophie; sie ist durchaus mechanisch, d. h. sie betrachtet den Mechanismus und seine Nothwendigkeit als das Erste und Höchste. In ihr offenbart sich dem unterrichteten Denker nichts anders, als eine vollkommene Vereinigung des pantheistischen Realismus und des materialistischen Mechanismus, also der beiden verwerflichsten Arten der Philosophie.

Unabhängig von allen bis jetzt charakterisirten Arten der

Philosophie gibt es noch eine ganz von ihnen unterschiedene, besonders für sich bestehende, die auch nicht einzig und allein aus Mischung und Zusammensetzungen besteht, sondern auf einem eigenthümlichen Princip beruht, nämlich auf der Idee des sittlich Guten und Vollkommenen und auf dem Glauben an dessen höchste Realität, die fest und unerschütterlich begründet auch dann noch bestehen würde, wenn alle andere Gewißheit zu Grunde gehen würde.

Es ist schon gesagt worden, daß Kant und die Stoiker in dem moralischen Theile ihrer Philosophie zu dieser Ansicht sich bekannten. Derjenige unter den alten Philosophen aber, der sie zuerst aufstellte und begründete, war Sokrates und unter seinen Schülern, die mit Ausschluß des einzigen Aristipp alle dieser Lehre getreu blieben, vorzüglich Plato, welcher die moralische Ansicht seines Meisters aus dem niedern Kreise praktischer Lebensweisheit, worauf dieser sich willkürlich beschränkt hatte, auf den Standpunkt der Speculation erhob, und ihr dort die schönste Ausbildung und Vollendung gab. Aus dieser Quelle nun floß die Moral der Stoiker.

Ganz unabhängig von der sokratischen Lehre haben auch die ersten Lehrer des Christenthums, insofern sie Philosophen waren, den Glauben und das Festhalten an das sittlich Gute auf eine von der sokratischen ganz verschiedene Weise gepredigt, und es sind ihnen hierin sowohl die Kirchenväter, als die bessern Philosophen des Mittelalters gefolgt. Bei allen diesen herrscht die Philosophie, die man vorzüglich die moralische oder religiöse nennen kann. Denn darin besteht ihr entscheidender Charakter, daß das erste Princip, worauf sie sich gründet, nicht blos scientistisch und wissenschaftlich, sondern moralisch ist, nicht auf absoluten leeren Begriffen, sondern auf einem lebendigen, freien, selbstthätigen Glauben beruht.

Die Philosophie des Plato ist vorzüglich in seinen größern wissenschaftlichen Dialogen enthalten; die kleinern und auch mehrere der größern, aber populären Dialogen sind wahrscheinlich nicht von ihm selbst, aber von seinen Schülern, auf allen Fall aber für die Speculation nicht so von Bedeutung wie die ersteren.

In der Philosophie des Plato finden wir die sokratische Idee von dem sittlich Guten und Schönen überall herrschend, nur daß er sie, wie schon bemerkt worden, wissenschaftlich zu begründen, speculativer zu entwickeln, zu erweitern und auszubilden sucht.

Sein dialogischer Vortrag ist ein Muster kraftvoller, würdiger Beredsamkeit, wahren, dialektischen Scharfsinnes, immer unübertrefflichen künstlichen Zergliederungs- und Entwicklungsmethode, mit einem Wort, ein Ideal philosophischer Form und Darstellung. Und so kann man dem moralischen Geiste, wovon die platonischen Schriften überall beseelet und durchdrungen sind, die unbedingte Achtung nicht versagen; die Philosophie selbst aber ist gar nicht als ein fertiges, geschlossenes System anzusehen, vielmehr enthalten alle seine Werke nur angefangene Untersuchungen, die aber bis zur letzten Vollendung nicht durchgeführt sind.

In den meisten der wichtigern Dialogen ist Plato beschäftigt, das eleatische System der beharrlichen Einheit, des unwandelbaren, ewigen Seyns mit der heraklitischen Lehre des ewigen Werdens, der steten Bewegung und Veränderlichkeit, dem immer wechselnden Flusse aller Dinge zu vergleichen, stellt beide Ansichten einander entgegen, bestreitet bald die eine, bald die andere, neigt sich bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite, verwirft aber eigentlich beide und scheint einzig darauf auszugehen, ein System aufzustellen, welches, in der Mitte von ihnen liegend, die Unvollkommenheiten und Fehler eines jeden einzelnen vermeide.

Unstreitig ist dieser Gegensatz das schwierige Hauptproblem der gesammten Philosophie, mit dessen befriedigender Auflösung auch die Philosophie selbst vollendet seyn würde. Plato aber hat gegen beide Ansichten überall nur polemisirt, und von dem neuen Systeme, das eine vermittelnde Denkart aufstellen sollte, enthalten seine Schriften höchstens nur unvollkommene Andeutungen. Daß unter den eigenthümlichen Philosophemen Plato's auch manche Idee aus dem ältern Systeme der Emanation vorkomme, z. B. die Lehre von der Seelenwanderung, der Erinnerung, ist schon gesagt worden.

Die wichtigste, unterschiedenste aller platonischen Lehren ist jene von den Ideen, oder den in dem göttlichen Verstande enthaltenen, vollkommenen Urbildern aller erschaffenen Wesen, von welchen die Erscheinungen der wirklichen Welt nur unvollkommene, durch die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit der Materie getrübte und entstellte Nachbildungen seyen.

Diesen Urbildern der Vollkommenheit mit allen Kräften nachzustreben und soviel nur immer möglich ist, ihnen gemäß zu leben und sich auszubilden, sey das einzige höchste Ziel aller menschlichen Thätigkeit, die eigentliche Tugend, der wahre Charakter des Weisen oder des vollkommenen Philosophen.

So erhaben die Moral ist, die aus diesem Princip hervorgeht, so hat sie doch den Fehler, daß in ihr die Tugend gar zu sehr als Kunst erscheint. Bei Plato schadet dies zwar keineswegs der Strenge, wie bei andern ästhetischen Philosophen, wohl aber ist es ein Grund der geringeren praktischen Anwendbarkeit, denn man würde in wichtigen Fällen des menschlichen Lebens, wo es auf eine schnelle Entscheidung ankommt, in dieser Moral, welche die Tugend als eine Kunst ansieht, die nur durch eine langwierige, methodische Uebung zu Stande kommen kann, keine genügende Bestimmung finden.

Wir haben schon angeführt, daß auch die Moral und Philosophie der ältesten Lehrer des Christenthums, insofern diese nämlich Philosophen waren, auf der Idee des sittlich Guten und Vollkommenen beruhte. Die christliche Philosophie stimmte also im Allgemeinen recht wohl überein mit der sokratisch-platonischen. Die Ideal-Philosophie der Lehrer des Christenthumes hat sich nicht nur ganz unabhängig von der sokratischen, sondern auch ganz abweichend von ihr und ganz eigenthümlich entwickelt, wie dies der Natur der Sache gemäß auch wohl nicht anders seyn konnte, da das Lehrgebäude, welches sie aufstellte, sich hauptsächlich auf die Offenbarung, die heiligen Schriften und die Tradition der Väter gründete. Deswegen kann denn auch hier keine Charakteristik der christlichen Idealphilosophie im Gegensatze der sokratisch-platonischen gegeben werden, weil dies

nur in dem ganzen Zusammenhange der Religionsgeschichte oder der theologischen Systeme statthaft und thunlich ist.

Das allgemeine Resultat nun der gesammten Kritik aller Hauptarten der Philosophie ließe sich im Allgemeinen in Folgendem kurz zusammenfassen.

Das System des Materialismus und des Pantheismus sind beide grundfalsch und irrig, und als höchst verkehrt und verderblich unbedingt zu verwerfen.

Die andern Arten der Philosophie aber sind entweder als wesentliche Bestandtheile der wahren und vollendeten Philosophie anzusehen, oder sie können doch unter gewissen Einschränkungen und Berichtigungen mit derselben in Harmonie gebracht werden, und innigst mit ihr verbunden bestehen.

Die ersten speculativen Principien können einzig und allein in dem Idealismus gefunden werden, damit aber ist der skeptische Geist sehr wohl vereinbar, wenn er als Princip eines unermüdeten Forschens und Prüfens, eines stets weiter schreitenden, immer höhere Begründung und Vollendung suchenden philosophischen Strebens die Philosophie auf ihrem Wege nach der höchsten Erkenntniß begleitet, nicht aber wenn er als Princip an und für sich und als herrschende Denkart aufgestellt wird.

Auch der höhere Mysticismus bedarf weniger einer gänzlichen Widerlegung und Verwerfung, als vielmehr einer durchgreifenden Berichtigung, um mit der wahren Philosophie in Uebereinstimmung gebracht zu werden.

Selbst der Empirismus, wenn er durch die Idealphilosophie die höhere Bedeutung bekommen hat, stellt die Wahrheit auf, daß alle Erkenntniß historisch und genetisch sey.

Diese drei Denkarten also — die skeptische, die empirische und die höhere mystische, sind Bestandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie. Die ersten Principien derselben enthalten den Idealismus, die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geiste und Glauben hervorgehen, der in der sokratisch-plato-

niſchen, mehr aber noch in der chriſtlichen Philoſophie der herrſchende war. Ohne dieſen Führer, der ſicher und unwandelbar den menſchlichen Geiſt durch alle entgegenſtehenden Schwierigkeiten und Hinderniſſe, durch die ewig wechſelnden und nie ſich geſtaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrſale irdiſcher Beſchränkung zum lichtſtrahlenden Ziele der Erkenntniß führt, gibt es kein Heil weder im Denken, noch im Thun, weder im Wiſſen, noch im Leben.

Einige Anmerkungen zur Logik.

(Vom Herausgeber.)

S. 3. a) Es heißt hier: die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens; der Verfasser hat nach I. §. 7. (S. 17) den Inbegriff der Regeln des Denkens als Richtschnur für die speciellen Wissenschaften im Auge, richtige Anordnung der wissenschaftlichen Begriffe gemäß einem richtigen und in sich geordneten Denken, das Denken selbst, nach allen seinen Bestimmungen durchgeführt, ist ihm eine höhere Aufgabe, durch deren Lösung die Festsetzung eines solchen Regulativs zuerst möglich und begründet wird, wie auch bei Aristoteles das Organen auf metaphysischen Untersuchungen über das Denken und die eigentliche Wissenschaft der Begriffe selbst beruht.

S. 33. b) Es ist hier nur eine Seite der sokratischen Ironie angegeben; sie hat aber mehrere und wird nach Umständen bald durch scherzhaft versteckte Zurechtweisungen, bald durch ein gleichsam väterliches Belächeln und Mäßigen jugendlicher Uebertreibungen, bald durch freundlichen Spott, der jedoch gegen die Sophisten nicht selten sehr ernst wird und bis zur Beschämung, ja bis zur Vernichtung ihrer Anmaßungen steigt, charakterisirt. Sein Geständniß, nichts zu wissen, und sein angelegentlicher Eifer, auch in andern jedes falsche Wissen zu zerstören, beruht auf dem Gefühl und Bewußtseyn von der Incommensurabilität des menschlichen Wissens mit dem göttlich Wahren, Schönen und Guten. Dies ist der wesentliche Grund seiner Ironie und letztere daher nur in wenigen Fällen eigentliche Dissimulation.

S. 41. c) Was hier vom Verderben der scholastischen Dialektik gesagt wird, muß dahin beschränkt werden, daß 1) nur sehr wenige Scholastiker eigentlich sophistisch verfahren sind, daß 2) ihr dialektisches Spiel, wenn es auch auf eitle Spitzfindigkeiten hinauslief und manchmal selbst von einer gewissen Frivolität nicht freizusprechen ist, noch immer auf Uebung und Gewandtheit im Denken abzielte und der Wahrheit auf möglichst feine Art dienen sollte, wiewohl in manchen Fällen der Kitzel der Eitelkeit und Ruhmsucht

nicht zu verkennen ist. Es erhielt aber alles durch dasjenige, warum es doch im Grunde zu thun war, durch den anvertrauten Schatz des göttliches Wortes und der kirchlichen Tradition bald wieder Zucht und Maß; nur wenige gingen über alle Schranken hinaus. Außerdem ist noch zu bedenken, daß dem scholastischen Scharfsinn und Tiefsinn manche Probleme aufstießen, die einen Schein des Widerspruchs oder wenigstens große Verwicklungen und Schwierigkeiten in die philosophische Behandlung theologischer Wahrheiten zu bringen schienen, deren Auflösung dann auf manchen vergeblichen Umwegen und mit vielfacher, nicht selten höchst sinnreicher, jedoch verfehlter und vereitelter Anstrengung gesucht wurde. Etwas dieser Art darf man selbst bei den geistvollern Sophisten Griechenlands nicht übersehen: ihr Denken war nicht selten in vorher unbekannte und auf gewöhnlichem Wege nicht zu lösende Verwicklungen gerathen, aus denen sie sich nicht zu retten wußten; und da ihnen die sichere Zuflucht mangelte, welche den Scholastikern offen stand, so verhinderte gar leicht der Stolz und die Eitelkeit, ihre Verlegenheiten einzugestehen, und sie thaten, als ob ihnen alles ganz klar und leicht wäre, und wollten von ihrem erlangten Ansehen nicht gerne etwas fahren lassen.

S. 55. d) Der Verfasser versteht hier unter einem außer und neben der Gottheit bestehenden Wesen, was er nicht zugesteht, ein eben so selbstständiges, unbedingtes, wie die Gottheit selbst. Man würde sehr voreilig seyn und ihm wahrhaftig unrechtthun, wenn man aus seinen hier vorkommenden Aeußerungen sogleich auf Pantheismus schließen wollte, den er in der Kritik der philosophischen Systeme (s. auch S. 182) und insbesondere in der nun zunächst folgenden Einleitung zur Entwicklung der Philosophie selbst scharf und genau charakterisirt. Auch deutet schon der Ausdruck von: schaffenden Gedanken (S. 56) hinlänglich an, wie er verstanden seyn will, und die Folge der Vorlesungen bis zum Ziele hin wird obiges und jedes weitere Bedenken überwinden und beseitigen.

S. 95. e) *) Der Sachkundige wird in diesem Abschnitte von der Prüfung der logischen Grundsätze den kritischen Scharfblick auf das unbedingte Geltenlassen und den oft so schiefen Gebrauch dieser Grundsätze in der gewöhnlichen Logik nicht verkennen. Für den Minderkundigen soll hier nur bemerkt werden, daß das Verfahren des Verfassers in Betreff der Beschränkung derselben auf den praktischen Gebrauch, und in Betreff der Forderung, für die Theorie des Den-

*) Die Andeutung dieser Note am Schluß dieser Seite ist versäumt worden.

kens noch ganz anderen, weit genaueren Ermittlungen nachzugehn und den Gang der Gedankenbestimmungen genetisch zu verfolgen, die vollkommenste Anerkennung verdient, denn es kann nur als nächste Vorbereitung und entschiedenster Uebergang zur speculativen Logik angesehen werden und hat wohl auch, wie aus mehreren uns zugekommenen Notizen erhellet, in solcher Art, freilich in engeren und vertrauteren Kreisen, dahin gewirkt. In den Fragmenten wird sich hiefur manche Bestätigung finden.

S. 107. f) Das Ens der Scholastiker wird hier gradezu als die starre Substanz, der beharrliche Träger der Erscheinungen genommen, was nicht durchaus richtig ist; denn obgleich dieser Begriff nach der unbestimmten Allgemeinheit, womit er ausgesprochen wird, in der Philosophie der Griechen, wie der Scholastiker, die ihn von diesen angenommen hatten, immer ein großes Hinderniß weitern Fortschrittes in der Gedankenentwicklung war, weil er ohne weitere Analyse und sichere Bestimmung seines Inhaltes gewöhnlich als der umfassendste und höchste galt; so fehlt es doch nicht an Denkern jener Zeit (z. B. Duns Scotus), die diesem Begriff genauer nachforschten und fanden, daß der Begriff des Quid d. h. des Ens in seiner nähern und schärfern Bestimmung und demzufolge der ganz und vollständig in sich bestimmte Begriff des summum genus sey. Die Quidditas ist es, worauf es ihnen ankommt, die Sache selbst und ihre Washeit oder Dasheit (Natura, wie es die indischen Metaphysiker genannt haben). In diesem Sinne betrachtet ist dann auch die Bedeutung, welche hier dem Quid gegeben wird, daß es nämlich in Beziehung zum Ens sich wie die Erscheinung zum Ding an sich verhalte, der Vorstellung jener Scholastiker nicht gemäß, welche vielmehr das bestimmteste, ganz zureichende und constitutive Princip der Erscheinung, wodurch die Erscheinung nothwendig bedingt ist, gleichsam das a priori der Erscheinung, darunter verstanden haben. Das Quid ist also auch nicht das bloße Etwas, sondern das Was des Etwas, wie das Ens, das, was das Ding und seine Erscheinung an und für sich ist, wogegen das Etwas im Reiche der Begriffe allerdings mehr nach der Seite der Erscheinung hinweist, das Ens oder Ding aber ein metaphysisch reicherer Begriff ist, welcher die Vollendung seiner Bestimmung nach Inhalt und Form schon dringender begehrt.

S. 108. g) Der Begriff des Ens, der beharrlichen Substanz des Dings, wird hier, wie auch im Fortgang dieser Vorlesungen, als Nichtbegriff bezeichnet, gleichsam als fixe Vorstellung, welche allem weitern Forschen, Denken und Begreifen Gränzen setzt. Er gilt dem Verfasser gleichsam als ein terminus tragicus et fatalis,

über den der menſchliche Geiſt nicht hinaus kann. Im praktiſchen Leben und Verkehr deutet man mit dem Ausdruck: Ding irgend eine annoch nicht hinlänglich beſtimmte oder nicht ſogleich anzugebende Wahrheit, ein näher zu beſtimmendes Dieſes oder Jenes an, welches man zum Behuf des praktiſchen Verſtändniſſes und Gebrauchs ſelten in tiefere Unterſuchung zu ziehen hat und ſich bei den über die nähere Natur des Dings angenommenen Vorſtellungen beruhigen kann. Aber es fällt keinem Verſtändigen ein, auch ſelbſt auf dieſem Standpunkte das Ding als Letztes und Höchſtes anzuſehen, vielmehr wird, wenn die Praxis erweitert und vollſtändiger werden, mithin auch das Ding, womit ſie es zu thun hat, ſeiner Natur nach näher erkannt und geprüft werden ſoll, ein Fortgang über den abſtrakten Begriff des Dings hinaus gefordert. Die Philoſophie darf ſich alſo um ſo weniger eine ſolche Schranke und fixe Vorſtellung, welche als das Letzte anzuſehen wäre, gefallen laſſen, wenn ſie zum Begriff und Verſtändniß der Sache gelangen ſoll, was doch ihr Ziel iſt. Mit dem Ding an ſich iſt aber in der That ein ſolches Non plus ultra geſetzt, ein Letztes, Unbekanntes, was auch nicht weiter zu erkennen iſt, ein leerer Raum gleichſam, der nur durch Phantaſien zu bevölkern iſt und, wo dies vermieden wird, ein todtes Abſtractum und Geſpenſt, welches den im Denken Begriffenen und nach Erkenntniß Strebenden immer wieder zurückſchreckt, ſo daß er die Rettung auf dem vermeintlich feſten Boden der ſinnlichen Erfahrung einzuſchlagen ſucht. Auf welche Art der Menſch zu dieſer fixen Vorſtellung, dieſem terminus fatalis gekommen, wird ſich noch näher erklären, es ſoll hier nur noch bemerkt werden, daß jenes Ding an ſich, ſofern es noch als eine Signatur des höchſten Weſens angeſehen wird, freilich eine ſehr bedeutende Signatur iſt, nämlich die einer Scheidewand zwiſchen dem in ſich gebannten und beſchränkten Geiſt und dem lebendigen Gott, der durch den Eintritt und die Herrſchaft dieſer fixen Vorſtellung der herabgeſunkenen Philoſophie zum Räthſel geworden iſt. Uebrigens iſt durch dieſe tragiſche Bedeutung des Dings und der Subſtanz die Unterſuchung über dieſe Begriffe, ſofern ſie nicht als Letztes und Höchſtes gelten ſollen, ſondern innerhalb des Kreiſes der logiſchen Gedankengenoſſ liegen, keineswegs abgeſchnitten, ſondern vielmehr eben für die nähere Entwicklung und Beſtimmung gefordert, denn beide zeigen ſich bei näherer Betrachtung keineswegs als fixirte Punkte und bloße Schranken, ſondern als Anhaltspunkte, die aber zugleich bewegliche, lebendige Momente bei der Fertigung des Gedankens zum vollſtändigen Begriffe ſind. Die genaue Beleuchtung dieſes lebendigen Fortgangs, im Gedanken, wie er nämlich in jedem Momente ſeiner Bewegung

sich darstellt und in der Art dieser Darstellung selbst seine weitere Entwicklung und Ausbildung verlangt, indem das ideale Ziel ihm keine Ruhe läßt, sondern immer genauere Bestimmung, höhere Vollkommenheit fordert, ist das Charakteristische der Philosophie unseres Freundes. Es ist die künstlerisch bildende Fassung und Ausführung des Gedankens bis zu dessen Vollendung in seiner idealen Natur, was ihn beschäftigt und was er als eigenthümliche Aufgabe der Philosophie behandelt, es ist zugleich überall das Bestreben zur tiefsten Speculation und auf jedem Punkte seines genetischen Weges eine Zusammenfassung und Darstellung aller Lebenselemente in der Tiefe des Gedankens. — Die folgende Entwicklung der Philosophie selbst wird hiervon Zeugniß geben.

Die Entwicklung
der
Philoſophie.

In zwölf Büchern.

Erstes Buch.

Einleitung
und
historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

1.

Von der Einleitung zur Philosophie selbst.

In den letztern Zeiten der neuern Philosophie hat man die Einleitung zur Philosophie vorzüglich auf zweierlei Art zu geben versucht: einerseits (z. B. in Fichte's Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten) als Uebergang von der gewöhnlichen Lebensansicht zu der höhern speculativen Ansicht der Philosophie — Vergleichung des Lebens mit der Philosophie —, andrerseits (z. B. Fichte's kleine Schrift über das Wesen der Wissenschaftslehre) als eine Demonstration aus sämmtlichen Wissenschaften, daß Philosophie durchaus nothwendig sey, und zwar besonders um jenen Wissenschaften das erste Princip zu geben, sie zu begründen und zu bestimmen — eine Vergleichung der Wissenschaften mit der Philosophie, ihre Verhältnisse zu derselben und umgekehrt. — Erstere kann man, insofern darin die höhere philosophische Ansicht vor der gewöhnlichen Denkart des gemeinen Lebens angepriesen wird, die rhetorische, letztere aber die encyklopädische nennen, weil sie alle Wissenschaften in Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie zu umfassen strebt.

Beide Arten sind aber zweckwidrig, denn wie soll eine reelle, fruchtbare Vergleichung der Philosophie mit dem Leben und mit den Wissenschaften statt haben können, ehe man mit der Philosophie selbst bekannt, und, was noch mehr sagen will, auf dem Reinen ist? Denn so lange sich die Philosophie immer noch in einem streitigen, unvollkommenen Zustand befindet, möchte es wohl schwer zu erweisen seyn, daß alle andere Wissenschaften ihre ersten Principien aus der Philosophie vernehmen sollen.

Eine dritte ältere, bei den Scholastikern gebräuchliche, Art philosophischer Einleitung ist die Logik. Sie ward immer der Metaphysik, der eigentlichen Philosophie vorangeschickt, war allgemein als eine zur Philosophie nothwendige Einleitung angenommen, und ist es größtentheils noch, und zwar enthält sie einen wissenschaftlichen Anspruch, will eine Wissenschaft seyn. Selbst Kant und Fichte lassen sie noch als solche bestehen, obschon sie freilich ihre Ansprüche sehr beschränken. Es wird also eine nähere Untersuchung erforderlich seyn, um zu beweisen, daß sie als eigentliche und zureichende Einleitung in das System der Philosophie selbst eben so verwerflich ist als die zwei erstern Gattungen, und gar nicht als Wissenschaft für sich, sondern nur als Organon bestehen kann.

Vorläufig mag es hinlänglich seyn zu bemerken, daß die Logik uns gar nicht lehren kann, was Wahrheit ist, uns eben so wenig das Grundprincip der Philosophie geben kann. Beides würde nothwendig zur Philosophie selbst gehören, so daß also auf jeden Fall Einleitungen, welche dergleichen Ansprüche machen, unstatthaft wären.

Den Anfangspunkt für die Philosophie provisorisch nachweisen zu wollen, mag eher angehen, als das Grundprincip (wenn es übrigens ein Grundprincip der Philosophie gibt?) von der Philosophie abgesondert angeben, wie das wirklich in einigen wissenschaftlichen Einleitungen ist versucht worden. Man kann zugeben, daß in einer vorläufigen Abhandlung der Punkt, von wo aus man zu philosophiren beginnen muß, aufgesucht und nachgewiesen werde.

Dasselbe gilt von einer Definition der Philosophie. Vorausgesetzt, daß eine eigentliche Definition ein vollständiger Begriff der Philosophie, eine reelle, charakteristische, den ganzen Gegenstand umfassende Beschreibung seyn müsse, läßt sie sich nicht in einer Einleitung geben. Die Einleitung würde sonst Philosophie seyn, man müßte dann die Philosophie von der Philosophie trennen oder einer fremden Disciplin unterwerfen wollen? wie dies bei denjenigen geschieht, welche das Grundprincip der Philosophie in einer Einleitung angeben.

Eine kurze, vorläufige, oberflächliche und vage Definition läßt sich freilich leicht finden, und auch eben nicht mißbilligen. Dann ist sie: Erkenntniß des innern Menschen, der Ursachen der Natur, des Verhältnisses des Menschen zur Natur und seines Zusammenhangs mit ihr; oder, wenn noch keine wirkliche vollendete Philosophie vorhanden, ein Streben nach jener Erkenntniß.

Eine wohl eigentlich zweckmäßige Einleitung aber kann nur eine Kritik aller vorhergegangenen Philosophien seyn, welche zugleich auch das Verhältniß der eigenen zu den andern schon bestehenden Philosophien aufstellt.

Wie natürlich und nothwendig eine solche Einleitung ist, beweist das Verfahren mehrerer Philosophen, welche, wenn auch nicht in einer Einleitung zusammengeschrieben, doch hie und da in ihren Werken dieselbe Art Kritik ausgeübt haben, z. B. Plato; auch Fichte.

Gänzlich von allen vorhergegangenen Systemen und Ideen abstrahiren, und dieß alles verwerfen, wie Descartes versucht hat, ist durchaus unmöglich. Eine solche ganz neue Schöpfung aus dem eigenen Geist, ein gänzliches Vergessen alles Vorhergedachten hat freilich auch Fichte versucht, ist ihm aber eben so mißlungen.

Es ist aber auch gar nicht nothwendig, ein solches zu bewerkstelligen, da das einmal richtig Gedachte als solches immer befunden werden, und insofern auch nicht allein von dem Nach-

folgenden sehr gut angenommen werden kann, sondern eigentlich angenommen werden muß.

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch einer solchen Einleitung erheben, sind indessen sehr groß und mannichfaltig.

Denn will der Philosoph seine Ansicht über vorhergegangene Philosophien befriedigend verbreiten und interessante Charakteristiken fremder Systeme entwerfen, so muß er, außer seiner eigenen Philosophie, einen noch unverbrauchten Rest von Genie, einen Ueberschuß an Geist, einen Geist, der über sein eigenes System hinausgeht, besitzen; eine Sache, die äußerst selten ist. Daher dann auch dergleichen einleitende Ansichten der bisherigen Philosophien unzureichend und unbefriedigend sind. Sie halten sich durchgehends nur am Nächsten: entweder versuchen sie von allem Vorherigen zu abstrahiren, wobei dann aber doch immer, weil, wie schon gesagt, eine solche Abstraction unmöglich, Reminiscenzen oder Widerlegungen anderer Systeme vorkommen; oder sie suchen das zunächst vorhergehende System zu widerlegen, oder zu vernichten, oder sie läutern und kritisiren es, schließen sich zum Theil oder ganz daran an. — Dieses Verfahren ist durchaus unzureichend und unbefriedigend, weil ein philosophisches System sich auf das andere stützt, zur Verständigung des einen immer wieder die Kenntniß des andern vorhergehenden erforderlich ist, und die Philosophien eine zusammenhängende Kette bilden, wovon die Kenntniß eines Gliedes immer wieder zur Kenntniß des andern nöthigt.

Dies führt nun nothwendig zur Geschichte der gesammten Philosophie. Die meisten der bisherigen Historien der Philosophie sind aber ohne allen philosophischen Geist abgefaßt, und beständ auch eine solche gute und vollkommene Behandlung der Philosophie, so wäre sie doch als Einleitung zur Philosophie unzulässig, denn streng genommen gibt es keine eigentliche Geschichte der Philosophie, sondern eine Kritik derselben.

Gegenstand der Geschichte kann nur das Lebendige seyn. Die Geschichte erzählt, und stellt Handlungen, Thaten und Begebenheiten dar: dies kann aber bei einer Geschichte der Phi-

losophie nicht statt haben. Es kommt dabei auf die Ideen, Meinungen und Gedanken der verschiedenen Philosophen an, welche zu untersuchen, zu erklären und zu beurtheilen nicht Sache der Geschichte, sondern der Kritik ist.

2.

Von der Kritik der Philosophie.

Das anfänglich sehr ausgedehnt scheinende Feld dieser historischen Kritik wird dadurch sehr eingeschränkt, daß darin nur diejenigen Philosophen, von denen wir vollständige Werke besitzen, und dann auch nur vollkommen originelle Werke berücksichtigt werden können. Ein philosophisches System ist nur im Ganzen verständlich; daher muß man es in seinem ganzen Umfang übersehen können. Ein System, worin auch nur ein Theil fehlt, ist für die Kritik der Philosophie überhaupt von eben so geringem Werth, als ein bloßes Fragment aus einem ganzen System.

Auch können Philosophen, die blos die Meinungen eines anderen oder mehrerer wiederholt, oder ein früheres System von neuem dargestellt haben, gar nicht in Betracht kommen.

Diese Kritik läßt sich blos auf das Reinphilosophische ein, abstrahirt von allem Litterarischen, Biographischen, von allem was kein sicheres Denkmal eines bedeutenden Systems und zwar eines Selbstdenkers ist; eben so nimmt sie gar keine Notiz von den Gattungen der Philosophie, die ihre Bestimmungen blos von der besondern Form, worin sie vorgetragen, oder von den äußern Verhältnissen, worin sie gestanden, erhalten haben; sie läßt z. B. die scholastische Philosophie nicht als eigene Gattung bestehen; — sie hat es blos mit der Materie zu thun, denn die Kritik soll eine Charakteristik des Inhaltes eines Werks, dieses oder jenes philosophischen Systemes seyn.

Ferner liegt dieſer Kritik als nothwendig zur Einleitung in die Philoſophie die unläugbare Thatſache ſtillſchweigend zum Grunde, daß die Philoſophie als Wiſſenſchaft noch mangelhaft und unvollkommen iſt; denn wäre ſie vollkommen und vollendet, ſo bedürfte es jener kritiſchen Einleitung ganz und gar nicht. Eben wegen dieſem beſondern Zuſtande der Philoſophie können nun auch die partikulären moraliſchen Meinungen der Philoſophie bei einer kritiſchen Ueberſicht aller Philoſophien gar nicht in Anſchlag kommen. So lang als eine Philoſophie noch mangelhaft, können blos die ſpeculativen Principien und Meinungen derſelben für den Kritiker Intereſſe haben; die Hauptgrundſätze der Moral, die eo ipso mit der ſpeculativen Theorie zuſammenfallen, ſind auf allen Fall in die Kritik mit einbegriffen; Folgerungen aber aus den erſten Principien, angewandte Philoſophie muß beſonders in ihrem Detail ganz ausgeſchloſſen bleiben. Solche ſpecielle Lehren und Meinungen ſind bei einer Geſchichte der Menſchheit oder auch einzelner Nationen (z. B. in der römiſchen Geſchichte der Stoicismus), da ihr Einfluß oft von der größten Wichtigkeit geweſen, allerdings ſehr intereſſant, nicht aber bei einer Kritik der Philoſophien; ihr Gebiet wird hiedurch alſo noch enger begränzt. Dagegen hat ſie aber nicht allein den genetiſchen und hiſtoriſchen Zuſammenhang der Syſteme (wo ein Syſtem Fortbildung eines frühern iſt) oder ihre polemiſche Beziehung zu zeigen, ſondern ſie ſoll auch den Grund nachweiſen, warum es bisher nicht gelungen, die Philoſophie vollkommen zu vollenden? Es wird dies nothwendig zur Unterſuchung des Urſprungs der Philoſophie überhaupt und ihrer Möglichkeit, mithin auch ihrer Erkenntnißquellen, alſo zu einer Kritik des Erkenntniß-Vermögens führen.

Anmerk. Kant hat durch ſeine Kritik der reinen Vernunft eine Einleitung, wie die hier beſchriebene, gegeben, nur hat ſie noch manche Mängel. Ein Hauptfehler, woher auch die Schwierigkeit entſpringt, das Werk zu verſtehen, iſt: daß es aus zwei vermiſchten Theilen beſteht. Die Kritik der Philoſophie iſt durchaus mit der Kritik des Erkenntnißvermögens gemiſcht, und das eine von dem an-

dern nicht leicht zu ſcheiden, da es doch zwei für ſich beſtehende Theile ausmachen müßte.

Endlich ſoll ſie gar die falſche von der wahren Philoſophie unterſcheiden, und erſtere von ihrer nähern Unterſuchung ganz ausſchließen.

Wie kann aber die Kritik, ohne ein Syſtem zu haben oder vorauszuſetzen, welches ſie doch beſonders als Einleitung zur Philoſophie nicht thut, die wahre von der falſchen unterſcheiden?

Und wie kann ſie den Widerſtreit der verſchiedenen Philoſophien gegen einander zeigen, erklären und nachweiſen, (wie doch geſagt worden, daß ſie thun müſſe), wenn ſie die falſche Philoſophie von ihrer Unterſuchung entfernen ſoll?

Auf erſtere Fragen iſt zu antworten, daß die Kritik eben ſo, wie die Poeſie, Malerei und die übrigen Künſte, ohne ſelbſt zu dichten, zu malen u. ſ. w., zu beurtheilen vermag, auch die Philoſophie, ohne ſelbſt ein Syſtem zu haben oder gar für möglich zu halten, beurtheilen, und die falſche kritiſch blos negativ unterſcheiden kann, ja ſie kann nach einigen negativen Hauptbegriffen aus blos negativen Gründen beweiſen, daß dieſe oder jene Philoſophie ihrer eigenen Abſicht widerſpreche, daß ſie nichtig, unphiloſophiſch ſey, d. h. ſie eigentlich vernichten.

Es läßt ſich, ohne daß es eine vollendete Philoſophie gibt, ohne daß eine ſolche je zu erreichen wäre, doch wohl einſehen, daß einige auch noch ſo ſehr verſchiedene Philoſophien auf dem rechten Weg, eigentlich philoſophiſch, andere hingegen auf dem falſchen Weg, unphiloſophiſch ſind: das plus und minus unter dieſen Syſtemen, die geringere und größere Entfernung von dem Wahren zu unterſcheiden und deutlich anzugeben, erfordert freilich einen noch höhern Grad von Kritik.

Daß man ohne eine eigene Philoſophie einen vorläufigen negativen Begriff dieſer Wiſſenſchaft haben könne, wird man eben ſo leicht zugeben. —

Noch weniger wird man in Abrede ſtellen, daß die falſche Philoſophie, weil ſie, einmal auf dem angegebenen Weg ver-

nichter, kein Intereſſe mehr für uns haben kann, nicht Gegenſtand der Kritik ſeyn könne.

Gegen den zweiten Einwurf iſt zu bemerken: die Kritik ſoll freilich den Widerſtreit der verſchiedenen Syſteme, aber nur inſofern ſie beide auf dem rechten Wege ſind, nachweiſen; denn der Streit zwiſchen ganz ungleichen Theilen iſt kein eigentlicher Streit — bei ganz disparaten Theilen, wo einer den andern ganz aufhebt, kann unmöglich ein Streit ſtatt finden. Der Widerſtreit des Idealismus gegen den Materialismus, gegen den Empirismus wird ſich leicht zeigen laſſen. Was wird aber dabei gewonnen? Es iſt eine Sache, die ſich von ſelbſt verſteht. Schwerer iſt es, den Streit verſchiedener Syſteme von einer und derſelben Art zu zeigen, zu erklären, wo möglich zu löſen, oder, wenn blos ein Schein von Widerſtreit vorhanden, ihn zu heben; aber dies allein iſt auch lehrreich und intereſſant.

Was endlich die wahre Philoſophie betrifft, ſo kann die Kritik auch dieſe nicht zum Gegenſtand haben, ſie ließe, wenn ſie wirklich exiſtirte, keine Kritik zu, höbe das Bedürfniß einer Kritik völlig auf.

Die Kritik kann alſo weder die falſche noch die wahre Philoſophie, ſondern nur die Miſchung beider, die unvollkommene, die auf dem Wege zum Wahren befindliche zum Gegenſtand haben.

Anmerk. Nur iſt zu bemerken, daß da dieſe Kritik nicht die Philoſophie ſelbſt, ſondern nur die Einleitung dazu iſt, man auch nicht die ſtrengen Forderungen von ſyſtematiſchem Zuſammenhang und Conſequenz, wie an das Syſtem ſelbſt, machen kann.

Inſofern ſie zum Geſchäft hat, die falſchen Syſteme von den wirklichen philoſophiſchen zu unterſcheiden, muß ſie auch ihre verſchiedenen Arten zeigen und erklären, die wahrhaft philoſophiſchen Syſteme aber freilich näher beleuchten und unterſuchen. Hieraus folgt eine dritte Abtheilung unſerer Einleitung, nämlich eine Unterſuchung ſämmtlicher Arten von Philoſophie. Es ſoll dies keine hiſtoriſche Aufzählung

und Aneinanderreihung aller philoſophiſchen Syſteme, auch keine Deduction aller irgend möglichen Philoſophien, oder Beweis der Nothwendigkeit der vorhandenen, ſondern eine wiſſenſchaftliche Conſtruction aller Philoſophie ſeyn.

Dieſe kritiſche Unterſuchung ſämmtlicher Arten von Philoſophie geht füglich den beiden andern voraus, denn ſie muß durch ihre Scheidung des Unphiloſophiſchen von dem Philoſophiſchen, und dadurch, daß ſie die ſämmtlichen Gattungen und Arten der Philoſophie beſtimmt, den folgenden Unterſuchungen nicht allein den Weg bahnen, ſondern auch beſonders den hiſtoriſchen zur Richtſchnur dienen.

3.

Charakteriſtik der verſchiedenen Arten von Philoſophie und ihrer Verhältniſſe zu einander.

Alles, was wir von Philoſophie, oder was ſich dafür ausgibt, kennen, läßt ſich in fünf Hauptarten eintheilen, in Empirismus, Materialismus, Skepticismus, Pantheismus und Idealismus.

Der Empirismus kennt nichts als die Erfahrung durch ſinnliche Eindrücke, und leitet daher alles aus der Erfahrung ab.

Der Materialismus erklärt alles aus der Materie, nimmt die Materie als das Erſte Urſprüngliche, als den Urquell aller Dinge an.

Der Skepticismus leugnet alles Wiſſen, alle Philoſophie.

Der Pantheismus erklärt alle Dinge nur für eins und daſſelbe, als eine unendliche Einheit ohne alle Verſchiedenheit. Er hat nur eine Erkenntniß, nämlich die der höchſten Identität a=a; d. h. eine negative Erkenntniß des Unendlichen.

Der Idealismus leitet alles aus einem Geist, erklärt das Entstehen der Materie aus dem Geiste, oder ordnet ihm doch die Materie unter.

Aus der Charakteristik der vier ersteren Arten wird sich ergeben, daß die letztere die einzige, welche auf wahrem Weg, d. h. recht eigentlich philosophisch ist. Daher muß die Untersuchung der ersteren auch nothwendig jener der letzteren vorangehen.

Alle diese Arten: Empirismus, Materialismus, Skepticismus und reiner Pantheismus, die eigentlich keine Philosophie zu nennen, weil sie ihre große Unvollkommenheit in sich selbst tragen, hängen genau zusammen, gehen in einander über.

Von dem Empirismus

als der niedrigsten Stufe wird billig der Anfang gemacht. Er ist eigentlich kaum Philosophie zu nennen, und man kann füglich sagen: Empirismus ist Resignation auf die Philosophie, aus Mangel an Kraft dazu. Er bleibt bei der Erfahrung stehen, erkennt die Wahrheit nur aus sinnlichen Eindrücken, und läßt sich nicht im geringsten auf das innere Wesen der Materie ein, worauf doch der Materialist sein Hauptangenmerk richtet. Diese Denkart ist also ein gänzliches Stillstehen und so zu sagen völliges Enthalten von allem Philosophiren; daher denn auch ein denkender Empirist entweder in den Materialismus oder in den Skepticismus gerathen muß. Denn da diese Philosophen allen Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen aufheben, von letzterem gar nichts wissen, blos das sinnliche Materielle annehmen, so ist gar keine Ursache vorhanden, warum sie nicht bis zum ersten Urgrund aller sinnlichen Eindrücke vordringen, oder von den Er-

ſcheinungen zu der erſten Materie, den Atomen, dem Quelle aller Dinge zurückkehren?

Deswegen ſind auch faſt alle Empiriker geheime Materialiſten; nur fürchten ſie die Bekennung dieſes kühnen, furchtbaren und gefährlichen Syſtems. Es iſt dies beſonders mit Rückſicht auf unſere Zeit geſagt, welcher vor allen andern die Empirie eigen iſt. So rührt auch die Anſicht des Materialismus, als eines als Wiſſenſchaft furchtbar conſequenten, in moraliſcher Hinſicht ſehr gefährlichen Syſtems, wodurch die Empiriker in ihrer empiriſchen Denkart zurückgehalten werden, blos und lediglich aus den beſonderen Verhältniſſen her, worin die Philoſophie in neueren Zeiten geſtanden hat und zum Theil noch ſteht. Dies iſt nämlich der Streit der Theologie gegen den Materialismus, worin jene ihm eine Philoſophie entgegengeſetzt, die ſelbſt nicht auf guten Füßen ſtehen mochte, dieſer aber in ſeinen Aeußerungen und Angriffen ſich viel zu ſtark und zu heftig bewieſen hat. Das gehört nun freilich nicht zum eigentlichen Syſtem, ſondern iſt nur der polemiſche Theil, konnte aber bei einer eben nicht zum beſten gegründeten Gegenwehr die Widerſtreitenden über die Gewißheit und Wahrheit ihres eigenen Syſtems beunruhigen und ſie bewegen, den Materialismus lieber als gefährlich auszuſchreien, als ihn vollkommen zu widerlegen.

Der zweite Fall, daß ein dem Empirismus ergebener, jedoch nicht unthätiger Denker, ſtatt in den Materialismus auch in den Skepticismus gerathen könne, wird eintreten, wenn das Individuum mehr von einem furchtſamen als kühnen Charakter iſt. Natürlich und leicht iſt überdem dieſer Uebergang genug. Die ſinnlichen Eindrücke, worin der Empiriker allein die Wahrheit ſieht, ſind immer ſubjectiv, ſehr ſchwankend und trügeriſch, noch mehr die aber aus dieſen erſten Eindrücken abgeleiteten Folgerungen; denn ſtreng allgemeingeltend können ſie nicht ſeyn, da es nach der empiriſchen Anſicht kein allgemeingeltendes Princip überhaupt, alſo auch kein ſolches Princip der Folgerungen gibt — es wäre dies ja ein Vernunftgeſetz. Sie ſind demnach zufällige Vermiſchungen von ſinnlichen Eindrücken, und zwar, um je weiter ſie von dem erſten Eindruck entfernt und abgeleitet,

beste mehr sind sie geschwächt, zufällig und ungewiß. Was ist nun wohl leichter und natürlicher, als wegen dieser in die Augen fallenden Unbestimmtheit, wegen dem Täuschenden und Schwankenden der sinnlichen Eindrücke alles daraus abgeleitete Wissen selbst zu bezweifeln und gänzlich zu leugnen.

Man sieht aus dem bisherigen, daß der Empirismus keine reine bestimmte Denkart ist, indem er immer zwischen Materialismus und Skepticismus hin und herschwankt. Es wäre dies schon hinlänglich, ihn zu widerlegen; kräftiger geschieht dies aber durch das Princip des Pantheismus, den Satz der Identität a=a. Die hohe Evidenz und absolute Gewißheit dieses Princips aller negativen Erkenntniß annihilirt den Empirismus gänzlich. Er muß nothwendig zugeben, daß a=a; dies ist aber keine sinnliche, sondern eine Vernunft-Erkenntniß, er wird also gezwungen, eine solche höhere Erkenntniß anzunehmen, und ist somit, wenn es auch nur negative Vernunftkenntniß gäbe, völlig geschlagen und umgestoßen.

Endlich nimmt ihm der Idealismus, wenn er ihn auch nicht, wie der Pantheismus, ganz annihilirt, alle Waffen, und widerlegt ihn auf die befriedigendste Weise. Der Empirist weiß z. B. nur wieder durch die Sinne, wie viel Sinne er habe, und wie es damit beschaffen; er kann demnach nicht gewiß seyn, daß es nicht noch viele andere Sinne gäbe, wovon er bis dahin noch keine Erfahrung hat, und welche die verborgenen Quellen einer andern höheren Erkenntniß wären. Hierdurch gibt er dem Idealisten die gegründete Ursache einzuwenden: „es ist allerdings ein Sinn, den nicht alle Menschen haben, der Sinn der intellectuellen Anschauung, wodurch ich die intellectuelle Welt erkenne", und muß, wenn er consequent seyn will, die Möglichkeit solcher intellectuellen Anschauungen zugeben.

Ferner macht der Empirist selbst einen Unterschied zwischen äußeren und inneren Sinnen; er gelangt nie selbst zum Gegenstand außer ihm, hat immer nur ein Bild, Eindruck, Vorstellung davon —; woher weiß er nun, daß der innere Eindruck, von dem er freilich gewiß ist, von einem äußeren wirklichen Gegenstand herrühre und demselben entspreche? so kann

ihm ja von einem Geist inspirirt seyn, und das ist doch denkbarer, als daß der äußere so fremde körperliche Gegenstand in den Geist hineinsteige und eindringe.

Durch diese Möglichkeit eines geheimen, verborgenen, unbekannten Sinns, die er als eigentlicher consequenter Empirist zugeben muß, eröffnet er zugleich der gröbsten materiellsten Schwärmerei Thor und Thür. Der krasseste Aberglaube verträgt sich daher auch sehr gut mit dieser Denkart, wie wir das denn auch nicht allein bei einzelnen Empirikern, sondern gar bei ganzen Nationen, die recht in den tiefsten Empirismus versunken sind, und für speculativen Zweifel oder zweifelhafte Speculation gar keinen Sinn und davon ganz abstrahirt haben, auffallend bestätigt finden.

Die Nichtigkeit dieser Gattung ist in dem bisherigen hinlänglich bewiesen, indem nämlich gezeigt worden, daß sie mit sich selbst in Widerspruch steht; indessen wird sich auch noch durch ihre größere Verwandtschaft mit andern nicht philosophischen Disciplinen darthun lassen, daß sie eine Aftergattung der Philosophie sey.

Beim Empiristen gründet und beschränkt sich alles auf die Erfahrung, gibt es kein Wissen der Vernunft; wo aber von allem Wissen der Vernunft abstrahirt wird, bleibt kein anderes als ein historisches übrig, und hat keine andere Wissenschaft als Historie statt. Der Empirismus statuirt daher nur eine einzige große Wissenschaft, die Geschichte. Wegen dem großen Umfang derselben würde es darin freilich mehrere, wiewohl gar nicht streng wissenschaftliche Abtheilungen, sondern blos zum praktischen Gebrauch, geben müssen — Abtheilungen, die ganz ohne allen Einfluß von Wissenschaftlichkeit entstehen. So würde sich z. B. fragen, ob man einen sich verändernden fortschreitenden Gegenstand, (dann wäre es eigentliche Historie), oder einen fixirten, den man beschriebe (dann Geographie), ob man äußere Begebenheiten oder innere Beobachtungen vor Augen habe? Beispiele von letzterer Art sind die bei so allgemein herrschendem Empirismus häufigen (z. B. Rousseau) Confessionen u. s. w.

Es gibt aber doch auch für den Empiricismus einen Standpunkt, wodurch er veredelt werden und mit dem Idealismus in nähere Beziehung kommen kann. Dann ist er aber blos Denkart, nicht System; er macht gar keinen Anspruch auf systematischen Zusammenhang und kann ihn nicht machen, denn der strenge Empiriker beschränkt sich eigentlich blos auf die Kenntniß des innern Menschen, läßt sich auf die ersten Ursachen der Natur u. s. w. nicht ein, ist demnach durchaus subjectiv und individuell, und nicht Philosoph zu nennen, man müßte denn so viele Philosophen gelten lassen, als Menschen im Stande sind, sich selbst zu beobachten.

Die Gedanken eines Mannes, der, weil er mehr auf die Praxis als auf die Speculation sein Bestreben richtet, für sich auf alle andere als Erfahrungskenntnisse resignirt, machen sie gleich nicht ein System aus, — können doch der Denkart des wahren Philosophen sehr analog und für ihn sehr interessant seyn. Ein solcher moralischer Lebensphilosoph kann es, wenn auch nicht zu einem hohen Moralsystem, doch in der Ausbildung des moralischen Sinns und Gefühls sehr weit bringen. Daher mögen sich diese Empiristen auch sehr wohl mit den Idealisten vertragen; diese können es wohl zugeben, daß der innere moralische Sinn eines Sokrates von dem eines Ungebildeten eben so verschieden sey, als das gebildete Auge eines Malers gegen den vernachläßigten Sinn eines andern Menschen, — und zwar werden die Resultate solcher Reflexionen über sich selbst um so viel besser und vortrefflicher seyn, je vortrefflicher der Philosoph selbst und sein moralischer Sinn ist.

Um dieß alles deutlicher zu machen, ist hier besonders Sokrates anzuführen. Er hat wirklich nach den meisten Zeugnissen auf die Erkenntniß der ersten Ursachen der Natur, wie auf die skeptischen Spitzfindigkeiten und die höhere Speculation ganz freiwillig Verzicht geleistet, und sich blos auf die Reflexion des innern Menschen, auf die moralische Lebensphilosophie des gesunden Verstandes beschränkt. — Dabei finden sich aber in seinen uns noch bekannten wenigen Aeußerungen, so wie überhaupt bei den Meinungen aller Alten über sich selbst

und andere reflectirenden Menſchen gewöhnlich der Fall zu ſeyn pflegt, immer Veranlaſſungen intellectueller Erkenntniſſe und Ideen, welche, da ſich mit dem gewöhnlichen Empiriſmus Ideen doch gar nicht vertragen können, von ihm als Schwärmerei angeſehen werden, wie dies auch die Urtheile der meiſten Empiriker über Sokrates beweiſen; ſie loben ihn außerordentlich, nur bedauern ſie, daß er bei allen ſeinen Verdienſten dennoch zum Theil ein Schwärmer geweſen. Es unterſcheidet ſich alſo dieſe Denkart ſehr vortheilhaft von dem gewöhnlichen ſyſtematiſchen Empiriſmus, und iſt mit Recht als die vernünftigſte Art Empiriſmus, als die beſte Seite deſſelben zu betrachten, beſonders weil ſie den Uebergang zum Idealismus macht. Sie ſteht, im Gegenſatz mit dem gewöhnlichen Empiriſmus, mit dem Materialismus und Skepticismus in gar keiner Berührung, noch weniger mit dem Pantheismus als der höchſten Abſtraction und tiefſten Tiefe der Speculation; wohl aber von Seiten der Moral mit dem Idealismus.

Anmerk. Die Behauptung, daß Sokrates ſich blos auf die moraliſche Lebensphiloſophie beſchränkt habe, iſt hiſtoriſch nicht ganz zu erweiſen, wird aber hier als die wahrſcheinlichſte vorausgeſetzt. Es iſt wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit der intellectuellen Philoſophie ſehr gut bekannt geweſen, und nicht etwa aus Beſchränktheit oder Armuth des Geiſtes, ſondern zum Behuf ſeines praktiſchen Zwecks von der höheren Speculation abſtrahirt hat.

Endlich könnte man noch anführen, daß einige Idealiſten zu den Empirikern zu zählen, ſofern ſie ähnlich alles poſitive Wiſſen von ſinnlichen Eindrücken ableiten, wenigſtens den Grund und Anlaß dazu von der Erfahrung vernehmen; weiterhin mögen ſie ſich als Idealiſten freilich über das Gebiet der Erfahrung hinaus, z. B. Kant, und, nur noch in viel ſtrengerem Sinne auch Fichte. Erſterer leitet nun einmal ganz poſitiv alles Wiſſen von den ſinnlichen Erfahrungen, blos den Glauben von den geiſtigen Anſchauungen her.

Von dem Materialismus.

Wie leicht und natürlich der Uebergang von dem Empirismus zum Materialismus, ist in dem vorhergehenden gezeigt worden; es folgt demnach hier zunächst die Charakteristik dieser Gattung.

Der Materialismus ist, insofern er über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht, und den Geist und alle Dinge aus der Materie abzuleiten und zu construiren wagt, viel freier und kühner als der Empirismus, eigentlich ein transcendenter Empirismus. Damit ist aber nur gesagt, daß er nicht gerade die schwächste, unhaltbarste, niedrigste Gattung, indessen doch nicht mehr als die zweite Stufe der philosophischen Entwicklung wäre, eine Gattung, die ebenfalls nicht als Philosophie bestehen kann, von der sich zeigen läßt, daß sie sich selbst widerspricht, und von andern höhern, wenn selbst noch nicht wahren Arten der Philosophie vernichtet wird.

Der Materialismus, und zwar der gröbste und gemeinste, sucht das Universum aus ursprünglichen Atomen zu construiren. Construiren heißt aber: eines aus dem andern nach Causalität, Zweck und Ordnung systematisch in der strengsten Verbindung und Einheit ableiten und begründen. Wie ist dies aber möglich, ohne den Geist vorauszusetzen oder wieder in die Materie einzuführen? Denn woher sind diese Gesetze anders als aus dem Geist? Und wie ist anderseits ein System, das darauf Anspruch macht, ein wahrhaft philosophisches zu seyn, ohne Geist, d. h. ohne Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit möglich? Da es ohne diese keine Consequenz, also kein System gibt. Es ist deshalb auch sehr natürlich, daß man in dieser Art von Philosophie noch kein regelmäßiges, zusammenhängend gedachtes System zu Stande gebracht, sondern daß im Gegentheil alle materialistische Philosophien ihre Inconsequenz am auffallendsten an der Stirn tragen.

Endlich ist die nothwendige, von allen Materialisten postulirte Hypothese von den ursprünglichen Atomen noch nie er-

wiesen, und die allerwillkürlichste, die es geben kann; ihr System beruht also auf nichts, und sie können nicht verhindern, daß der Skeptiker es durch diese einzige Bemerkung nicht völlig umstoße.

Der Materialismus kann es also 1. nicht zu einem System bringen, oder er müsse 2. sich selbst widersprechen, einen Geist als Gesetzgeber annehmen, und 3. beruht sein ganzes System auf einer willkürlichen Hypothese.

Freilich gibt es noch einen andern höhern Materialismus, den dynamischen, eine Gattung, welche vorzüglich nur bei den Griechen existirt hat.

Nach diesem System wird die Entstehung aller Dinge aus dem Streit, Verbindung und Trennung unsichtbarer Elemente erklärt — alle äußere Erscheinungen sahen sie als Producte des wechselseitigen Aufeinanderwirkens mehrerer Elemente an; — ein solcher sich immer wiederholender, unaufhörlicher Kampf ist aber nicht ohne Bewegung, Veränderung, Thätigkeit und Leben denkbar, — daher fanden sie denn darin auch die Quelle eines ewigen innern Lebens und Werdens, welches sie der Natur beilegten, sie sahen sie als ein lebendiges Wesen an, worin alles geistig und beseelt ist. Hierdurch unterscheidet sich nun jene Gattung sehr vortheilhaft von dem atomistischen Materialismus, der nicht mehrere Urkräfte, sondern nur ein einziges Princip, ein Chaos von einer unendlichen Menge ursprünglicher Atomen annimmt, und blos bei dem Aeußern der Körper stehen bleibt, sich nicht auf das innere Wesen derselben einläßt, so daß es dieser Vorstellungsart nach im Innern der Natur keinen Geist, kein Leben gibt, nichts beseelt, sondern alles todt ist, wohingegen der dynamische Materialismus keine Körper sondern Kräfte, also etwas viel Höheres zum Urprincip annimmt und erst aus dem Kampf derselben die Körper entstehen läßt, deren grobe äußerliche Erscheinung er gar als trüglichen Schein betrachtet. Er wird deshalb auch dynamischer genannt, von δύναμις, Kraft. In philosophischer Rücksicht kann man ihn auch füglich Dualismus nennen, da die dem dynamischen Materialismus zu Grunde liegende Lehre der innern

Zwiefachheit und Gespaltenheit auch die Grundanschauung des Dualismus ist.

Er ist daher auch mit dem Idealismus und besonders mit demjenigen Theil desselben, den man vorzüglich Dualismus zu nennen pflegt, nicht eigentlich im Streit. Durch seine Ansicht der äußerlichen körperlichen Erscheinungen als bloßen trügerischen Scheins; der Natur, als belebt in einem ewigen Werden, in einer unaufhörlichen Entwicklung und Ausbildung; — und durch das Aufsuchen des Ursprungs aller Dinge in dem Conflict unsichtbarer Elemente verträgt er sich wenigstens ganz gut mit dem Idealismus.

Sollten einzelne particuläre Aeußerungen dynamischer Materialisten gegen den Idealismus, wenn nehmlich ein solcher Philosoph die wahre Philosophie leugnet oder ignorirt, dieser Behauptung widersprechen, so ist das nicht Schuld ihres Systems, sondern ihrer Individualität, ihrer subjectiven Ansicht beizumessen.

So sehr nun auch das Verfahren des dynamischen Materialismus dem Idealismus gemäß ist, indem er einverstanden mit demselben von der äußern Erscheinung materieller Dinge gänzlich abstrahirt, sich über den stupiden Glauben: die Körper kämen uns vor, wie sie wirklich sind, erhebt, das Reelle in den innern Kräften und ihren gesetzmäßigen Verhältnissen aufsucht, das Wesen aller Dinge auf wenige einfache innere Principien reducirt, und insofern, gerade wie der Idealismus, alles (gleichsam) in Geist auflöst; — so kann er dennoch nur als Physik, keineswegs als Philosophie bestehen. Als Physik steht er freilich der intellectuellen Philosophie sehr nahe, weil er bei seiner Ansicht der Natur ganz das Verfahren dieser Philosophie beobachtet, weshalb denn auch diese Art Physik die einzige ist, welche eine befriedigende Erklärung der Natur gewährt. Als Philosophie aber steht er sehr weit von dem Idealismus ab, da er nicht, wie dieser, das Ganze umfaßt, sondern von einer niedrigern Stufe, einem niedrigern Princip anhebt, als dieser und als die Philosophie überhaupt anheben muß. Er steigt nicht zu einer ersten Ursache der Natur herauf, sondern nimmt

gleich in der erſten Conſtruction des Univerſums zwei oder drei Elemente an, und hierin kann ihn eben der Pantheismus, dem er durch das Princip der ewigen Veränderlichkeit der Natur gerade entgegengeſetzt iſt, vollkommen widerlegen, indem er ihm die Nothwendigkeit und Evidenz eines einzigen erſten Princips der Beharrlichkeit, der rein geiſtigen Beharrlichkeit nämlich, welches er über ſeine Elemente hätte ſetzen müſſen, beweiſt.

Endlich wird der Idealismus ihm immer vorwerfen, daß es ihm, freilich noch weniger dem Atomiſtiker, je gelingen könne, den Geiſt aus der Materie herzuleiten, ohne einen Machtſpruch zu thun. Beide ſind am Ende immer zu dieſem Mittel gezwungen. Man kann wohl mit einem großen Anſchein von Wahrheit zeigen, daß, ſo wie man gewöhnlich Geiſt und Körper annimmt, dieſer einen großen Einfluß auf jenen habe; ja es mag, vorausgeſetzt, daß unſer Geiſt bedingt und der Körper das Bedingende iſt, leicht der Fall ſeyn, daß der Geiſt vom Körper beſchränkt wird. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß erſteres aus letzterem entſtanden, und ſomit muß der Materialiſt bei den Elementen der Natur, bei der Phyſik ſtehen bleiben, kann ſich nicht höher ſchwingen, auch dem Idealiſten, der allerdings höher ſteigen will, nichts entgegenſetzen, als den leeren unerwieſenen Machtſpruch, daß es nicht gelingen könne; denn daß unſer Geiſt ein Product des Körpers, die höchſte Blüthe der körperlichen Organiſation ſey, iſt noch nie bewieſen worden, und ein eben ſo großer, ja noch größerer Machtſpruch; — es wäre aber dieſer Beweis zur Unterſtützung der erſten Behauptung durchaus erforderlich.

Es läßt ſich höchſtens darthun, daß die menſchliche Organiſation eine günſtige und günſtigere Dispoſition zu einem geiſtigen Princip habe, als irgend ein anderes organiſches Weſen. Dieß reduzirt ſich indeſſen alles nur darauf: daß unſer Körper die Bedingung ſey für unſern bedingten Geiſt. — Wie das auch ganz natürlich, da nur das Gleichartige (nicht das Gleiche) ſich verbinden, erzeugen und fortpflanzen kann, nicht aber das Ungleichartige, völlig Heterogene. So wird man leichter zeigen können, wie der Geiſt aus dem Geiſte, der Körper aus

dem Körper entstehen können, als umgekehrt der Geist aus dem Körper oder der Körper aus dem Geist. — Letzteres versucht nun freilich der Idealismus, und es ist dies auch eine sehr schwierige, nie ganz befriedigend zu lösende Aufgabe. Jedoch ist es immer ein höherer, besser gegründeter, dem Wesen der wahren Philosophie angemessenerer Versuch, die ersten materiellen Grundkräfte aus einer höheren geistigen Grundkraft ableiten zu wollen, als aus der verwickelten, groben, körperlichen Organisation, aus einem ganz speciellen Körper den eben so speciellen Geist.

Aus dem vorhergehenden muß nun hinlänglich klar seyn, daß der Materialismus nicht als Philosophie bestehen kann; er ist vom Skepticismus, Pantheismus und Idealismus widerlegt, dann auch gezeigt worden, daß er, so wie der Empirismus, sehr nahe mit der Historie verwandt, so auch dieser mehr mit einer andern wissenschaftlichen Disciplin, als mit der Philosophie selbst, und zwar mit der Physik verwandt ist. Dem eigentlichen Wesen des Materialismus nach gäbe es nur eine Wissenschaft: Physik, denn alles gehört zur Natur.

Aber außerdem ist er auch noch mit einer andern Hervorbringung des menschlichen Geistes näher verwandt als mit der Philosophie, und diese ist die Poesie. Das Wesen des Materialismus, von allem Aeußerlichen gesondert, zerfällt überhaupt in zwei Theile, wodurch er sich besonders auszeichnet: 1. das Princip der Priorität des Animalischen vor allem Intellectuellen und Uebersinnlichen, und 2. eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit begreifen, umspannen und umfassen zu wollen.

Eben durch diese große üppige Phantasie, und inseſern er mit derselben Darstellungen erzeugt, die, wiewohl sehr animalisch und sinnlich, doch überaus poetisch sind, unterscheidet er sich fast allein vom Empirismus.

Die poetischen Darstellungen des Materialismus haben daher auch, weil sie dem Wesen dieser Gattung viel angemesse-

ner ſind, durchaus den Vorzug vor den philoſophiſchen; die poetiſche Seite deſſelben ſteht weit über der philoſophiſchen und man kann dreiſt behaupten: der Materialismus neigt ſich durchaus mehr zur Poeſie als zur Philoſophie; am beſten und kräftigſten erſcheint und ſpricht ſich die urſprüngliche Denkart des Materialismus in Poeſie aus, weit beſſer als in allen Syſtemen; ein Beweis davon iſt die griechiſche Poeſie, der dies Princip durchaus zu Grunde liegt.

Materialismus iſt deshalb eigentlich auch nur als Poeſie zu dulden; wenn auch die Poeſie, die er hervorbringt, nicht gerade die wahre, ſo neigt er doch mehr zur wahren Poeſie als zur Philoſophie, er iſt überhaupt mit dem Weſen der Poeſie verträglicher.

Zunächſt auf dieſe Charakteriſtik folgt der Abſchnitt von der dem Materialismus geradezu entgegengeſetzten Gattung, nämlich

Von dem Skepticismus.

Zeichnet ſich der Materialismus durch eine kühne Phantaſie aus, ſo thut es der Skepticismus durch eine furchtſame Nüchternheit (oder nüchterne Furchtſamkeit), und iſt deshalb von Poeſie und Kunſt am weiteſten entfernt.

Wenn er eine negative Philoſophie, ein Leugnen aller Philoſophie iſt, kann er nicht an ſich, ſondern blos im Gegenſatz mit andern Syſtemen charakteriſirt werden. Ganz anders iſt der aus dem Empirismus, ganz anders der aus dem Materialismus (dem dynamiſchen) entſtehende und ſich denſelben entgegenſetzende Skepticismus.

Der aus dem Empirismus hervorgehende iſt der gemeine, ja der gemeinſte Skepticismus.

Er entſteht ſehr natürlich aus der Subjectivität, der Einſeitigkeit und dem Mangel an Allgemeingültigkeit der vom Empirismus allein gekannten ſinnlichen Wahrheit. Das Schwan-

lende und Unbestimmte der sinnlichen Eindrücke, so wie auch, daß die daraus gemachten Folgerungen subjectiv und täuschend bleiben, es eigentlich noch mehr sind, wie jene, da sie noch mehr dem Zufall unterworfen, als die Eindrücke selbst, läßt sich durch den gemeinen Skepticismus leicht und mit Erfolg beweisen. Insofern hat auch Hume allerdings gegen Locke recht, aber interessant ist dieser Streit nicht, da der Skeptiker ebenfalls von der blos sinnlichen Wahrheit ausgeht, freilich mit dem Unterschied, daß er sie leugnet; aber er kennt doch nichts anders, hat keinen andern Gegenstand als diese.

Eine höhere Art ist die aus dem dynamischen Materialismus entstehende, eine Art, die, so viel wir wissen, blos bei den Griechen statt gehabt, weil auch blos bei diesen jener Materialismus existirt hat.

Da die Dynamiker, um den eigentlichen ewigen Kampf ihrer ersten Elemente, durch den sie alle Dinge entstehen ließen, zu erklären, diesen Elementen und somit auch der ganzen Natur eine unbegränzte Veränderlichkeit beilegten, ohne sie jedoch einem höhern Princip der Beharrlichkeit unterzuordnen (wie dies in der Charakteristik der Materialisten ausführlich gezeigt werden), so müsse man in den Skepticismus gerathen; man brauche blos die Veränderlichkeit der Natur auf den menschlichen Geist überzutragen, und dies liegt doch sehr nahe, da der menschliche Geist ein Theil der Natur ist. Man behauptete: weil alles veränderlich und schwankend, so muß auch der menschliche Geist, folglich alle Erkenntniß schwankend und ewig veränderlich seyn.

Anmerk. Es gibt nichts Beharrliches in der Natur, also auch nicht im menschlichen Geist als Erkenntnißvermögen.

Das Denken und Erkennen, sagten sie, schwanke unaufhörlich wie das Daseyn selbst.

Es läßt sich aber dagegen einwenden:

1. Die negative Erkenntniß, daß es nichts Beharrliches, nichts Gewisses gebe, ist doch gewiß; sie können dies nicht leugnen, müssen doch immerhin das erste

Princip, worauf ſich ihre ganze Skepſis gründet, daß nämlich alles ewig veränderlich ſey, als wahr annehmen; — etwas, das ſie ſich nicht erklären, noch weniger mit ihrem Syſtem vereinigen können.

Ueberhaupt laſſen ſich alle Arten von eigenthümlicher (poſitiver) Skepſis durch die Frage: wie kann man wiſſen, daß man nichts wiſſen kann? in gänzliche Verwirrung bringen und recht eigentlich vernichten. Es wird immer neben dem Nichtwiſſen ein Wiſſen, immer noch etwas übrig bleiben, was man weiß, ſo daß man dieſe Frage in allen Potenzen bis ins Unendliche fortſetzen könnte. Man wird kein anderes Reſultat herausbringen, als daß das Wiſſen immerhin das Nichtwiſſen, die Unwiſſenheit in ſich faßt: d. h. immer über die Unwiſſenheit hinaus geht.

Um aber zu unſrer ſpeciellen Art Skepſis zurückzukehren, ſo läßt ſich 2. dagegen einwenden: jene Veränderlichkeit iſt nicht als eine äußere ſichtbare Veränderung in der Natur, ſondern als eine langſame, allmälige, jedem äußern, alſo auch dem gewöhnlichen Auge unmerkliche Veränderung, Verwandelung, Entwicklung, Fort- und Ausbildung zu betrachten. Dahin gemildert hat die Denkart von der ewigen Veränderlichkeit allerdings etwas Wahres, und es folgt dann daraus auch zur Widerlegung jener Skepſis, daß man, ſo wie die Natur, auch den Geiſt nicht als ewig ſchwankend und ungewiß, ſondern als ſich nach und nach entwickelnd und bildend anzuſehen habe.

Kein Philoſoph darf leugnen, daß eine ſolche allmälige Entwicklung des menſchlichen Geiſtes ſtatt haben könne; nur convenirt dieſe Vorſtellungsart, welche vorzüglich den Idealiſten eigen, gar ſehr mit der Behauptung eines höhern Scepticismus: „daß keine in Worten ausgeſprochene, von einem Individuo andern Individuen vorgetragene Philoſophie die vollkommene ſeyn könne" — und inſofern muß in dem Streit gegen den Skepticismus überhaupt der Idealismus mehr nachgeben als der Pantheismus, welcher durch die abſolute Evidenz und Gewißheit ſeiner negativen Erkenntniß dem Skeptiker ſchnurſtracks entgegengeſetzt iſt und nicht um ein Haarbreit nachgibt.

In dieſer Hinſicht muß alſo dem Pantheismus der Vorzug vor dem Idealismus zuerkannt werden.

Das Weſen und der eigentliche Zweck des Idealismus iſt poſitive Erkenntniß der unendlichen Realität. Da dieſe Erkenntniß aber eine unendliche Fülle enthalten müßte, ſo kann ſie immer nur unvollkommen ſeyn.

Mit dem Pantheismus verhält es ſich ganz anders: er beruht auf der negativen Erkenntniß der unendlichen Realität; dieſe kann nur ein einziger klarer evidenter Gedanke, (d. h. eine durchaus vollkommene Erkenntniß) ſeyn, oder iſt gar nichts, iſt keine Erkenntniß. Daher iſt er denn auch eben dem Skeptiker gerade entgegengeſetzt, als die größte Evidenz und klarſte Gewißheit gegen den größten Zweifel.

Trotz dieſem Gegenſatz gibt es doch einen Weg, auf welchem der Pantheismus ſehr leicht zum Skepticismus führt: wenn man nämlich wie Zeno davon ausgeht, alle Vorſtellungen von Bewegung, Veränderung, Mannichfaltigkeit u. ſ. w. als leeren Schein zu erklären, bis endlich nichts Wahres übrig bleibt, als die eine unbegreifliche (negative) Idee des Unendlichen, ſo iſt eben kein beſonderes Hinderniß vorhanden, ſo gut als man die Mannichfaltigkeit wegleugnet, auch die Einheit zu bezweifeln und dieſe eben ſo wie jene zu beſtreiten.

Anmerk. Denn die unendliche Einheit iſt, wenn man ſie nicht poetiſch, ſondern mit der Vernunft auffaßt, ihr alle Prädikate abſprechen muß, immer ein ſehr leerer nichtiger Begriff.

Ein Beiſpiel davon iſt, daß bei den Griechen aller höhere Skepticismus aus dem Pantheismus entſtanden.

Unter höherem Skepticismus überhaupt verſteht man die Art von Philoſophie, welche die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß der unendlichen Realität leugnet; er behauptet, dieſe Erkenntniß ſei ebenfalls unendlich; eine Behauptung, die eben nicht ſo ſehr zu verachten, da jede poſitive Erkenntniß des Unendlichen, worauf der Idealismus ausgeht, immer unvollkommen bleiben muß. Nur darf dieſer Skepticismus blos ein

vorübergehender, gleichsam vorbereitender Zustand seyn: insofern die höhere Skepsis den Zweck hat, den Trieb zur absoluten Philosophie zu befördern, ist sie zu loben; sie ist aber ganz willkürlich, und, weil es doch nur ein vorübergehender Zustand, kaum zur Philosophie zu rechnen.

Jedoch der eigentliche Skeptiker sucht sich in diesem Zustand zu firiren, darin zu beharren, hält dieß gar für tugendhaft, weil es ihm ein Zustand von Resignation, Enthaltsamkeit, Ruhe und Selbstbeschränkung ist, den besonders viele griechische Philosophen für Tugend hielten.

Das, was aber überhaupt diese Philosophen bestimmt, sich im Zweifel zu firiren und ihn als Philosophie anzuerkennen, hat einen durchaus subjectiven individuellen Grund und ist in dem Charakter des Individuums zu suchen. Man kann also diese Gattung ebenfalls nicht und noch weniger als die zuerst angeführte vorübergehende Skepsis als zur Philosophie gehörig ansehen. Die vorübergehende Skepsis hebt nicht alle Annäherung zum Ideal einer absoluten Philosophie auf, sondern mag gar als erste Stufe derselben betrachtet werden; die firirte Skepsis hingegen hebt sie wirklich ganz auf, und man kann sagen: der Idealismus im Verhältniß zur firirten Skepsis ist Gegensatz des Ideals einer allgemein absoluten Philosophie gegen die Philosophie eines Individuums, einer Schule oder Nation. Die erstere Art strebt nach einer vollkommenen Aufstellung dieses höchsten Ideals absoluter Philosophie, die andere leugnet aus subjectiven Gründen die Möglichkeit der Aufstellung. — Der Forderung, die Unmöglichkeit positiv zu beweisen, kann sie nie Genüge leisten.

Ueberhaupt aber kann der Idealismus nicht gegen den höhern Skepticismus streiten, da er aus rein subjectiven Gründen und ganz willkürlich entsteht, denn gegen ganz willkürlich subjective Gründe hat er nicht nöthig zu streiten.

Zum Schluß mag noch eine eigene Art Skepsis, die wir bei den Neuern finden, angeführt werden. Es ist diejenige, welche alle wissenschaftliche Erkenntniß der unendlichen Realität als unmöglich leugnet, und sich deshalb dem Glauben und der

Ueberzeugung in die Arme wirft — daher aber nur ein gemischter Skepticismus, denn der eigentliche Skeptiker nimmt eben so wenig und noch weniger Glauben als Wissen an.

Das bisher Gesagte wird sich in kurzem dahin zusammenfassen lassen.

Es gibt 6 Arten von Skeptiker: 1) der aus dem Empirismus (auch aus dem atomistischen Materialismus?) hervorgehende und mit Recht der gemeinste genannt; 2) der aus dem dynamischen Materialismus entspringende, welcher vorzüglich nur bei den Griechen existirt hat; 3) der aus dem Pantheismus entstehende; 4) der aus dem Idealismus hervorgehende als vorübergehender Zustand; 5) derselbe als fixirter Zustand; 6) und endlich der Jacobische vom Zweifel zum Glauben übergehende.

Von allen ist die Unstatthaftigkeit gezeigt worden; sie beruhen alle auf Subjectivität, und müssen, sobald sie dogmatisch seyn wollen, sich selbst widersprechen, müssen dann immer die Gewißheit und Allgemeingültigkeit ihrer Behauptung: daß man nichts wissen könne, annehmen, da sie doch alle Gewißheit zum Ziel ihres Zweifels machen und durchaus vernichten wollen.

Was jede einzelne Art anbetrifft, so ist ersterer (der gemeine Skepticismus) schon durch das, was über den Empirismus gesagt worden, hinlänglich widerlegt — es ist genug, daß er nichts kennt, nichts bezweifelt als die Erfahrung, für ihn gar nichts anders vorhanden ist.

Die andern Arten, welche von dem aus dem dynamischen Materialismus entstehenden Skepticismus an alle mehr oder weniger zur höhern Skepsis gehören, sind theils durch den Pantheismus, theils durch den Idealismus widerlegt.

Die vorübergehende, gleichsam den Idealismus vorbereitende oder aus ihm hervorgehende und wieder zu ihm zurückkehrende Skepsis ist, da sie (wie dieß dem Geist des Skepticismus auch durchaus angemessen) blos Ansicht, nicht ein zusammenhängendes construirtes System seyn will, und daher auch eine Annäherung zum Ideal einer allgemeingültigen absoluten Philosophie nicht

aufhebt, den andern vorgezogen, und als nicht unverträglich mit der intellectuellen Philosophie aufgestellt worden; sie ist nicht zu mißbilligen und kann oft sehr nützlich seyn, nur eine Philosophie ist sie nicht.

Ueberhaupt ist der Skeptiker, besonders der höhere, eben so wie die andern Aftergattungen, mehr mit irgend einer wissenschaftlichen Disciplin, seinem Wesen nach mehr mit der Polemik, als der Philosophie selbst verwandt, und zwar aus diesen Gründen.

Einestheils ließe sich die dem Skeptiker eigene Denkart, in ein Princip zusammengefaßt und dogmatisch aufgestellt, gar nicht durchführen, sie würde in sich selbst zerfallen, wenn man nur ihre Waffen gegen sie kehren wollte; anderntheils würde sie, dogmatisch aufgestellt, zu bald erschöpft, als negative Philosophie zu inhaltsleer seyn, wenn sie sich nicht auf bestehende positive Systeme und Meinungen bezöge. Der Skeptiker muß aus diesen Gründen, so lang es Dogmen und Dogmatiker gibt, nicht nur behaupten, das es nichts Gewisses und Wahres gebe, sondern auch: alles was von den bisherigen Philosophen vorgebracht, sey falsch — und mithin liegt die größte Stärke des Skepticismus in der Anwendung auf andere Systeme, in der Polemik. Kurz, es ist der Natur des Skepticismus durchaus angemessener, sich auf die positiven Meinungen und Systeme anderer zu richten, dieselben zu bestreiten und zu bekämpfen, als die Construction eines eigenen zu versuchen.

Die Polemik muß aber, wie oben gezeigt, auf das particulle Einzelne eingehen, es müssen zum Behuf dieses Kampfs und Streits die Meinungen und Systeme anderer gründlich erforscht werden. Dieses ist aber nicht allein in Rücksicht auf Gelehrsamkeit nicht ohne Kritik möglich, sondern noch besonders in Rücksicht auf den kritischen Geist, die Gesetze, die auch für nichtphilosophische Arbeiten angenommen sind; es wird demnach an die Stelle (oder doch an die Seite) einer solchen ganz negativen Polemik eine ebenfalls sehr strenge Disciplin, die Kritik, treten.

Der Skepticismus, wofern er nicht der gemeine, sondern höhere und zwar angewandte, löst sich also in Polemik und Kritik auf, in eine Kritik aller bestehenden Systeme der gesammten vorhandenen bisherigen Philosophie.

Skepticismus ist, so lang er fruchtbar und reell seyn soll, Kritik, und zwar wäre diese dem eigentlichen Wesen des Skepticismus gemäß die Hauptwissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften, denn es würden in dieser die Gründe, Principien aller Wissenschaften der Prüfung unterworfen und untersucht. Die kantische Philosophie ist zum Theil eine solche Kritik.

Wir haben uns durch die Charakteristik des Skepticismus dem Gebiet der höhern Philosophie allmälig mehr genähert — er steht schon weit über dem Empirismus und Materialismus, kann von diesen nicht widerlegt werden, steht überhaupt auch schon in nähern Verhältnissen mit der intellectuellen Philosophie, verträgt, von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet, sich mit ihr, und nimmt, da er als Kritik die Philosophie selbst zum Gegenstand hat, eine durchaus höhere Stufe ein, als jene Disciplinen, wovon die eine nur die Erfahrung, die andre die Natur zum Gegenstand hat.

Zunächst folgt nun der schon ganz auf dem Gebiete der Speculation liegende, der Skepsis diametral entgegengesetzte Pantheismus. Der Uebergang ist durch den Gegensatz natürlich, so wie die Folge, weil es die letzte Gattung vor der intellectuellen Philosophie, und als negative Philosophie dieser, welche nach positiver Erkenntniß strebt, vorangehen muß.

Von dem Pantheismus.

Der Pantheismus erklärt alles als schlechthin eins und unveränderlich, so daß aller Unterschied und alle Verschiedenheit

aufgehoben, als Schein der Sinne angesehen wird. Er leugnet alles Endliche, erkennt nur das Unendliche; das Unendliche aber, ganz rein gedacht, schließt den Begriff des Unterschieds und der Verschiedenheit ganz aus, da beide Begriffe auf Bedingungen, also auf Endlichkeit beruhen.

Betrachtet man diese Philosophie in Rücksicht auf Form und Denkart im Verhältniß gegen andere Philosophien, so ist sie zuerst dem Empirismus und Materialismus entgegengesetzt. Diese gehen von einer Vielheit und Mannichfaltigkeit, der Pantheismus aber geht von einer absoluten Einheit der unendlichen Realität aus, und führt auf Fatalismus. — Der gewöhnliche Materialismus muß aber zur Bildung der Welt aus Atomen den Zufall zu Hülfe nehmen.

Nicht minder ist er dem dynamischen Materialismus entgegengesetzt, da dieser doch auch nicht nur ein, sondern mehrere, zwei oder drei Urprincipien annimmt.

Dem Skepticismus steht er nun gar schnurstracks entgegen, da er das allerdogmatischste, absoluteste, evidenteste aller philosophischen Systeme ist. Was kann mehr gegen den Skepticismus streiten, als der höchste Grad aller philosophischen Evidenz?

Dies gilt aber nur von Seiten der Denkart, in wissenschaftlicher Hinsicht; in Rücksicht auf wissenschaftliche Construction ist ihm das Wesen des Skepticismus gar nicht so sehr zuwider; ja die einzige befriedigende Manier, den reinen Pantheismus zu einem wissenschaftlichen System auszubilden, ist die negative skeptische, wo man davon ausgeht, alles für Schein und Trug zu erklären, bis endlich nur die eine negative Idee des Unendlichen ohne alle, selbst die geistigsten Prädicate (weil diese ihm immer noch Schranken setzen würden) als letztes Resultat, als Begriff einer höchsten Realität übrig bleibt.

Dieses negative (skeptische) Verfahren ist dem Pantheismus auch durchaus angemessener, als das positive ihm innerlich widersprechende; es ist wirklich das consequenteste, wenn übrigens der reine Pantheismus zu einem System ausgebildet werden soll? Er hat und statuirt nur eine einzige Erkenntniß, eine

Einheit, die zugleich die Allheit in ſich faßt, und zwar iſt dies von der unumſtößlichſten Gewißheit, es bedarf keines Beweiſes und es gibt auch keinen Beweis dafür — wozu alſo ein Syſtem? Der eine Satz iſt das ganze Syſtem — es bleibt demnach, wenn man doch ein Syſtem haben will, nichts übrig, als zu zeigen, was der Pantheismus nicht iſt, welche Erkenntniſſe er nicht annimmt u. ſ. w. Wie er auf dieſem Wege ſelbſt in Skepticismus übergehen könne, iſt in der Charakteriſtik des Skepticismus gezeigt werden.

Nun aber wieder auf die Vergleichung des Pantheismus mit andern Philoſophien zurückzukommen, ſo iſt er im Verhältniß zu der intellectuellen Philoſophie, dem Idealismus, in ſo weit mit ihm einig, als er ebenfalls die unendliche Realität zum Gegenſtand hat, wie das jede Philoſophie, die ſich auf ein erſtes Princip begründen, oder durch eine Idee beleben und beſeelen will, haben muß. Der Unterſchied beſteht aber darin, daß der Pantheismus auf die negative, der Idealismus hingegen auf die poſitive Erkenntniß der unendlichen Realität ausgeht. Letzterer muß ihm dadurch inſofern nachſtehen, als eine negative Erkenntniß, wenn ſie einmal richtig, dann auch durchaus gewiß und evident iſt, eine poſitive Erkenntniß der unendlichen Realität aber durchaus nur unvollkommen, nur in ſteter Approximation zur höchſten Vollkommenheit ſeyn kann, weil eben dieſe Vollkommenheit ſich nur in der unendlichen Realität ſelbſt, und nicht in dem bedingten endlichen Verſtand finden könnte. Der Satz der Identität (worauf jede negative Erkenntniß beruht) a — a (oder + a iſt nicht — a) dieſer Satz iſt unendlich gewiß, aber ganz leer, er hat eine unendliche Intenſivität von Wahrheit, aber eben deshalb gar keine Extenſion, und mithin ſeinen Feind in ſich ſelbſt, denn er hat nichts Gewiſſes, als ſeine unendliche Einheit, als ſeine negative Idee der unendlichen Realität, woraus er gar nichts Poſitives folgern kann. Er kann der unendlichen Realität nur negative Prädicate beilegen und überhaupt gar nichts folgern ohne die größte Inconſequenz; es iſt ſchon inconſequent, wenn der Pantheiſt von ſeinem einen und einzigen Prinzip ſpricht, es

gegen andere Philoſophien behauptet, die er doch als nicht exiſtirend anſieht.

Er kann es daher auch ſelbſt zu keinem Syſtem bringen, es ſey denn auf jene negative ſkeptiſche Art, was man als eine Reihe von puren Negationen doch kaum Syſtem nennen kann. Dahingegen iſt aber, wiſſenſchaftlich genommen, eine Philoſophie, die, wie dieſe, nichts anerkennt als eine unendliche Realität, eher eine negative Theologie zu nennen.

Der reine Pantheiſt bleibt bei der erſten Idee — der höchſten, welcher der Menſch fähig iſt, bei der Idee der Gottheit ſtehen, er verſenkt ſich ganz darin, vor ihr verſchwindet ihm alles andere, er iſt durchaus religiös — allein er hat die Idee doch nur negativ aufgefaßt, daher die Religion, der ſie zu Grunde liegt, auch eine negative Religion, und was man eigentlich Myſticismus zu nennen pflegt. Die negative Idee der Gottheit iſt für alle leichter zu faſſen, und hat ihrer intenſiven Gewißheit wegen unendlichen Reiz für wiſſenſchaftliche und ſpeculative Geiſter, weshalb denn nicht zu leugnen, daß der Pantheismus ein gefährliches Syſtem iſt.

Daß übrigens der Pantheismus mehr zur Religion als zur Philoſophie geeignet iſt, beweiſt die Geſchichte, welche die Bemerkung liefert, daß er ſelten als Philoſophie, meiſtens aber und ſehr oft in Religionen erſcheint.

In Europa exiſtirte nun freilich dieſe Denkart nie ganz rein, weit mehr aber im Orient, ja ſie hat ſich eigentlich nur in Aſien und zwar bei mehreren Secten geäußert, die jedoch alle aus Indien abſtammen, von den indiſchen Büßern, den Jogi's. Dieſe verſenkten und verloren ſich ganz in den negativen Begriff der Gottheit, beſtrebten ſich zu dieſem Behuf auf eine abſolute Abſtraction von allem Poſitiven, nicht allein Sinnlichen, ſondern auch Geiſtigen, auf eine gänzliche Annihilation ihrer ſelbſt in ſinnlicher und geiſtiger Rückſicht; ſie waren daher eigentlich beſſere Pantheiſten, als Philoſophen es je ſeyn können, da eine blos negative Idee der unendlichen Realität, worauf ſich der Menſch ganz concentrirt, darin vertieft und verliert, beſſer zur Realität als Philoſophie paßt.

Anmerk. Diese Denkart hat auch in den ersten Jahrhunderten einigen Einfluß auf das Christenthum gehabt — ein Beispiel ist Simon Stylites.

Mehrere jener Mystiker haben auch, da alle Prädicate und Qualitäten immerhin doch bestimmt und beschränkt sind, mithin der negativen Idee der Gottheit kein Prädicat, keine Qualität beigelegt werden kann, die Gottheit sehr consequent als das unendliche Nichts erklärt, und ihre Denkart Nihilismus genannt.

Trotz dem nun, wie man aus dem vorhergehenden gesehen, der Pantheismus es zu keinem positiven System bringen kann, hat man dennoch mehrmalen die Aufstellung eines wissenschaftlichen positiven Systems des Pantheismus versucht, zu dem Behuf das erste negative Grundprincip desselben positiv genommen, und, freilich sehr inconsequent, positive Erkenntnisse, ja viele positive und individuelle Meinungen daran angeknüpft.

Diese Verknüpfung ist übrigens sehr leicht möglich, weil die erste Grundidee ganz leer und negativ ist; eben ihrer Negativität und Inhaltslosigkeit wegen gibt es keine positive specielle Meinung, die sich nicht damit in Verbindung setzen, daran anschließen, oder aus ihr herleiten ließe, weil ja alles darin enthalten ist.

Nur ist auch die Täuschung: außer jenem ersten Princip noch positiv specielle Sätze zu statuiren, vollkommen einleuchtend, da doch, so wie der Pantheist alle Einzelnheiten und specielle Wesen leugnet, es eben so in seiner Erkenntniß seyn, darin alles vor dem einzigen Begriff der Gottheit verschwinden muß, einer Gottheit, die blos negativ ist, kein Prädicat, keine Qualität zuläßt, außer dem leeren Begriff der unbegreiflichen eigenschaftslosen Unendlichkeit sich also einestheils in Nichts auflöst, anderntheils in Unbegreiflichkeit verliert.

Indessen kann doch ein guter Systematiker den Schein und Trug durch künstliche Aneinandersetzung positiver specieller Meinungen, die er anderwärts hergenommen, selbst dem Auge eines strengen Kritikers fast unbemerkbar machen, wie Spinoza gethan, der es darin bis jetzt am weitesten gebracht hat. Es

kommt solchen Systematikern sehr zu statten, daß die Evidenz und Gewißheit ihres ersten Grundsatzes auf die daran geknüpften Folgerungen, positiven Ideen und Meinungen übergeht, den Schein der Inconsequenz ganz aufhebt, und dann die Pantheisten selbst von der Gewißheit ihrer Folgerungen so überzeugt, daß sie nicht eher, als bis ihre Gegner sie mit einer eben so großen Evidenz bestreiten können, eines andern zu überführen sind.

Eben in der Negativität, in der absolut-negativen Idee, in dem Begriff (wenn man noch so sagen kann) eines unbegreiflichen Nichts liegt die reelle innere Evidenz des Pantheismus, und in dieser wieder die Schwierigkeit ihn zu bekämpfen, da es doch kein philosophisches Grundprincip von derselben Evidenz gibt. NB. es versteht sich, zu bekämpfen, wenn er in einem positiven System aufgestellt ist, wo die Gewißheit des Princips sich den Folgerungen mittheilt.

Das Resultat dieser Untersuchung über den Pantheismus fällt dahin aus, daß, so wie bei den andern Aftergattungen gezeigt worden — sie neigten mehr zu irgend einer andern wissenschaftlichen Disciplin als zur Philosophie selbst — auch dieser mehr mit einer andern Geistesbeschäftigung als mit der Philosophie verwandt ist, nur mit dem Unterschied, daß er, statt in eine Wissenschaft, in Religion übergeht. Dies bezeichnet aber eben die höhere Stelle, die er unter den Gattungen der falschen Philosophie einnimmt, so wie seine größere Annäherung zur wahren.

Außerdem daß der reine Pantheismus durchaus religids ist, in praktische Religiosität übergeht, ist auch 2., noch gezeigt worden, daß der wissenschaftliche zu einem positiven System ausgebildete Pantheismus — Realismus genannt — bei der größten Kunst des Autors und der Schwierigkeit ihn mit derselben Evidenz zu widerlegen, immer inconsequent ist und seyn muß; man wird trotz dem scheinbaren strengsten Zusammenhang irgend an einer Stelle des Systems die Inconsequenz auffinden können.

Abstrahirt von den mystischen Pantheisten, sind die philo-

sophischen in neueren, ja selbst in alten Zeiten, sehr selten gewesen. Das relativ-consequenteste System des Pantheismus, so consequent ein System des Pantheismus seyn kann, ist das des Spinoza. Es enthält die wenigsten intellectuellen Beimischungen und Spuren vorhergegangener Systeme, die doch alle wissenschaftliche Darstellungen des Pantheismus, welche nicht, wie die des Zeno, skeptisch und dialektisch, sondern positiv enthalten und enthalten müssen; es sey denn, daß an den ersten Satz andere blos subjective und intellectuelle ganz lose angeknüpft wurden, wie das bei einigen auch unter den Philosophen der neuern Zeit der Fall gewesen ist.

Abgesehen von den andern Systemen des Realismus, welche verhältnißmäßig viel mehr Bestandtheile der intellectuellen Philosophie enthalten, ist doch in dem reinsten wissenschaftlichen Pantheismus, dem des Spinoza, noch eine starke Beimischung von intellectueller Philosophie, nämlich aus der des Descartes.

Daß der Realismus blos Beimischungen und Bestandtheile der intellectuellen Philosophie, oder Beziehungen auf dieselbe, enthalten könne, geht aus dem Character dieser Denkart selbst hervor.

Die ihm zu Grunde liegende Idee der unendlichen Realität setzt ihn nicht allein über und entgegen dem Empirismus und Materialismus, sondern außer aller Beziehung mit diesen Arten; er verträgt sich durch dieselbe blos mit dem Idealismus (dem Skeptiker ist er ohnehin durch seine Evidenz ganz diametral entgegengesetzt). — Soll es ihm also nicht ganz an objectivem Stoff ermangeln, da ja der reine Pantheismus ganz inhaltsleer, gehalt- und eigenschaftslos ist, so muß wohl die einzige mit ihm verträgliche Denkart in die positive Darstellung desselben nothwendig übergehen.

Eine durch ihre viel größere Einmischung von intellectueller Philosophie als gewöhnlich ausgezeichnete eigene Art von Pantheismus mag hier noch erwähnt werden. Sie existirte bei den letzten Griechen, den Neuplatonikern. Diese suchten drei verschiedene Philosophien zu vereinigen, die des Pythagoras, Plato und Aristoteles (weshalb sie auch Syn-

kretiſten genannt wurden). Sie neigten ſehr zum Pantheismus und in Plotin iſt es wirklicher Pantheismus d. h. Realismus geworden, durch den Weg, auf dem ſie zum Pantheismus gelangten; indem ſie nämlich von der intellectuellen Philoſophie dazu übergingen, mußte wohl ihr Syſtem mehr als alle andere mit Idealismus vermiſcht werden.

Plotin hat mit Spinoza denſelben Grundſatz: Geiſt und Materie ſtammen beide aus einem höheren Weſen ab; dieſes, die Gottheit, könne aber weder Geiſt noch Materie ſeyn, eines von beiden von ihr zu denken, ihr eines von dieſen Prädicaten beizulegen, iſt der Gottheit ganz unwürdig.

Im übrigen iſt aber dies Syſtem ſo ſehr mit intellectueller Philoſophie gemiſcht, daß es mit allen andern alexandriniſch-pantheiſtiſchen Syſtemen, wovon es das conſequenteſte und reinſte, zwiſchen den eigentlichen Pantheismus und Idealismus zu ſetzen iſt.

Daß nun der Uebergang zur Charakteriſtik der intellectuellen Philoſophie gemacht werde, folgt ganz natürlich, da, eben weil der Pantheismus einerſeits mit keiner der gemeineren Arten von Philoſophie, weder mit dem Empirismus noch dem gewöhnlichen Materialismus, noch dem gemeinen Skepticismus in irgend einer Gemeinſchaft ſtehen kann, andrerſeits ſelbſt aus der höchſten Quelle der wahren intellectuellen Philoſophie geſloſſen, er der intellectuellen Philoſophie am nächſten zu ſetzen iſt. Das einzige, was ihn von ihr unterſcheidet, iſt, daß er, durch die Evidenz und Gewißheit der höchſten abſoluten Intenſität irre geleitet, ſtatt der poſitiven, die negative Erkenntniß für die einzige wahre hält.

Von der intellectuellen Philoſophie überhaupt.

Die intellectuelle Philoſophie iſt in Rückſicht auf ihre Verhältniſſe zu den andern Arten am meiſten entgegengeſetzt dem Empirismus, indem nämlich ihr erſter Anfang über das Gebiet, worauf dieſer ſich beſchränkt, hinausgeht, ſie überhaupt nicht ohne Vorausſetzung unſichtbarer Geiſteskräfte anfangen kann.

Ferner iſt ſie entgegengeſetzt dem Materialismus: ſie gibt dem Geiſt den Vorzug vor der Materie, wenn ſie nicht gar als Idealismus das Daſeyn derſelben ganz leugnet, ihr ein ganz ſecundäres abgeleitetes Daſeyn gibt und behauptet: die Materie käme aus dem Geiſt, habe blos Realität im Geiſt.

Die ſich hier ergebende Unterſcheidung zwiſchen Idealismus und Intellectual-Philoſophie überhaupt mag zur beſſern Verſtändigung des folgenden in etwas näher beſtimmt werden.

Bisher iſt Intellectual-Philoſophie und Ideal-Philoſophie in einer und derſelben Bedeutung gebraucht worden. Die Intellectual-Philoſophie theilt ſich aber wieder in zwei verſchiedene Arten; ſie leugnet entweder alle Materie, erklärt ſie nur für Schein, leitet alles aus einem geiſtigen Princip her: dann iſt ſie Idealismus, oder nimmt urſprünglich Materie neben dem Geiſt, alſo zwei Principien an, gibt aber dem Geiſt durchaus den Vorzug, läßt die Materie von ihm bilden, dann iſt ſie Dualismus, und zwar, zur Unterſcheidung von dem materialiſtiſchen, intellectueller Dualismus. Dieſe Benennungen werden nun in folgender Charakteriſtik durchgehend in dieſer Bedeutung gebraucht werden, welche ſich dann auch daraus ausführlich und beſtimmter ergeben wird.

Kehren wir nun zurück zur Vergleichung der Intellectual-Philoſophie mit den andern Arten, ſo iſt ſie dem Skepticismus ebenfalls entgegengeſetzt, denn ſie iſt, als ein Verſuch, das Verhältniß des Geiſtes und der Materie zu einander zu erklären und im Univerſo nachzuweiſen, inſofern ſie eine be-

ſtimmte Conſtruction des Univerſums geben oder doch verſuchen ſoll, entweder wie die Materie aus dem Geiſt komme, wie der Schein der Materie im Geiſt entſtehe, oder wie ſie dem Geiſt untergeordnet ſey, von ihm beherrſcht und geordnet werde? ganz dogmatiſch.

Der Gegenſatz wäre ſchon damit hinlänglich bewieſen, daß ſie ein Verſuch iſt, zur poſitiven Erkenntniß der höchſten Realität zu gelangen.

Eben dies ſetzt ſie aber auch dem Pantheismus entgegen, welcher nur eine negative Erkenntniß der höchſten Realität zugibt.

Alle dieſe Gegenſätze ſind jedoch nicht abſolut; es gibt eine Seite der intellectuellen Philoſophie, von welcher ſie mit jenen Syſtemen nicht gerade in Widerſtreit iſt, oder doch nicht in Widerſtreit zu ſeyn braucht. Auf eine gewiſſe Weiſe verträgt ſie ſich mit allen, wie wir das auch ſchon bey der Charakteriſtik jeder einzelnen Gattung gefunden haben. — Der höhere Empirismus, als Lebensphiloſophie, der dynamiſche Materialismus, der höhere Skepticismus und der zum Realismus ausgebildete Pantheismus können füglich mit der intellectuellen Philoſophie beſtehen.

Aber eben weil ſie alle andere Gattungen in ſich aufnehmen kann, und die univerſalſte, umfaſſendſte, reichſte von allen Philoſophien iſt, entſtehen manche Widerſprüche gegen dieſelbe, und geht aus ihr oft eine neue Skepſis hervor, wie z. B. eine ſolche, die dem menſchlichen Verſtand nur eine theilweiſe Unwiſſenheit zuſchreibt, und dieſe Behauptung mit einer Theorie des Erkenntnißvermögens verknüpft, ſie daraus zu erklären, zu beweiſen ſucht. So war es bei Plato und neuerdings bei Kant.

Daher iſt denn auch eine Skepſis, wenn ſie, wie jene von höherer Art, nicht eine ganz dogmatiſche iſt, gar nicht mit der intellectuellen Philoſophie ſo ſehr unverträglich; im Gegentheil iſt der Zweifel an der Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes ganz natürlich und oft ſehr fruchtbar. Zu welchen lohnenden Reſultaten führt er nicht? Es pflegen meiſt nach bedeutenden

Systemen der intellectuellen Philosophie mehrere solcher Skeptiker aufzutreten, die sehr interessant sind, zu neuen Hypothesen führen u. s. w.

Anmerk. Die Griechen waren selbst von Plato ungewiß, ob sie ihn zu den Dogmatikern oder den Skeptikern zählen sollten? Er drückte seinen Zweifel über die Unvollkommenheit des menschlichen Geistes so aus: „wir können das Positive, Reelle und Höchste blos negativ erkennen; blos das Negative, Unreelle vermögen wir positiv zu erkennen." — Kant ist auch in dem theoretischen Theile des Erkenntnißvermögens durchaus skeptisch; seine skeptische Behauptung: „die einzige Gewißheit der Erkenntniß sei blos durch sinnliche Eindrücke möglich u. s. w." muß, ohne sich auf die Richtigkeit beider Meinungen einzulassen, doch wohl der sinnreicheren des Plato nachstehen.

Uebrigens sind auch aus dieser Denkart die größten merkwürdigsten Systeme hervorgegangen. Sie kann es von allen am ersten und besten zu dem bringen, was die Philosophie sucht, nämlich zu einem System, sie ist weit fähiger dazu, als der Pantheismus und alle andern Arten.

Keine von den bisher characterisirten Gattungen der Philosophie hat es in moralischer Rücksicht zu so hohen und schönen Resultaten und Ideen gebracht, als die intellectuelle Philosophie.

Selbst in formeller und ästhetischer Hinsicht, abgesehen von der innern Wahrheit selbst, ist schon das, was bisher in der intellectuellen Philosophie geschehen, bei weitem das Vorzüglichste und Befriedigendste.

Warum aber eben in dieser Denkart so viele verschiedene Systeme entstanden, die immer divergiren, so mangelhaft und unvollkommen sind, daß gegen das vollkommenste immer noch unzubeantwortende Einwürfe gemacht werden können, dies Problem muß die folgende Charakteristik lösen. Die Auflösung desselben wird dann zugleich die Wege bestimmen, welche man zur Vermeidung dieser Unvollkommenheiten einzuschlagen hat, und somit auch den Standpunkt anweisen, von wo aus die eigene Philosophie anzuheben hat.

Beide Gattungen der intellectuellen Philoſophie laſſen ſich am beſten an einigen Philoſophen zeigen, die als Repräſentanten der einen oder andern Gattung gelten können. Durch die Charakteriſtik der ausgezeichnetſten vorzüglichſten exiſtirenden Syſteme werden zugleich auch der Dualismus und Idealismus überhaupt charakteriſirt.

Erſterer findet ſich durchgehends mehr und faſt ausſchließend bei den Alten, d. h. bei den Griechen; denn keine ältere Philoſophie als die griechiſche iſt uns hinlänglich bekannt, ja die Fülle der Erfindungen in dieſer Gattung iſt bei den Griechen ſo groß, daß ſich hiſtoriſch nachweiſen ließe, daß alles, was die Neueren von intellectuellem Dualismus vorbringen, meiſtentheils von den Alten entlehnt iſt.

Dahingegen iſt der Idealismus, als ein Product der künſtlichen, ſich in ſich ſelbſt reflectirenden Vernunft, faſt ausſchließend der neuern Zeit eigen; bei den Griechen finden ſich nur wenige einzelne Spuren davon.

Zur Charakteriſtik des intellectuellen Dualismus iſt nun vor allen andern die platoniſche Philoſophie geeignet. Die pythagoriſche und ariſtoteliſche iſt wohl eigentlich, in den Hauptprincipien wenigſtens, mit ihr eins; — die Zahlen des Pythagoras und die Formen des Ariſtoteles ſind wohl daſſelbe, was die Ideen Plato's —; aber von der pythagoriſchen Philoſophie ſind uns faſt gar keine, wenigſtens nicht zur Beurtheilung hinlängliche Urkunden übrig geblieben, und Ariſtoteles iſt, obſchon wir noch Werke genug von ihm beſitzen, bei den vielen Verfälſchungen, die mit denſelben vorgegangen, noch nicht gehörig unterſucht, kritiſirt und geläutert, um davon bei einer ſolchen Charakteriſtik Gebrauch machen zu können.

Vom intellectuellen Dualismus.

Plato nimmt an, daß alle Dinge, die wir ſehen und vernehmen, nach geiſtigen Urbildern gebildet — alle Weſen aber doch nur unvollkommene Abbildungen jener vollkommenen Urbilder ſeyen — und daher wäre blos das Wahrheit, was ſich in ihnen von den Urbildern finde. Dieſe erkenne der Menſch nur inſofern, als er ſie in einem frühern Zuſtand angeſchaut: er habe nur eine dunkle Erinnerung davon, welche in ihm erwache, wenn er Dinge ſehe, die den Urbildern gleichen, oder von ihnen etwas an ſich tragen (d. h. etwas Wahres in ſich haben.)

Es ſteht alſo auf dieſe Weiſe die Lehre von der Erinnerung mit der Lehre von den Ideen in Verbindung.

Aus dieſer Erinnerung an die Ideen, welche zufällig durch Anſchauung ſolcher Dinge entſteht, die einige Aehnlichkeit mit denſelben an ſich tragen, folgt nothwendig auch die Annahme einer intelligibeln Welt (als einer in Beziehung auf uns früheren) — im Gegenſatz mit der jetzigen ſinnlichen, gröberen, äußerlichen Welt.

Die Urbilder ſind nicht einzeln, ſondern machen eine verbundene Geiſterwelt aus, in der wir vor unſerer jetzigen Exiſtenz in der Nähe der Götter die Urbilder anſchauten; wir haben davon aber freilich nur eine dunkle Erinnerung, alſo auch nur eine ſchwankende, bedingte, unvollkommene Erkenntniß.

Aus allem dieſem iſt einleuchtend, daß Plato das Bewußtſeyn höher als das Seyn, den Geiſt über den Körper ſetzte, ſo daß jene Vorſtellung nothwendig darauf führen muß, ſich die Gottheit als vollkommenſte, unbegränzteſte, allumfaſſendſte Intelligenz — als höchſten, vollkommenſten Verſtand zu denken, aus dem alle Urbilder entſprungen ſind, der ſie hervorgebracht und alle Dinge danach gebildet hat; nur ſind nach Plato die Welt und alle Dinge von der allvollkommenen Intelligenz aus einer urſprünglich vorhandenen Materie gebildet, und hierin liegt denn

auch eigentlich die Unvollkommenheit dieſes Syſtems, ſo wie meiſt aller Intellectual-Philoſophien, d. h. dualiſtiſchen Syſteme.

Daher kann Plato als Beiſpiel überhaupt dienen, warum die Intellectual-Philoſophie immer unvollkommen geblieben; es läßt ſich an ihm am beſten zeigen, weil er von allen Intellectual-Philoſophen der intellectuellſte iſt.

Dieſes Syſtem verfehlt ſeinen ihm eigenthümlichen Zweck, dem Geiſt vor dem Körper den Vorrang zu geben — es erringt keine Einheit des Princips — der anfänglich ſcheinbare Idealismus verfällt in Dualismus, es werden urſprünglich zwei Principien angenommen, der Geiſt wird durch die Materie bedingt und ihr gar untergeordnet, die Materie als das erſte und älteſte angeſehen — denn inſofern ſie der Gottheit ewige Schranken und Gränzen ſetzt, iſt ſie über den Geiſt, hat dann indirect den Vorrang.

Die Thätigkeit des göttlichen Verſtandes iſt durch die urſprüngliche Beſchaffenheit dieſer Materie immerhin bedingt, denn der Materie müſſen ja urſprüngliche Geſetze beiwohnen, und ſo weit nimmt ein Fatum die Stelle über dem bildenden Verſtand ein; — man preiſe die Kunſt bei der Bildung, die Macht und Weisheit des Bildners noch ſo ſehr, die Unvollkommenheit der Materie ſetzt ihm ewige unabänderliche Gränzen; — das erſte unbedingt Herrſchende iſt die ewige urſprüngliche Materie. Daraus läßt ſich nun leicht alles Böſe erklären, wie denn auch Plato aus der Unvollkommenheit der Materie alles Uebel in der Welt erklärt hat. So wie die Gottheit die Quelle alles Guten, ſo ſind die Schranken, welche die Unvollkommenheit der Materie der Gottheit ſetzt, die Quelle alles Uebels, es wird dadurch nicht allein die Welt, ſondern ſelbſt der bildende, kunſtreiche, göttliche Weltverſtand einem unerbittlichen, unabänderlichen, unausweichlichen Schickſal und Nothwendigkeit unterworfen; denn die Materie iſt doch immer ſtärker als der göttliche Verſtand, da er trotz aller Künſtlichkeit und höchſten Weisheit jene Unvollkommenheit nicht zu heben vermag, noch das Uebel, das nothwendig aus ihr entſpringt; ja ſie ſchreibt ihm Geſetze vor, iſt alſo in dieſem Syſtem ei-

gentlich zur Gottheit erhoben, während es doch darauf ausgeht, gerade umgekehrt den Geiſt über die Materie zu erheben. —

Der Grund nun dieſes Mißlingens, und warum alle Intellectual-Philoſophen, während ſie ſich beſtreben, den Geiſt über die Materie zu erheben, doch immer zwei Principien neben einander aufſtellen, liegt in der Natur der Intellectual-Philoſophie, ja ſchon in dem Namen derſelben.

Eine Intelligenz iſt nämlich durchaus nicht denkbar, kann unmöglich ſtatt haben, active nicht ohne eine Materie, ein Object, das ſie bilden möchte, oder paſſive nicht ohne ein Object, das ſie anſchauen möchte — das aber nicht ſie ſelbſt iſt. Nun iſt aber etwas, das außer ihr iſt — vor ihr, daher über ihr, folglich dieſer Fehler, wenn man einmal die Prämiſſe zugibt, „daß die Intelligenz, der Verſtand das Höchſte,“ ganz unvermeidlich.

Wie denn auch bisher alle Verſuche, die Welt und Natur aus dem Verſtand herzuleiten und zu bilden, mißlungen ſind.

Indeſſen ſind die Intellectual-Philoſophen, inſofern ſie überhaupt die Tendenz haben, etwas Geiſtiges über die Materie zu ſetzen und als das Höchſte anzuſehen, doch auf dem rechten Weg; nur iſt damit nicht viel gegen den Materialismus gewonnen, da jener Dualismus doch nur eine Art geiſtiger Materialismus iſt.

Wäre demnach das menſchliche Bewußtſeyn wirklich blos Verſtand und Intelligenz, ſo würde man eben zu keiner höhern Philoſophie als dieſem Dualismus, d. h. blos zu einem höhern Materialismus gelangen können.

Man müßte alſo, wenn man übrigens annehmen kann, daß es in der Natur ſo beſchaffen, wie in uns ſelbſt, daß wir nach unſeren Fähigkeiten, unſerem Geiſt u. ſ. w. ein wiewohl unvollkommenes Ebenbild Gottes ſeyen, verſuchen, ob das erſte Princip der Philoſophie, ſtatt aus dem Erkenntnißvermögen, nicht beſſer aus einem andern menſchlichen Vermögen, ob nicht aus dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen, aus dem Vermögen zum Trieb abzuleiten, und ſo jene Unvollkommenheit zu vermeiden wäre.

Es fielen vielleicht, wenn man diesen einzig noch übrigen Weg einschlagen, die Quelle und Wurzel des Bewußtseyns und Gefühls- und Begehrungsvermögens suchen wollte, manche der bisherigen Schwierigkeiten ganz weg.

Der Verfasser würde, um es vorläufig kurz zu sagen, von dem der Intellectual-Philosophie entgegenstehenden, den ihr ganz entgegengesetzten Weg bezeichnenden einen Satz ausgehen müssen: Gott ist die Liebe.

Dies ist, wenn es ja den rechten Sinn haben soll, der Intellectual-Philosophie geradezu entgegengesetzt. Auf diese Weise wird nicht die Vernunft, der Verstand für das Höchste genommen, sondern die Liebe; aus dieser wird der Verstand erst hergeleitet, nicht umgekehrt, wie bei Plato, die Liebe aus dem Verstand, wo sie denn auch etwas sehr Untergeordnetes ist.

Aus dem Vorhergehenden haben wir hinlänglich gesehen, daß die Intellectual-Philosophie ihren Zweck, den Geist über die Materie zu erheben, unmöglich erreichen kann, es sei denn, daß die Materie sich aus dem Geist ableiten lasse; soll sie ihm recht eigenthümlich untergeordnet seyn, so muß sie auch vom Geist erschaffen seyn. Bei der Vorstellung: der Verstand ist der höchste Geist, die Gottheit, ist aber das Problem nicht zu lösen; der Verstand kann nicht erzeugen, schaffen, er kann nur bilden. Daher haben sich denn auch alle Intellectual-Philosophen den Satz: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, bisher noch nicht recht erklären können.

Dahingegen wird es eher gelingen, zu zeigen, wie aus der Liebe Leben, und aus diesem eine körperliche Organisation hervorgehe, entstehe; wir brauchen heutzutage nicht einmal mehr die Philosophie, um dies zu wissen: schon die Physik hat uns gezeigt, daß Liebe Leben, und dieses körperliche Organisation hervorbringen könne. —

Obschon nun dieser neue Versuch, das Entstehen des Geistes und der Materie aus der Liebe, als ihrem gemeinschaftlichen Princip, zu erklären, noch nicht vollkommen befriedigend aufgestellt worden, und noch manche Einwürfe möchte leiden können, so ist denn doch diese Vorstellungsart verhältniß-

mäßig wahrscheinlicher und befriedigender, als jene, deren Unzulänglichkeit sich gleich bei der ersten Betrachtung kund thut.

So wie nun die alten Intellectual-Philosophen vor Plato und dieser selbst ausgingen von einer übermäßigen einseitigen Bewunderung und Verehrung des Verstandes, der Intelligenz, der Idee, der intelligibeln Welt — der Idee eines unendlich erhabenen Verstandes, der sie nachzuforschen suchten, kurz von einer Bewunderung alles dessen, was vom Verstand ausgeht; so gingen die neueren von dem entgegengesetzten Punkt, von der Verachtung des Körpers und der körperlichen Eindrücke, als welche sich nur in Schein und Lauheit auflösen, aus; der Einfluß des Christenthums mag wohl viel dazu beigetragen haben, daß sie gerade diesen Weg einschlugen.

Wiewohl nun beide ihre Philosophie von sehr verschiedenen Punkten anheben, so treffen sie dennoch in dem eigentlichen Hauptprincip zusammen. Jene nahmen freilich eine ursprüngliche Materie an, und diese leugnen sie gänzlich, aber darin sind sie doch eins, daß der Verstand, die Intelligenz das Höchste und Erste. Dies kann aber unmöglich durchgesetzt werden, wie früher gezeigt worden; eine Intelligenz kann nicht statt haben ohne Materie; daher ist es denn auch den neueren, den Idealisten, welche sich bestreben, die Materie ganz wegzuleugnen, nie gelungen, sie haben dieselbe, wenn auch unter einer veränderten Gestalt, doch immer wieder in die Philosophie hereingeführt, konnten es, welches auch der eigentliche Grund des Mißlingens aller intellectuellen Philosophie überhaupt ist, nie zur Einheit des Princips bringen, sahen sich am Ende doch immer genöthigt, neben der Intelligenz noch ein anderes, also zwei Principien anzunehmen.

Anmerk. Im Einzelnen sind freilich, was aber hier nicht einmal in Rücksicht zu kommen braucht, auch manche Einwürfe gegen die Intellectual-Systeme gemacht worden. So hat man z. B. gegen die Ideenlehre Plato's eingewendet: ob es auch für alles Mögliche Urbilder gebe? Wollte man dies zugeben, so würden daraus wirklich Ab-

ſurditäten folgen, indem es dann nicht nur eine Schönheit, Wahrheit u. ſ. w., ſondern auch eine Tiſchheit und dergleichen geben müßte.

Weil nun im erſten Princip der Intellectual-Philoſophie ein Fehler liegt, müſſen nicht nur alle Verſuche darin unvollkommen bleiben, ſondern es ſind eben deswegen unbeſtimmt viele Verſuche darin möglich. Alle in dem Idealismus mögliche Syſteme laſſen ſich nicht a priori beſtimmen; es kann deren immer ſo viele geben, als große originale Selbſtdenker entſtehen — denn eine Stätigkeit der Entwicklung, die ſich wohl nachweiſen läßt, iſt noch keine vollſtändige Aufſtellung aller möglichen Fälle a priori.

Will man ſich den Grund erklären, warum die intellectuellen Philoſophen von den verſchiedenen Zweigen des Bewußtſeyns gerade dem Verſtand den Vorzug geben, ſo muß man ihn in dem beſondern Zuſtand des Philoſophen überhaupt ſuchen. Iſt er blos Philoſoph, ſo wird er von allen ſeinen Vermögen das Erkenntnißvermögen am meiſten brauchen und bilden u. ſ. w. Dies iſt ſeinem Geſchäft angemeſſen, und mag auch ſo ſeyn, aber es iſt deswegen nicht zu leugnen, wie dadurch eine natürliche Partheilichkeit und Einſeitigkeit für einen beſondern Theil des Bewußtſeyns entſteht, für denjenigen, den er am meiſten übt, worin er am meiſten bewandert iſt, und zwar ſo, daß er ihn über die andern ſetzt, dem Verſtand, als der bei ihm herrſchenden und überwiegenden Kraft, durchaus den Vorzug gibt, das Vermögen der Triebe und Gefühle ganz herabſetzt und höchſtens nur als ein niederes Erkenntnißvermögen gelten läßt.

Wir finden daher auch, daß die alten intellectuellen Philoſophen in der Pſychologie jene Intellectualität auf das Höchſte getrieben, dagegen dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen die niedrigſte Stufe angewieſen, daſſelbe faſt ganz verworfen, ja oft als ein eigenes Vermögen geleugnet, und es auf das Erkenntnißvermögen reduzirt haben. Wenn dies auch bei Plato noch nicht völlig, ſo iſt es doch deſto mehr der Fall bei den Stoikern, in deren Moral daher auch ſo viele Sonderbarkei-

ten vorkommen; sie ist durchaus streng, ganz aus dem Verstand abgeleitet.

Wir kehren von dieser Excursion zurück zu dem schon verhin vorbereiteten Uebergang zu der Charakteristik der zweiten Gattung intellectueller Philosophie, dem Idealismus.

Es ist schon bemerkt worden, daß die alten und neuen intellectuellen Philosophen, die Dualisten und Idealisten, im Wesentlichen so sehr nicht von einander verschieden sind, nur daß sie von verschiedenen Punkten ausgingen.

Die Idealisten fingen, freilich ganz verschieden von den Dualisten, damit an, die äußere Welt zu leugnen, oder sie nur für Schein zu erklären; aber eben hierdurch wurden sie zur Annahme einer intelligibeln Welt getrieben, wodurch sie sich denn auch wieder den alten Intellectual-Philosophen näherten.

Von diesen erklärten (um dies beiläufig zu bemerken) zwar auch einige oft die sinnliche Welt für eine Welt von Schein und Täuschung, so daß sich bei ihnen mehrere idealistische Ideen finden; indessen ist denn doch diese Ansicht in der alten intellectuellen Philosophie durchaus nur secundär, aber in den neuern die erste und vorzüglichste; — um dieses näher zu zeigen, folgt die Charakteristik des

Idealismus,

wozu wir uns auch hier historischer Beispiele, und zwar zu besserer Einsicht seiner nach und nach erfolgten Entwicklung, statt eines einzigen Systems, einer kurzen Uebersicht aller bisher vorhandenen idealistischen Systeme der neuern Zeit bedienen.

Bei der Uebersicht der allmäligen Ausbildung und Vervollkommnung der neueren Ideal-Philosophie ist es wichtig, zwei Umstände zu bemerken, welche viel zu diesem Idealismus beigetragen haben.

1. War und wurde man besonders auch durch die Fortschritte der Physik immer mehr darauf geführt, daß alle sinnli-

die Vorſtellungen ſubjectiv, individuell, voll Illuſionen ſeyen und nicht die objective Beſchaffenheit der Gegenſtände zeigten.

2. War durch den Einfluß des Chriſtenthums von der früheſten Zeit her eine faſt allgemeine Verachtung der Sinnlichkeit verbreitet worden.

So war z. B. Berkeley blos durch Religioſität ein Idealiſt; bei Malebranche und Leibnitz iſt der Einfluß der chriſtlichen Kirchenväter ſichtbar, ſie haben ihr Syſtem meiſt aus dieſen genommen.

Der neuere Idealismus nimmt ſeinen Anfang von Descartes; ſein Syſtem iſt, inſofern er Geiſt und Materie neben einander beſtehen läßt, eigentlich abſoluter Dualismus und daher drehen ſich auch alle Syſteme der folgenden Idealiſten um die Hypotheſe, wie zwei ſo diſparate Dinge auf einander wirken, wie der edle Geiſt mit etwas ſo ſchlechtem, untergeordnetem, geringem, niederem als die Materie, in Verbindung, in Gemeinſchaft treten könne.

Malebranche leugnete zwar noch nicht die Exiſtenz der Körper, war darüber ſehr ungewiß und bezweifelte ſie; er ſuchte jenes Problem zu löſen, indem er alle Vorſtellungen von körperlichen Dingen durch ein beſtändig fortwährendes Wunder Gottes entſtehen und im Menſchen erregen ließ, und zwar ſo daß ſie demſelben entſprächen und gemäß wären; der Menſch, oder beſſer der Geiſt, könne nie mit den Körpern in Berührung gerathen — beide ſtehen außer aller Connexion, er könne weiter nichts als die von der Gottheit in ihm erregten Vorſtellungen von den Körpern haben.

Berkeley leugnet alles Körperliche ganz poſitiv; er läßt die Vorſtellungen davon durch willkürliche Einwirkungen der Gottheit entſtehen, aber er iſt doch wie jene nur ein halber Idealiſt; ſein Syſtem geht eigentlich vom Empirismus aus. Da der Empiriſt immer nur ſinnliche Eindrücke hat, der Gegenſtand ſelbſt aber hinter dem Eindruck verborgen liegt, immer vor dem Auge des Beſchauers flieht, ſich nie erreichen läßt, ſo iſt es ſehr natürlich, daß er leicht auf die Meinung kommen könne: ein höherer Geiſt laſſe dieſe Vorſtellungen in uns ent-

ſtehen, indem es doch viel begreiflicher, wie ein Geiſt auf den andern wirken, als wie ein ſo ganz fremder unbekannter Gegenſtand in den Geiſt hineinkommen, hineinſteigen könne.

Die Vorſtellung einer moraliſchen Gottheit liegt gar nicht in dieſem Syſtem — ſie muß anderwärts her dazu genommen werden. Berkeley hatte ſie aus der chriſtlichen Religion, und dieſe ſchützte ihn vor einer ſchrecklichen, furchtbaren, gränzenloſen Schwärmerei, wozu, wie man leicht einſieht, der Empirismus auf jene Art in dem Kopfe eines ſtarken, geiſtreichen Menſchen, wenn er nicht die Vorſtellung einer moraliſchen Gottheit hat, ausarten kann. Ohne dieſe Vorſtellung iſt er nothwendig den willkürlichen Einwirkungen und Zaubereien unbekannter Geiſter und Geſpenſter, und dadurch der furchtſamſten ſchwankendſten Imagination ausgeſetzt; je geiſt- und phantaſiereicher der Menſch, deſto gränzenloſer die Schwärmerei, deſto gefährlicher das Syſtem.

Leibnitz machte freilich den Verſuch, alles in Geiſt aufzulöſen, er nahm keine anderen als Vorſtellungskräfte, nichts als Geiſtiges, keine Dinge außer dem Geiſte an; nur war in dieſen Vorſtellungskräften — Monaden — eine unendliche Gradation; es gab tief ſchlummernde und im höchſten Grad wachende, lebendige Monaden, und vermöge dieſer erklärte er das Weſen der Körper: das Subſtrat der Körper ſey nämlich eine unendliche Anzahl von Monaden, in denen das Bewußtſeyn noch ſchlummere, die auf der unterſten Stufe des Bewußtſeyns ſtünden (aber, wie alle Monaden, einer unendlichen Entwicklung fähig wären). Es läßt ſich nun zwar nicht leicht begreifen, wie eine unendliche Anzahl ſchlummernder Geiſter uns z. B. die Vorſtellung eines Tiſches geben könnte? aber noch eine größere Schwierigkeit liegt darin, daß er jede Monade für ein abgeſchloſſenes Ganze, gleichſam für eine eigene, für ſich beſtehende Welt anſah, ganz und gar keine Gemeinſchaft unter denſelben beſtehen ließ, ſomit durch die Trennung zwiſchen Monade und Monade in anderer Geſtalt jene Descartiſche Spaltung zwiſchen Geiſt und Körper wieder einführte, und ſich dadurch in die Nothwendigkeit verſetzte, ebenfalls, wie

ſeine Vorgänger, die Verbindung durch eine willkürliche Hypotheſe zu erklären — er nahm dazu auch ein Wunder; nur iſt es bei ihm ein urſprüngliches bei Erſchaffung der Welt, als habe Gott gleichſam zwei Uhren zugleich geſtellt, beide in Harmonie gebracht.

Da Leibnitz überhaupt in der Darſtellung ſeiner Philoſophie ziemlich confus iſt, ſo möchte man, da er meiſt von der Verbindung des Geiſtes mit dem Körper ſpricht, leicht glauben, er habe, was dem obigen widerſpräche, eine abſolute Verſchiedenheit zwiſchen Geiſt und Materie angenommen. Dieſes iſt aber nicht der Fall, er redet nur nicht von der Nicht-Exiſtenz der Materie, ſie iſt aber aus ſeiner ganzen Philoſophie klar; — die Trennung (nicht die Verſchiedenheit) beſteht blos zwiſchen den Monaden, aber ſo, daß ſich ohne die Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie gar nicht einſehen läßt, was ſie mit einander gemein haben, wie ſie auf einander wirken u. ſ. w.

Anmerk. Spinoza hat ſeinem Syſtem gemäß die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er Materie und Geiſt eins und daſſelbe ſeyn läßt, als eine Sache, die zwei Seiten hat, ſo daß alſo Materie und Geiſt nur relativ ſind. Schelling, der den Spinoza zu ergänzen geſucht, ſteht gleichſam in der Mitte zwiſchen beiden.

Leibnitzens eigentliches Syſtem iſt alſo eben nicht ſehr vorzüglich, und beſonders wenig befriedigend. Es beruht zuerſt auf einer unhaltbaren Hypotheſe, deren Mangelhaftigkeit ſich ſchon gleich dadurch kund thut, daß er ſie ſelbſt durch eine noch willkürlichere unterſtützen muß; er trennt ſeine Geiſterwelt ſo, daß kein Geiſt, keine Monade mit andern Zuſammenhang hat, es ſey denn daß er von Gott durch ein Wunder beſtimmt worden!

Intereſſanter und idealiſtiſcher ſind andere einzelne Ideen von ihm, wie die, welche ſchon vorhin berührt, von der unendlichen Gradation, der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des Bewußtſeyns. Dann auch das Princip, den Geiſt nur aus dem Geiſt, die Seele nur aus der Seele zu erklären, wie ſich das bei ſeiner Idee von den unbewußten Vorſtellungen äußert. So

wie in den Vorstellungen des menschlichen Geistes eine unaufhörliche Thätigkeit herrscht, der Mensch sogar im Schlaf Vorstellungen hat, so ist auch jede einzelne, ja die tiefst schlummernde Monade nie ohne Thätigkeit, wenn auch unbewußt. Bei den unbewußten Vorstellungen werden, wie bei der schnellen Execution einer Musik man sich nicht der Regeln und Gesetze erinnert, die man beobachtet, so auch die gesetzmäßigen Functionen gleichsam in einer Geschwindigkeit verrichtet, ohne daß man es bemerkt.

Ueberhaupt ist das in allen seinen Ideen sichtbare Princip der unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit, d. i. das Princip der Thätigkeit, dasjenige, was ihn am meisten zum Idealisten macht, es ist wenigstens das am meisten Idealistische in seiner Philosophie.

Kant kann eigentlich nicht ein Idealist genannt werden, da er Gegenstände außer dem Ich annimmt, die den Stoff zu den Vorstellungen liefern, wozu das Ich aber nur nach ursprünglichen Gesetzen die Form gibt; — anfänglich schien er auch die Materie aus dem Geist ableiten zu wollen, nachher aber im Verfolg seiner Philosophie ist er bestimmt zu dem Ding an sich und der Erfahrung zurückgekehrt. Sein Eigenthümliches, — als Idealist, wenn er so heißen soll, ist, daß er die subjective Vorstellungsart, den subjectiven Schein in den Vorstellungen, den er mit den übrigen Idealisten annimmt, in unserem Vorstellungsvermögen regelmäßig, d. h. nach den Grundgesetzen unseres Verstandes und aus der Natur unseres Geistes, zu erklären sucht.

Unter allen diesen ist endlich Fichte der vollendetste, da er nicht allein die Form, sondern auch den Stoff der Vorstellung aus dem Ich herleitet, im ersten Grundprincip ein vollkommener Idealist ist. In der weitern Ausführung seines Systems hat er indessen das Ding an sich als ein Etwas wieder in seine Philosophie eingeführt, als ein Etwas, das dem Ich zu den Vorstellungen den ersten äußern Anstoß geben muß, auf daß es nachher alles aus sich selbst produzire; hierdurch wird aber der Anspruch auf vollkommenen Idealismus

wieder aufgehoben, da er nicht statt haben kann, so lang er noch etwas außer dem Ich annehmen muß.

Das Resultat dieser Uebersicht des Idealismus nach seiner allmähligen Entwicklung ist also: daß alle diese Systeme nicht vollkommen idealistisch sind, man müßte denn etwa Berkeley ausnehmen, der zwar alles in Geist auflöst, dessen System aber in philosophischer Hinsicht, in Hinsicht auf Begründung und consequenten Zusammenhang von allen am unvollkommensten ist. Warum es nun den Idealisten wie den Intellectual-Philosophen nicht gelungen, ihre Absicht zu erreichen, ist schon im Wesentlichen beim Schluß des Abschnittes von der Intellectual-Philosophie erwähnt worden, wird sich aber noch näher aus folgender Untersuchung ergeben.

Den Grund der Unvollkommenheit der idealistischen Systeme wird man finden in der Art, wie dieselben den Schein zu erklären gesucht; bei Berkeley ist es, so zu sagen, kein wilder, unordentlicher Schein ohne allen Zweck und Regel; bei Leibnig wird er durch eine ganz willkürliche Hypothese erklärt, Kant und Fichte versuchen ihn auf die Gesetze unsres Verstandes zu reduziren, als regelmäßig, gesetzmäßig und nothwendig aus der Natur der Ichheit zu erklären; hier läßt sich aber fragen: wer bürgt für die Wahrheit der Gesetze? wer hat der bedingten Ichheit die Gesetze gegeben?

Dem absoluten Ich Gesetze geben zu lassen, ohne etwas außer demselben anzunehmen, das die Gesetze gibt, ist unmöglich.

Es ist nun wohl richtig, daß, so lang die Empfindung von dem äußern Gegenstand selbst immer noch verschieden, durch eine ungeheure Kluft von ihm getrennt ist, ganz und gar keine Aehnlichkeit mit ihm hat, — der Gegenstand, insofern als immer der Eindruck auf ihn übergetragen wird, nicht anders als Schein seyn kann, daß also die Voraussetzung äußerer Gegenstände überhaus willkürlich; — deswegen ist aber denn doch dieser Schein, worin die Idealisten das Nicht-Ich auflösen, kein so ganz leerer Schein. Es fragt sich, ob es ein so leerer Schein sey, daß er gar kein Seyn enthält, ihm gar kein Seyn zu Grunde

liege? Denn es gibt auch einen bedeutenden sinnbadenden Schein, wie z. B. Bilder, Wörter u. s. w. Was hat z. B. das Wort Sinnlichkeit mit der Sache selbst zu thun? Das Bild oder Wort, das einen Geist mit dem andern verbindet und in Gemeinschaft bringt, hat doch selbst gar nichts gemein mit dem Begriff, den dadurch ein Geist dem andern mittheilt, oder der Verbindung, in welche dadurch die beiden Geister mit einander treten. Ein Wort oder Bild ist also, ungeachtet es gar keine Aehnlichkeit hat mit dem Gegenstand, den es bedeutet, doch kein leerer Schein.

Hat der Idealist Recht zu behaupten, und es ist ihm leicht zu beweisen, daß die Menschen immer in ihrem Bewußtseyn befangen, daher die Voraussetzung eines absoluten Nicht-Ichs ganz irrig sey, und also nichts existire als Ichheit, so kann er doch keinen ganz leeren Schein annehmen, denn der kann ja nicht neben der unendlichen Realität bestehen, an die doch alle Idealisten durchaus glauben, von der sie alle überzeugt sind; er kann eben so wenig neben der unendlichen Realität, als das Nicht-Ich neben dem Ich bestehen. Ein so mannichfaltiger und weit ausgebildeter leerer Schein wäre eine ganze Welt von Nichts; wie kann aber eine leere Welt von Nichts neben der Gottheit in der unendlichen Realität, wie kann ein leerer Schein in der unendlichen Realität existiren?

Wollte man daher der willkürlichen Erdichtung und Voraussetzung in der Philosophie einmal so viel Spielraum geben, als doch theilweise viele Idealisten zur Lösung des Räthsels gethan, so sollte man die Eindrücke aller Naturerscheinungen auf die verbin angegebene Art als Worte ansehen, die auch nicht der Gegenstand selbst sind, uns jedoch als ein Medium mit demselben verständigen, als Ausdrücke also, als halbverständliche halb unverständliche Worte verwandter aber gefesselter Geister, die sich nicht verständlich machen können, uns bald zu klagen, bald ihre innere Natur auszusprechen und zur Freude oder Trauer aufzufordern scheinen u. s. w. So wie z. B. der Gesang der Nachtigall jemanden, der ihn fühlt, wie die halb verständliche halb unverständliche Sprache eines uns zwar

verwandten, aber von uns getrennten Wesens, wie die dunkle, unverständliche Sprache eines gefesselten Geistes, der uns anſprechen, ſich deutlich machen will, verkennen muß.

Alsdann wäre es ein bedeutender Schein, und alles wäre nur Ich, könnte ſich daher auch mit der Idee einer unendlichen Realität beſſer vertragen, die denn doch das einzige iſt, was den Idealismus zum Idealismus macht, da er, wenn man dieſe wegnähme, auf die Selbſtbetrachtung des individuellen Ichs beſchränkt würde, zu einem ſubjectiven Empirismus herabſänke.

Dieſe Denkart wäre verſtändlicher als die jener Idealisten, welche den Schein dadurch, daß ſie ihn geſetzmäßig gemacht, ſo unendlich vervielfältigt und in eine Welt von Nichts verwandelt haben; es mag dies auch wohl der Grund ſeyn, warum man in dem Fichteſchen Syſtem viel Aehnlichkeit mit dem Pantheismus gefunden, der uns in den bodenloſen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit ſtürzt.

Zur Erklärung eines ſolchen bedeutenden Scheins braucht nicht allein kein Nicht-Ich angenommen zu werden, wie wir das eben gezeigt haben, ſondern es läßt ſich auch, die Mehrheit bedingter Geiſter vorausgeſetzt, im Ich ſelbſt ein Grund von dieſem bedeutenden Schein angeben. Ja man kann ihn ſelbſt, vorausgeſetzt daß dies möglich, als Gemeinſchaft des unbedingten Geiſtes mit dem bedingten anſehen.

Soll hingegen der leere Schein erklärt und abgeleitet werden, ſo führt er nothwendig zur Annahme eines Nicht-Ichs; will man ihn, wie Kant und Fichte, geſetzmäßig deduziren, und nicht, wie Leibnitz und Berkeley, die größte Willkür zur Hülfe nehmen, ſo muß man nothwendig als Grund des leeren Scheins ein Nicht-Ich gelten laſſen.

Auf jeden Fall kann der leere Schein nur als Schranke der Ichheit betrachtet werden, und zugegeben, daß dieſes eine Selbſtbeſchränkung iſt, ſo kann, wenn, wie ſchon geſagt worden, die Ichheit nicht wieder ganz der Willkür Preis gegeben, ſondern alles durch Geſetzmäßigkeit aus der Ichheit ſelbſt erklärt werden ſoll, zu dieſer Selbſtbeſchränkung doch kein Grund

in der Ichheit selbst liegen, wohl aber in etwas außer dem Ich, was dieses bestimmt, sich selbst zu beschränken.

Kant erklärt diese Nothwendigkeit gar nicht, läßt sich gar nicht auf das Entstehen und die Veranlassung dieser Gesetzgebung durch ein Etwas ein, noch auch ob das Ich sie sich selbst gegeben?

Bei Fichte ist dies aber auf die schon zum Theil angegebene Weise ausführlich auseinandergesetzt. Bei ihm gibt das Ich sich selbst Gesetze; nur fragt sich, ob dies willkürlich oder nothwendig geschieht? Im ersten Fall fände die allerwildeste Willkür statt; sind die Gesetze aber nothwendig, so wird, indem der Grund dieser Nothwendigkeit nicht im Ich selbst liegen kann, dasselbe etwas fremdem unterworfen und subordinirt.

Das Etwas hat eben dadurch die Priorität, weil, da die ganze Gesetzgebung aus dem Anstoße des Etwas kommt, einestheils ohne Anstoß das Ich ewig ohne Gesetzgebung geblieben wäre, anderntheils aber durch den Anstoß die ganze Selbstgesetzgebung des Ichs nothwendig, alle Gesetze durch diesen Anstoß bestimmt, und insofern das Ich durch das Etwas regiert und begränzt wird.

Das Resultat fällt also dahin aus: die Idealisten werden zur Erklärung der Selbstbeschränkung oder Begränzung des Ichs, die durch Annahme eines leeren Scheins entsteht, zur Annahme eines unbekannten Etwas gezwungen, welches den ersten Anstoß, Anlaß zu einer Selbstgesetzgebung gibt, und dadurch eben so wie der leere Schein das Ich begränzt. Und so würde das eine immer wieder zu anderem führen, bis ins Unendliche, ohne dadurch die Aufgabe befriedigend lösen zu können, da ja der Fehler im ersten Satz liegt, und sich durch alle Subtilisirung und Potenzirung nicht wegbringen läßt; es wird auf diese Art immer noch etwas, wäre es auch das feinste Atömchen, außer, neben und über dem Ich bleiben.

Wir finden, daß der eigentliche Grund, die Veranlassung zu dieser Selbstbeschränkung bei allen verhandenen Idealisten willkürlich ist, so daß man füglich behaupten kann:

Willkür in der Selbstbeschränkung ist der Natur des Idealismus gemäß, und macht zugleich einen Bestandtheil seines Systems aus. Durch eine nähere Untersuchung wird sich dies deutlicher ergeben. Jeder Idealist macht dem andern den Vorwurf, daß er auf halbem Wege stehen geblieben, und verfällt selbst in diesen Fehler. So finden wir diese Willkür in der Selbstbeschränkung bei Leibnitz sowohl als bei Kant, bei Fichte sowohl als bei Leibnitz.

Wir haben schon gesagt, daß dieser anfänglich sein System von den Monaden vorgetragen, und dann nachher zu der Hypothese von der prästabilirten Harmonie seine Zuflucht genommen hat.

Dieses Monaden-System ist, so atomistisch es auch scheinen mag, doch sehr idealistisch, insofern nämlich darin den Monaden eine unendliche, stufenweise und stetig sich entwickelnde Ausbildung, eine unendliche Gradation in der Perfectibilität beigelegt wird; und nun lassen sich hiebei zwei Fälle denken: entweder hat Leibnitz diese unendliche Entwicklungs- und Ausbildungsfähigkeit ganz willkürlich angenommen, als nun einmal von der Gottheit so beliebt — oder er hielt sie in der Natur des Bewußtseyns selbst gegründet, erklärte sie nothwendig aus der Natur des Bewußtseyns. Dieser letzte Sinn läßt sich wenigstens hineinlegen. Man kann ihm also, obschon er sich nicht deutlich darüber erklärt hat, diese (vor jener willkürlichen) höhere idealistische Meinung nicht absprechen; nur folgt daraus, daß er dann auch jenes Prädicat der Gottheit nothwendig hätte beilegen müssen, und dadurch zu der Idee einer werdenden Gottheit gekommen wäre, wodurch doch Fichte so viel Anstoß gegeben hat. Dies mag ihn nun auch vielleicht bestimmt haben, umzukehren und sich selbst Schranken zu setzen, um sich in seinen Speculationen nicht zu weit zu verlieren. So muß man sich wenigstens erklären, wie er sein Monadensystem unausgeführt stehen ließ und überging zu der Idee einer prästabilirten Harmonie. Gerade wie Leibnitz schritten die meisten Idealisten nicht muthig fort in ihren Versuchen, sondern hielten sich, wie dieser, auf halbem Weg willkürlich selbst auf und kehrten zu-

rück. Bei Kant und bei Fichte besonders ist dies der Fall gewesen. Letzterer sah wohl ein, daß sein System, consequent durchgeführt, ihn zu der größten Schwärmerei führen würde.

Und was ist endlich der Glaube bei Kant und Fichte anders, als eine willkürliche Zerschneidung des Knotens, dessen Schlingung ihr System selbst herbeigeführet hat.

Diese Furcht, sich zu weit in Speculationen und Schwärmerei zu verlieren, dies willkürliche Stillstehen oder Zurückkehren, welches wir so fast bei allen Idealisten wahrnehmen, läßt sich auf folgende Art leicht erklären.

Was dem Menschen am meisten Furcht erregt, ist absolute Einsamkeit. Nun ist aber der Idealismus gerade das System, worin der Geist völlig isolirt, ihm alles, wodurch er mit der gewöhnlichen Welt verwandt ist, weggenommen wird, so daß er allein und völlig beraubt dasteht. Dieses ist als die eigentliche Ursache jenes Phänomens anzusehen, und wird zum Theil noch klarer werden durch den folgenden Abschnitt von den Verhältnissen der höhern Arten von Philosophie unter einander, worin unter andern der leichte Uebergang des Idealismus zum Pantheismus und Skepticismus gezeigt wird.

Nachdem wir nun zwei wesentliche Bestandtheile des Idealismus: die Auflösung aller körperlichen Erscheinungen in leeren Schein und die Willkür in der Selbstbeschränkung charakterisirt und kritisirt haben, bleibt uns noch eine dritte, zur vollständigen Charakteristik des Idealismus unentbehrliche Betrachtung übrig: die des Princips der Thätigkeit.

Indem der Idealist alle Gegenstände außer ihm, das Ding an sich, das Nicht-Ich, leugnet, kämpft er eigentlich gegen zwei Begriffe; denn der Begriff des Dinges an sich, des Nicht-Ichs, enthält zwei Bestandtheile: das Seyn und das Endliche.

Gegen das Endliche streitet er zwar nicht absolut, er spricht ihm nicht, wie der Pantheist, absolut alle Realität ab, er läßt ihm eine relative, abgeleitete, secundäre, nur gleichsam Realität; dem Seyn aber leugnet er alle Realität ab, erklärt

es für bloßen Schein. Dieses ist ganz natürlich und seiner Denkart angemessen, da das Seyn der Idee der Ichheit geradezu entgegengesetzt ist: der Geist ist thätigreges Leben: Ichheit; Geist, Leben, Thätigkeit, Bewegung, Veränderung sind alle eins. — Das Seyn aber besteht in steter Ruhe, Stillstand, Unbeweglichkeit, Abwesenheit von aller Veränderung, Bewegung und Leben, d. h. im Tod.

Und hierin sind die Idealisten den alten griechischen Physikern und Skeptikern ähnlich, welche behaupteten: alles sey in einem steten Fluß, in unaufhörlicher Veränderung und Veränderlichkeit, denn wo Leben und Thätigkeit, wie sie als Grundprincip der Natur annehmen, ist auch Veränderung u. s. w.

Diese Seite ist auch in Fichte nicht allein mit Klarheit, sondern auch mit vieler Beredsamkeit gezeigt, und überhaupt wohl der vorzüglichste Theil seines Idealismus.

Mit dieser Charakteristik des Idealismus ist nun die Charakteristik sämmtlicher Arten von Philosophie vollständig geworden. Wir haben davon überhaupt sieben gefunden. Die vier ersten Gattungen zeigten sich durch Widerspruch und Nichtigkeit in ihren ersten Principien ganz verwerflich; sie sind ganz unphilosophisch, stimmen mit der Idee der Philosophie, die doch ihre Bekenner selbst annehmen müssen, gar nicht überein; die drei letztern aber: Intellectueller Dualismus, Idealismus und Realismus, sind auf dem Weg zur wahren Philosophie und verdienen deswegen vorzugsweise unsre Aufmerksamkeit; sie hängen auch, wie die untern Arten, zusammen, gehen in einander über, und da es eben ihrer gegenseitigen geringern oder größern Unvollkommenheit wegen sehr wichtig ist, ihre wechselseitigen Verhältnisse unter einander zu zeigen, widmen wir diesem Zweck einen eigenen Abschnitt.

4.

Von den wechselseitigen Verhälnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus.

Die Verschiedenheit der intellectuellen Philosophie von dem Idealismus besteht nicht allein darin, daß erstere auf eine bloße Verherrlichung und positive Constitution des Verstandes als Weltbildner, als erstes Princip ausgeht, kurz, daß ihr Anfangspunkt positiv ist, dahingegen letzterer alle Materie leugnet, also auf eine negative Constitution des Verstandes ausgeht, sein Anfangspunkt negativ ist — denn dieses ließe doch auf eine große Uebereinstimmung schließen; — sondern es besteht auch noch trotz dieser scheinbaren Uebereinstimmung, worin sich jene Verschiedenheit auflösen dürfte, ein bedeutender Unterschied in den gegenseitigen Principien über Realität:

Der Idealismus leugnet die Realität aller Materie und nimmt nur die Denkgesetze des bedingten Ichs an.

Die Intellectual-Philosophie gibt hingegen theoretisch der Materie (freilich als Urgrund aller Beschränkung des Geistes und alles Uebels) völlige Realität, und erkennt die Denkgesetze des menschlichen Geistes als Gesetze des göttlichen Verstandes, gibt ihnen als solchen Realität.

Der Idealist leugnet die Realität der Ideen außer uns, da doch der Intellectual-Philosoph die Ideen außer uns als real, als Theile der intellectuellen Welt, als Theile der Gottheit annimmt.

Der Idealist betrachtet sie nur als subjectiv, als Gesetze der bedingten Ichheit, gibt ihnen nur eine relative Realität; der intellectuelle Philosoph aber eine objective Realität.

In so weit steht also der Idealismus auf einer höhern Stufe von Realität, seine Realität liegt auf einem Gebiet, auf das sich die Intellectual-Philosophie in der Speculation gar nicht einläßt, und scheint daher vor der Intellectual-Philosophie den Vorzug zu verdienen, wie sich denn auch in der Ge-

ſchichte der Philoſophie nachweiſen wird, daß die Intellectual-Philoſophie vor dem Idealismus exiſtirt hat.

Es gibt indeſſen noch eine ältere Art Idealismus, die lange vor der Intellectual-Philoſophie exiſtirt hat, dieſer iſt hier nicht gemeint. Es iſt ein roher, natürlicher, formloſer Idealismus, der, ſtreng genommen, nicht zur Philoſophie gerechnet werden kann, da er zu einer Zeit exiſtirte, wo Philoſophie noch nicht für ſich beſtehend, ſondern noch Mythologie und Religion war.

Es war dieſes eine Anſicht der Welt als voll von belebten Creaturen, als einer Welt, worin nichts unbelebt wäre; alles, was man nun einzeln als Individuum denken konnte, Pflanzen, Sterne, Geſtein ꝛc. wurde als belebt gedacht, alles wurde perſonificirt, alle Weſen als empfindend und handelnd aufgeſtellt. Dieſe Denkart, Hylozoismus genannt, iſt, ſo paradox der Idealismus in einer ſyſtematiſchen Form in einem Syſtem erſcheint, bei allen älteſten rohen Völkern herrſchend geweſen — immer früher als die Anſicht der Dinge als leblos und gedankenlos; ja wir finden, daß den älteſten Menſchen die Vorſtellung eines Dings ohne Leben ganz unmöglich geweſen, und alſo daher ein ſo ganz natürlicher ungekünſtelter Idealismus (der Hylozoismus) entſtanden iſt. Der Begriff lebloſer Dinge iſt viel ſpätern Urſprungs. So merkwürdig es nun iſt, daß der menſchliche Verſtand ſich in den älteſten Zeiten immer zu jener Denkart bekannt, ſo nothwendig iſt eben daher die Unterſuchung, ob ſie dem menſchlichen Verſtand wirklich natürlich oder zufällig iſt? Wie ungefähr die Antwort ausfallen dürfte, läßt ſich aus dem bisher Geſagten, beſonders aus dem in Rückſicht des idealiſtiſchen Princips der Thätigkeit, zum Theil ahnen; indeſſen kann hierüber das Eigentliche erſt ſpäterhin vollſtändig erklärt werden.

Vergleichen wir dieſen urſprünglichen Idealismus mit der Intellectual-Philoſophie, ſo finden wir folgendes: der Hylozoismus liegt allen Mythologien zu Grunde; er iſt in der Form roh, ohne Präziſion (und ſtrenge philoſophiſche Conſequenz). Kurz der Idealismus erſcheint in ſeiner erſten Geſtalt ganz als

Mythologie; es ist hier das Dichtungsvermögen, die Phantasie vorherrschend, und diese geht ins unbestimmte Allgemeine; der Idealismus hat hier einen productiven Verstand, ohne Rücksicht auf Urbilder, auf Tugend, Schönheit und Vollkommenheit.

Dahingegen neigt und führt der intellectuelle Dualismus durchaus mehr zur Kunst; in ihm verwandeln sich alle Zweige des menschlichen Lebens und Thuns in Kunst; sein Verstand ist ein unproductiver, ein Verstand, der blos auf Bildung des Einzelnen zur höchsten Vollkommenheit ausgeht, das heißt nach den Ideen des Guten, Schönen und Vollkommenen, deren Wesen aber eben wieder in der Bildung besteht. Nach dieser Denkart ist alles nach Urbildern geschaffen, alles bestrebt sich, diesen Urbildern ähnlich zu werden und dadurch an dem göttlichen Leben Theil zu nehmen, denn je größer die Annäherung zu den Urbildern, desto mehr hat der Mensch Antheil an dem ewigen, wahren, unveränderlichen Seyn; alles ist also in einem steten Bilden und Vervollkommnen begriffen. Bilden, Nachbilden nach wiewohl unerreichbaren Urbildern ist aber eben Kunst; denn Hervorbringung eines Werks (Kunstwerks) in einem gegebenen Stoff durch Nachbildung eines Urbildes, durch Herrschaft des Geistes sind, wo nicht das Wesen, doch die nothwendigen Bedingnisse der bildenden Kunst.

Dem Geist nach ist also der intellectuelle Dualismus der bildenden Kunst ähnlich, ihm liegt das Bildungsvermögen, der bildende Verstand zu Grunde.

Doch dies ist nur episodisch, und um dann zugleich auch zu zeigen, daß ebenfalls von dieser Seite die Verschiedenheit des Idealismus von der Intellectual-Philosophie groß ist. Wir kehren nun wieder zu unsrer ersten Vergleichung des systematischen Idealismus mit der Intellectual-Philosophie zurück.

Der Unterschied ist wie gesagt trotz der scheinbaren Aehnlichkeit dennoch sehr groß. Was dem einen Realität ist, berührt der andere gar nicht, oder leugnet es.

Bei den Intellectual-Philosophen kommen die nothwendigen Denkgesetze, die sich die bedingte Ichheit für die sinn-

lichen Erscheinungen oder die sinnliche Welt überhaupt selbst setzt, (als Selbstbeschränkung) gar nicht vor: bei Plato ist dergleichen gar nicht zu finden.

Dagegen leugnen die Idealisten die Materie, welche jene annehmen, gänzlich, erklären die sinnlichen Erscheinungen, wofür das bedingte Ich sich die Denkgesetze setzt, für bloßen Schein, geben ihm nur relative Realität, und kennen nichts von Intelligenzen und Urbildern.

Insofern sind sie sich doch endlich wieder verwandt, als beide darauf ausgehen, den Verstand zu verherrlichen, ihn als das Urprincip von allem aufzustellen. Es lassen sich auch der Berührungspunkte mehrere nachweisen, und es ist sogar möglich zu zeigen, wo eins in das andre übergehen muß, wie sich weiterhin ausweisen wird.

Zuerst wollen wir darthun, wie der Idealismus, der immer nur durch einen skeptischen, sophistischen Sprung von der Theorie zur Praxis übergeht, eben zum Behuf der Praxis die Intellectual-Philosophie in sich aufnimmt.

Der natürliche Idealismus würde sich ohne das äußerste Streben nach System und Methode ganz in willkürliche Dichtungen verlieren, wie wir dies vorhin bei Anführung dieser Gattung gesehen haben; nun beruht aber das Systematische auf dem Begründen, und begründen läßt sich wieder nichts, ohne eins aus dem andern herzuleiten. Der Idealist, der nichts als Ichheit annimmt, kann also diese nicht als ein verkettetes Ganzes aufstellen, wenn er nicht das eine aus dem andern herleitet. Wie kann er aber dies, ohne den Geist zu scheiden in eine unbedingte und bedingte Ichheit?

Will also der Idealismus nicht auf alle wissenschaftliche Form Verzicht thun, sollen Gesetze und Methode darin gebracht werden, so muß er, eben um systematisch zu seyn, eine bedingte Ichheit annehmen. Nun wäre Ableitung dieser bedingten Ichheit aus der unbedingten die natürlichste; es entstände dann Pantheismus und Realismus; diesen fürchten die Idealisten aber eben so wie den unendlichen Spielraum einer freyen, ja willkürlichen Phantasie, und eben diese Furcht einerseits vor

dem Realismus, andrerseits vor jener Schwärmerei, welche der natürliche wissenschaftlose Idealismus herbeiführt, bestimmt sie immer, sich an irgend einem Ort ihres Systems, irgend auf einer gewissen Stufe ihres Denkens selbst Schranken zu setzen.

So retten sie sich nur durch die kühnste, gewagteste, willkürlichste Hypothese von dem Realismus, leiten das Wirkliche aus dem Möglichen, das Nothwendige, die Gesetze aus dem Nicht-Ich, aus dem Etwas außer dem Ich her; sie geben der bedingten Ichheit den Vorrang vor der unbedingten, nehmen sie als die höchste Realität an, die unbedingte Ichheit setzen sie blos als möglich voraus, sie ist ihnen blos Grund um Grund zu seyn, ist nicht wirklich, also an und für sich nichts. Demnach fällt denn auch die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes weg, und entsteht aus moralischen Gründen die Nothwendigkeit oder vielmehr die Nöthigung, der theoretischen Philosophie noch eine eigene praktische anzuhängen, die man dann doch nie in Uebereinstimmung bringen konnte noch kann, denn bliebe man in dem Idealismus streng bei der Theorie, so müßte alle Praxis wegfallen. Eine solche Trennung der Speculation und des Lebens ist nicht philosophisch, ein Glaube, der vom Wissen getrennt und diesem entgegengesetzt wird, ist nicht mehr Philosophie.

Um aber wieder zurückzukommen auf die Aufnahme der Intellectual-Philosophie in den Idealismus, so ist schon gesagt worden, daß die Intellectual-Philosophie eben in moralischer Rücksicht die schönsten, besten und angemessensten Resultate liefert. Es ist also natürlich, daß sie deshalb, und insofern von dem Idealismus in sich aufgenommen wird.

So finden wir bei Kant und Fichte in der Moral ein grosses Zusammentreffen mit den Stoikern, welche sich ihres Theils in Rücksicht des Verhältnisses der Moral zu ihrer speculativen Philosophie auch fast ganz so verhalten wie jene; in speculativer Hinsicht waren sie durchaus skeptisch, und in moralischer nahmen sie die Idee des Plato auf.

Auch kann man kühn behaupten, daß ohne jenes freiwillige Aufhalten der Idealisten aus moralischen Gründen Fichte

in den Pantheismus gerathen und Leibnitz nothwendig ein Atheist geworden seyn müßte; denn wozu bedarf es bei den Leibnitzischen von Ewigkeit her präformirten, jede für sich als eine abgesonderte Welt bestehenden Monaden einer Gottheit?

So wie der Idealismus durch Aufnahme der Intellectual-Philosophie in moralischer Rücksicht mit dieser Philosophie in Berührung steht, so auch durch den Uebergang der Intellectual-Philosophie zum Idealismus, welcher in der moralischen Weltbetrachtung entsteht, wenn die Theologie moralisch wird, in der Weltbetrachtung das Moralische die Oberhand behält.

Die Dualisten nehmen den bildenden Verstand als die Quelle alles Sittlichen, alles Guten an, den Grund alles Uebels aber setzen sie in die Unvollkommenheit und Unfähigkeit des Stoffs; das Uebel wird hierdurch auf bloße Unvollkommenheit, Beschränktheit reduzirt, mithin als ein Positives aufgehoben; da nun aber in der Intellectual-Philosophie selbst kein Grund vorhanden, die Unvollkommenheit der Materie als nothwendig aufzustellen, so kann man sich dieses Prädicat, die Nothwendigkeit, sehr gut davon wegdenken; dann wird sie aber frei, setzt einen Willen, eine Thätigkeit voraus, und führt somit zur Idee eines Geistes und zwar eines bösen Geistes, aus dessen Conflict mit dem guten Geiste alles, aber zugleich auch in der ganzen Schöpfung die Beschränktheit und Unvollkommenheit entstanden ist.

Ja um es auch noch mit andern Worten zu sagen: Wenn die unvollkommene Materie als ein Streben nach dem Schlechten, oder als ein Widerstreben gegen das Gute angenommen, und also mit dem Streben ihr zugleich auch ein Leben, also auch eine Seele, ein Geist zugeschrieben wird, so entsteht Idealismus, eigentlich ein idealistischer Dualismus, eine Denkart, der viele christliche Secten ergeben waren, z. B. die Gnostiker, die Manichäer, die aber auch schon früher (abstrahirt von dem was man von den Aegyptern vermuthet) bei den Persern statt gehabt hat, in die Lehre des Zoroaster oder vielmehr der Magier und Chaldäer und übrigens auch in die scholastische Philosophie mehrfach eingeflossen ist.

Was den Uebergang der Intellectual-Philoſophie und des Idealismus zum Realismus betrifft, ſo iſt dieſer vom Idealismus zum Theil ſchon vorhin beiläufig gezeigt worden; er bedarf nämlich zur Ableitung der bedingten Gottheit, ſelbſt der nothwendigen beſchränkenden Denkgeſetze und der ſcheinbaren Realität, durchaus einer unbedingten Ichheit; er muß eine unbedingte Ichheit als Quelle unterlegen, und muß alſo, wenn er dieſelbe nicht aus der größten Willkür, als blos hypothetiſch betrachten will, nothwendig in den Pantheismus, den Realismus gerathen.

Von der Intellectual-Philoſophie iſt der Uebergang nicht allein eben ſo leicht zu zeigen, ſondern er erfolgt auch eben ſo nothwendig.

Zwei Principien aufſtellen, wie die Intellectual-Philoſophie, widerſpricht aller ſpeculativen Vernunft und allem Streben nach Syſtem; wenn man alſo bei völliger Gleichſetzung des Geiſtes und der Materie beide wieder aus einem abzuleiten verſuchte, das weder Geiſt noch Materie wäre, ginge man gerade zu dem Realismus über; der Dualismus würde dann nothwendig Realismus werden, wie uns davon Plotin ein Beyſpiel gegeben.

Daß der intellectuelle Dualismus, wenn irgend eines von den beiden Principien den Vorzug, das Uebergewicht hat, bei fortgeſetzter Conſequenz entweder zum Idealismus oder zum Materialismus werden müſſe, wird auch jeder leicht einſehen. Wie denn auch bei Fortſetzung oder Ergänzung eines vorhergehenden Syſtems die Art von Philoſophie, in welche es übergeht, durch das Uebergewicht beſtimmt wird, welches das eine oder andere Princip in jenem Syſtem behauptet.

Ein Beyſpiel iſt Ariſtoteles, der ſich, obſchon er in vielen Stücken mit Plato in Widerſpruch, doch an denſelben, als an den Intellectual-Philoſophen, der ſich dem Idealismus am meiſten nähert, anſchließt und anbauet.

Andrerſeits iſt aus dem Weg ſelbſt, den der Idealiſt zur Erkenntniß der Ichheit einſchlägt, der mögliche Uebergang zur Skepſis leicht zu erklären.

Die Auflösung deſſen, was alle andere Philoſophien für wahr halten, in leeren Schein führt natürlich ſehr leicht zum Skepticismus.

Das Verhältniß der unbedingten Ichheit zur bedingten führt, wenn der Idealiſt ſich vom Realismus zurückhalten will, (indem er dann von jeder Seite von Schein eingeſchloſſen, einerſeits von den Erſcheinungen, andrerſeits von der Hypotheſe des abſoluten Ichs) zu ſehr künſtlichen Verwikelungen und Sophiſtereien, die ſich leicht in Skepticismus auflöſen.

Es bleibt uns jezt nur noch übrig, den Realismus in ſeinen Verhältniſſen zu den andern Arten zu betrachten.

Er verträgt ſich durchaus nur mit der Intellectual-Philoſophie und dem Idealismus, iſt aber untergeordneter, und nimmt überhaupt von denen auf dem wahren Weg ſich befindenden Arten von Philoſophie die unterſte Stufe ein.

Wie gut ſich übrigens der Realismus mit jenen beiden andern Arten verträgt, zeigt, daß er ſie gar zum Theil in ſich aufnehmen muß; — es kömmt nur auf den Grad an, wie weit er darin geht. Er kann es als wirklicher Realismus, d. h. als ſyſtematiſcher Pantheismus, ſobald er ſich ſelbſt einmal untreu geworden, ganz außerordentlich weit treiben. Der Unterſchied dieſer Gradation zeigt ſich ſchon in einer Vergleichung des Plotin und Spineza. Erſterer hat viel mehr Idealismus und Intellectual-Philoſophie aufgenommen als letzterer. Aber übrigens iſt die mögliche Verſchiedenheit dieſes Syſtems durch die Gradation der Aufnahme aus den andern beiden Arten bei weitem noch nicht durch die Verſuche der Eklektiker erſchöpft.

In Rückſicht der ſyſtematiſchen Einheit hat der Realismus durchaus vor der Intellectual-Philoſophie den Vorzug; und inſofern er conſequenter und ſyſtematiſcher als der frühere unordentliche rohe Idealismus, der Hylozoismus, und dem Charakter aller wahren Philoſophie, die doch darauf ausgeht, die erſten unbedingten Urſachen aufzuſuchen, angemeſſener, als der ſyſtematiſche Idealismus, der blos bei der bedingten Ichheit ſtehen bleibt, verdient er von dieſer Seite auch den Vorzug vor dem Idealismus.

Dagegen bleibt er aber nur so lange Realismus, als er seinem ersten Princip sowohl die Intelligenz als die Materialität abspricht; er kann freilich durch Inconsequenz viele idealistische und intellectuelle Ideen in sich aufnehmen, ohne dadurch aufzuhören, Realismus zu seyn; gibt er aber, weil er vielleicht seinen Irrthum einsieht, und sich ins leere Nichts zu verlieren fürchtet, irgend einem der untergeordneten Principien den Vorrang, so hört er auf, Realismus zu seyn, sein erstes Princip bekommt eine oder mehrere Qualitäten, hört auf prädicatenlos zu seyn; nur ist dann auch natürlich, daß er seines Systems der Einheit, Einfachheit wegen der Geistigkeit den Vorrang gibt vor der Materie.

Man bezeichnet noch viele Arten von Philosophie mit andern Namen, als unter welchen wir hier alle die möglich, wenigstens die bisher vorhanden sind, charakterisirt haben. Diese andern Benennungen werden aber nicht durch den Inhalt, sondern blos durch äußere Umstände und Verhältnisse und die daher entstandene eigene Form jener philosophischen Lehren bestimmt. Dem Wesentlichen nach lassen sie sich sammt und sonders auf eine oder die andere der von uns aufgestellten Grundarten zurückführen; es bedarf daher auch weiter nichts, als nur einige Beispiele zu erwähnen. Die vorzüglichsten, als eigene Gattungen gewöhnlich geltenden Philosophien sind die sophistische, die synkretistische, eklektische und scholastische.

Die Sophisten, bekanntlich griechischen Ursprungs, waren meist Skeptiker, doch konnte es in dieser Denkart allerdings auch Empiristen geben, wie dies bei den Franzosen der Fall ist.

Die Synkretisten, welche behaupteten, daß vor ihnen schon Philosophen auf dem rechten Weg gewesen, und die Lehren derselben nur in Harmonie zu bringen und zu verschmelzen suchten, waren durchgehends Intellectual-Philosophen und hingen vorzüglich dem Plato an.

Die Eklektiker haben viele Aehnlichkeit mit ihnen in Rücksicht ihres Strebens, sie wollten keine originalen Denker seyn, sondern begnügten sich, aus verschiedenen Systemen das beste

auszuwählen, nur läßt sich von ihnen nicht sagen, daß sie vorzugsweise zu einer philosophischen Denkart sich bekannt hätten. Es herrscht darin eine große Verschiedenheit und sogar gibt es viele unter ihnen, bei denen, mit der genauesten Untersuchung ihrer Principien, man doch nicht bestimmen kann, daß sie zu dieser oder jener Art gehören, sondern von denen man geradezu bekennen muß, daß sie ein durchaus gemischtes System haben, wie dies denn bei den Stoikern der Fall ist.

Wenn die Wahrheit sich so stückweise zusammentragen ließe, und nicht auf einem eigenen originalen Weg aufgesucht und construirt werden müßte, könnte die Absicht der Eklektiker ganz zu billigen seyn; aber selbst die Möglichkeit einer solchen probehaltenden Vermischung zugegeben, bedachten sie nicht genug, wie viel eigenes Selbstdenken dennoch nöthig ist, um aus so verschiedenen Theilen ein geordnetes haltbares System zusammenzusetzen.

Die Scholastiker endlich, so genannt, weil bei ihnen die Philosophie ganz vom Leben getrennt, blos auf die Schule beschränkt war, gehören durchgehend zu den Intellectual-Philosophen, wenn auch nicht immer der höchsten Art.

In der historischen Darstellung der philosophischen Systeme wird alles dieses ausführlicher seine Stelle finden. Ehe wir zu derselben übergehen, wird es dienlich seyn, eine Betrachtung des Entstehens der verschiedenen charakterisirten Arten der Philosophie gleichsam als Einleitung vorauszuschicken, gegenwärtiges aber damit zu beschließen, weil sie noch mehr der Charakteristik angehört als der Historie.

Wir beginnen mit dem Skepticismus und Materialismus, weil diese Denkarten bei dem Menschen sehr natürlich entstehen; einestheils ist es Schwäche des menschlichen Verstandes, der immer in Zweifeln schwankt und sich nicht für irgend eine bestimmte Ansicht entscheiden kann, anderntheils sogar auch Stärke und Reichthum des menschlichen Geistes, der, um nichts auf blinden Glauben anzunehmen, alle mögliche Einwürfe und Gegengründe aufsucht, überhaupt aber ein großer Hang zur Abstraction und innern Furchtsamkeit, wodurch der Skepticis-

uns und mit ihm so unendlich viele Streitigkeiten und Verwirrungen entspringen.

Den Materialismus kann man insofern natürlich nennen, als bei einer überwiegenden Sinnlichkeit und einer regen, für die Mannigfaltigkeit der Natur empfänglichen Phantasie der Hang dazu ziemlich allgemein ist, aber auch noch aus dem bessern Grunde, weil die Größe der Natur dem Menschen so nah und offen vor Augen liegt, ihn leicht so hinreißt und überwältigt, daß er darüber sein Ich ganz vergessen, sein Gefühl sich einzig in Bewunderung dieser Kraft und Erhabenheit auflösen kann.

Anders verhält es sich mit dem Empirismus. Dieser geht aus dem äußersten Verfall des menschlichen Geistes hervor; es ist Resignation auf die Philosophie aus Unvermögen dazu, die höchste Schwäche der Vernunft, die sich nicht über die Erfahrung und die sinnlichen Eindrücke zu höhern Begriffen und Ideen zu erheben vermag; der ihm zu Grunde liegende Charakter besteht nicht sowohl in absoluter Sinnlichkeit, wie meist beim Materialismus, als in gänzlicher Unfähigkeit, sich zum Uebersinnlichen zu erheben, mit einer geringeren Furchtsamkeit wie beim Skepticismus. Man könnte ihn gleichsam ein Mittelding zwischen diesen beiden Systemen nennen.

Der Pantheismus endlich hat seinen Ursprung lediglich aus der reinen Vernunft, insofern nämlich der Satz der Identität, der negative Begriff der Unendlichkeit sein erstes und einziges Grundprincip ist? Will er sich zu einem wissenschaftlichen System ausdehnen, es wirklich zu einem Inhalt bringen, da er seiner Natur nach eigentlich nicht anders als ganz inhaltsleer seyn kann, so hört er auf, reiner Pantheismus zu seyn, indem er alle positive Ideen, die er zu jenem Behuf an seinen negativen Satz anknüpft, von andern Systemen entlehnen muß.

Hier mag die Bemerkung an ihrer Stelle seyn, daß man sich das unaufhörliche Wiederkehren der vier Aftergattungen der Philosophie leicht erklären könne, wenn man nicht so sehr auf ihre Principien als auf den zu Grunde liegenden Charakter und auf die Denkarten, wie wir sie hier angegeben, achtet.

Der Ursprung der Intellectual-Philosophie, die in der Geschichte am höchsten hinaufsteigt, ruhet, so weit Geschichte und Tradition selbst führen, auf einer höheren göttlichen Offenbarung; sie ist nicht ganz das eigene Werk ihrer Lehrer, sondern gründet sich selbst deren Vorgeben gemäß, auf Offenbarung und höheren Anschauungen; sie behaupten mehr oder weniger sammt und sonders einen übernatürlichen Ursprung dieser Philosophie und berufen sich auf eine höhere Erkenntnißquelle.

Der Idealismus, besonders der systematische, ist dagegen ganz eigenes Product und Verdienst des Menschen, ein Versuch, was der menschliche Geist ohne fremde Beihülfe gegen alle Schwierigkeiten, die sich ihm entgegensetzen könnten, aus sich selbst hervorzubringen vermöchte, hat also, wie dies auch seine Urheber bekennen, seinen Grund in der Freiheit, ist durchaus ein Werk der Freiheit.

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik.

(Aus des Verfassers Entwurf dieser Vorlesungen.)

Der Zweck der historischen Untersuchung ist: 1) das Primitive der Philosophie überhaupt aufzusuchen, 2) die genetische Erklärung der gegenwärtigen Philosophie; worauf also in der historischen Darstellung Rücksicht zu nehmen ist. Was sonst vielleicht nicht wichtig seyn würde, ist es eben in dieser Rücksicht.

Die Untersuchung ist demnach auf die Charakteristik der historisch gegebenen Philosophie, von der man einmal nicht abstrahiren kann, gerichtet, mit besonderer Aufmerksamkeit auf den verworrenen Zustand derselben. Es ist daher

das erſte Bedürfniß, ſie zu entwirren und zu ordnen. So erhält die Kritik eine hiſtoriſche Bekräftigung und immer mehr ſpeculativen Charakter. In der bisherigen Kritik wurden die Hauptgeſichtspunkte und die Principien hervorgehoben, in der Charakteriſtik iſt vorzüglich auf Form und Ausbildung, mithin auf Methode zu ſehen. Es dürfte ſich dadurch an den Tag legen, daß unſer philoſophiſches Streben einen ganz andern Zweck habe, als was man bis jetzt Philoſophie nannte, oder daß alle bisherige Philoſophie noch nicht zureiche. Dieſes wird die Kritik nun auf einer, in ſolcher Art erweiterten, Baſis um ſo einleuchtender darlegen können.

Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

Jede wissenschaftlich historische Untersuchung hat es nicht allein mit der Charakteristik, Beschreibung, Darstellung eines Gegenstandes zu thun; sondern sie sucht zu dem Anfange, dem Ursprunge des Dinges durchzudringen, und sein Entstehen zu erklären; sie sagt uns nicht nur, was der Gegenstand ist, sondern wie er entstanden ist.

Der historischen Betrachtung der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung kann man die Untersuchung über das Entstehen der verschiedenen Arten der Philosophie aus der verschiedenen Denkart, die ihnen zum Grunde liegt, füglich vorausschicken. Wir wiederholen dies kurz.

Zuerst sind Skepticismus und Materialismus ihrer Denkart nach ganz natürlich.

Der Skepticismus, sagten wir, entspringt einestheils aus Furchtsamkeit, Schwäche des menschlichen Verstandes, der sich immer mit Zweifeln herumschlägt, und keine Kraft hat, sich zur Erkenntniß des Höchsten emporzuheben; anderntheils aus Stärke, aus Reichthum des menschlichen Geistes, der, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, irgend etwas aus blindem Glauben oder ohne die vollkommenste gründlichste Untersuchung anzunehmen, gegen jede ihm vorkommende Meinung alle erdenklichen Einwürfe, Zweifel und Gegengründe vorbringt, und je erfinderischer er überhaupt ist, desto scharfsinniger und spitzfindiger dabei zu Werke geht, und auf die allerverwickeltesten Streitigkeiten in der Philosophie sowohl als in der Religion führt. —

Den Hang zum Materialismus kann man wohl aus der überwiegenden Sinnlichkeit, verbunden mit einer Phantaſie, die groß genug iſt, die Mannichfaltigkeit und Fülle der Natur umfaſſen zu wollen, herleiten. Doch läßt ſich noch ein beſſerer, befriedigenderer Entſtehungsgrund auffinden.

Nichts liegt dem Menſchen ſo nah und deutlich vor Augen, nichts ſpricht ihn ſo mächtig und erſchütternd an, als die Größe der Natur; wer mit empfänglichem Gefühl und regſamer Phantaſie ſich in die Betrachtung der Schönheit, Pracht und Erhabenheit des Weltalls vertieft, kann ſehr leicht davon ſo hingeriſſen und überwältigt werden, daß er ſein eigenes Ich ganz darüber vergißt, ſeinen eigenen Geiſt im Gegenſatz gegen dieſe unermeßliche Größe und Kraft nur für einen unbedeutenden, nichtigen Punkt hält, ſich ganz in Bewunderung der Natur und ihrer allbelebenden, allwirkenden Kraft verliert, und den Geiſt nur als abhängig von ihr, und aus dem Zuſammenwirken ihrer Elemente entſtanden ſich denkt.

Der Empirismus entſpringt nur aus dem äußerſten Verfalle des menſchlichen Geiſtes, es iſt Reſignation auf die Philoſophie, weil man keine Kraft dazu hat; es iſt die höchſte Schwäche, die ſich nicht über die Erfahrung und die ſinnlichen Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann.

Der Pantheismus hat dem eignen Vorgeben nach ſeinen Urſprung aus der reinen Vernunft. Die Idee der Gottheit, der unendlichen Einheit, worauf der Pantheismus beruht, iſt gewiß nicht aus der Erfahrung hergenommen; aber der erſte Satz des Pantheismus, a=a (Gott iſt Gott, — Alles iſt Gott) iſt unendlich gewiß, aber ganz leer; es läßt ſich aus ihm nichts folgern. Der Pantheiſt kann ſeiner unendlichen Einheit keine Prädicate und Qualitäten beilegen; alles verſchwindet bei ihm vor dem einzigen Begriff der Einheit (Gottheit), der aber blos negativ iſt, durch kein poſitives Prädicat beſtimmt wird (indem nicht geſagt wird, was die Gottheit denn eigentlich ſey, ſondern blos, daß Gott Alles und Alles Gott ſey; der Pantheiſt hat nur den leeren Begriff der ganz unbe-

griffslichen, ganz eigenschaftslosen Unendlichkeit. Aus seinem ersten ganz inhaltslosen Satze kann nun der Pantheist nichts anders herleiten und folgern, es also nie zu einem System bringen, und wo er dies zu thun bemüht ist, und wirklich als wissenschaftliches System auftritt, da hat er seinen Stoff immer andern Philosophien entlehnt, und an seinen ersten inhaltsleeren Satz, jene negative Idee der Gottheit, andere mehr specielle, positive Sätze und Ideen aus fremden Philosophien angeknüpft. Was also den Ursprung des Pantheismus betrifft — so entspringt die erste Idee desselben aus der reinen Vernunft; da aber aus dieser blos negativen Idee sich nichts anders herleiten läßt; — so ist jeder detaillirte Inhalt, den man dem Pantheismus gibt, immer anderwärts her entlehnt.

Der Idealismus, besonders der systematische, ist ein Versuch, alles aus sich selbst hervorzubringen, aus dem Geiste herzuleiten, und diesen zum Schöpfer und Regierer aller Dinge zu machen. Wenn dem Materialisten der menschliche Geist vor der unendlichen Größe der Natur in leeres Nichts verschwindet, so erhebt ihn der Idealist über die Natur und ihre Kräfte, die seinem Willen dienen und gehorchen müssen. Ist nach dem Materialisten der menschliche Geist selbst nur aus der Materie, aus dem Zusammenwirken der Elemente entstanden, und daher ganz von den Wirkungen der Naturkräfte abhängig und gefesselt; — so hat nach dem Idealisten die Natur ihren Ursprung nur aus dem Geiste, es gibt nichts außer dem menschlichen Geiste für sich Bestehendes, alles Nichtich ist nur Product des Ich, die Körperwelt ist nichts wirkliches außer uns Existirendes, sondern nur etwas von uns Gedachtes, das eben nur in diesem Gedanken sein Daseyn hat; sie ist der Abglanz unsres Ich, und ihre Gesetze sind die nothwendigen Denkgesetze unsres Geistes, alle körperlichen Dinge außer uns erhalten nur insofern Realität, als der menschliche Geist sie sich denkt, sich vorstellt, und sind selbst nichts als die Gedanken und Vorstellungen des menschlichen Geistes, äußerlich angeschaut; mit einem Worte, der Idealist leugnet

die Exiſtenz aller Körper, der äußern Welt, oder erklärt ſie nur als Schein — und löſt alles in Geiſt auf, nimmt außer dem Geiſte keine andre Realität an.

Der Urſprung der Intellectual-Philoſophie, die in der Gegenwart am höchſten hinaufſteigt, liegt nach dem eignen Vorgeben ihrer Anhänger in einer höhern göttlichen Offenbarung; die meiſten Intellectual-Philoſophen behaupten diesen höhern Urſprung ihrer Philoſophie und berufen ſich auf eine übernatürliche Erkenntnißquelle.

Die hiſtoriſche Unterſuchung der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung hat nun vorerſt zum Zweck, den Urſprung der Philoſophie aufzuſuchen.

Die Philoſophie hängt durchaus zuſammen; ungeachtet der verſchiedenen Arten von Philoſophieen findet doch unter ihnen eine große Beziehung auf einander ſtatt.

Ein philoſophiſches Syſtem bezieht ſich immer auf ein anderes früheres, entweder, um es zu widerlegen, ſeine Irrthümer aufzufinden und zu beſtreiten, oder um es fortzubilden, ſeine allenfallſigen Mängel und Unvollkommenheiten zu heben, zu verbeſſern, es tiefer und feſter zu begründen, zu vervollkommnen und zu vollenden.

Der Zweck der Philoſophie iſt die Erkenntniß der höchſten Realität.

Die Philoſophie hat den nämlichen Gegenſtand, wie die Poeſie, das Unendliche; aber ſie iſt in der äußern Form, der Art und Weiſe, wie ſie den Gegenſtand auffaßt und behandelt, von ihr unterſchieden.

Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft, die Poeſie Darſtellung des Unendlichen. Die Poeſie begnügt ſich das Göttliche blos anzuſchauen, und dieſe Anſchauung darzuſtellen; die Philoſophie ſtrebt nach poſitiver Erkenntniß, nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung und Erklärung des Göttlichen; ſie geht darauf aus, das Unendliche ſo in ihre Gewalt zu bekommen, mit der Beſtimmtheit und Gewißheit zu behandeln, wie in dem praktiſchen Leben die Gegenſtände nach beſtimmten Regeln behandelt werden; ſie ſucht das Höchſte nach

Begriffen zu erkennen und zu erklären, und diese Erkenntniß mit systematischer Strenge und Consequenz wissenschaftlich zu construiren. In der Poesie ist das Höchste nur angedeutet, sie läßt es nur ahnen, statt es wie die Philosophie in bestimmte Formeln zu bringen und erklären zu wollen.

Ist nun der Gegenstand der Philosophie die positive Erkenntniß der unendlichen Realität, so ist es leicht einzusehen, daß diese Aufgabe nie vollendet werden kann.

Das Höchste wird sich eben seiner Hoheit wegen nicht in einen Begriff zusammenfassen lassen. Die Erkenntniß eines unendlichen Gegenstandes ist, wie der Gegenstand selbst, unendlich, kann nie vollendet, nie in bestimmten Worten völlig ausgesprochen, nie in den engen Grenzen eines Systems eingeschlossen und zusammengefaßt werden. — Die Philosophie versucht also etwas mit der höchsten Vollständigkeit und Gewißheit zu erklären, was sich seiner Natur nach weder erklären noch bestimmen läßt.

Ist die Erkenntniß des Unendlichen selbst unendlich, also immer nur unvollendet, unvollkommen, so kann auch die Philosophie als Wissenschaft nie geendigt, geschlossen und vollkommen seyn, sie kann immer nur nach diesem hohen Ziele streben, und alle mögliche Wege versuchen, sich ihm mehr und mehr zu nähern. Sie ist überhaupt mehr ein Suchen, Streben nach Wissenschaft, als selbst eine Wissenschaft.

Es wird hieraus klar, wie alle bisherigen philosophischen Systeme, die wir in der Geschichte kennen, nur unvollkommne Versuche geblieben sind, und sich nur mehr oder minder der höchsten Wahrheit genähert haben, wenn sie nicht gar auf falsche Abwege geriethen, und sich gänzlich von ihr entfernten.

Ist nun aber einmal die Erkenntniß des Höchsten das heiligste Bedürfniß des menschlichen Geistes, und ist diese vollendete positive Erkenntniß das höchste Ideal der Philosophie, so ist hiermit dem Philosophen, bei dem es mit dem Aufsuchen der höchsten Wahrheit ernst gemeint ist, die Aufgabe gegeben, sich diesem absoluten Ideale der Philosophie auf alle mögliche Weise zu nähern, und nach seiner Erreichung aus allen Kräften zu

trachten. — Dazu nun wird ihm nichts nothwendiger seyn, als die Meinungen und Philosopheme andrer zu kennen, die Mittel und Wege, welche seine Vorgänger gewählt haben, genau zu untersuchen, den Grund des Mißlingens aller bisherigen Versuche aufzufinden, die Fehler, Schwächen, Unvollkommenheiten der verschiedenen Systeme gründlich zu beleuchten, um so, durch die Geschichte der Philosophie belehrt, glücklichere Fortschritte zur bessern, vollkommneren Erkenntniß des Höchsten zu thun.

Jeder nach wissenschaftlicher Erkenntniß strebende Denker soll zuerst die wahre von der falschen Philosophie unterscheiden, er soll die Abwege und Verirrungen, in welche diese gerathen ist, aus der falschen Richtung, die sie gleich anfangs nahm, erklären, er soll den Standpunkt, die ersten Grundsätze, von denen sie ausging, genau untersuchen, um zu zeigen, wie sie auf diesem Wege nothwendig in die gröbsten Irrthümer sich verwickeln mußte, er soll die Denkart, die edem Systeme zum Grunde liegt, mit kritischem Scharfsinne auffinden, um zu beweisen, wie aus dieser oft so falsche, schiefe Ideen sich erzeugen konnten.

Hat der philosophische Untersucher auf diese Art die falsche Philosophie, ihren charakteristischen Merkmalen nach, dargestellt, und gezeigt, wie sie sich selbst widerspreche, ihren eignen Zweck aufhebe, sich selbst vernichte, und in absolute Unphilosophie sich auflöse: — so wird er seine höchste Aufmerksamkeit auf jene Philosophie richten, welche, ob sie schon die rechte ist, und viel wahres und vortreffliches enthält, dennoch mangelhaft und unvollendet ist in der Construction ihrer Principien, — er soll den Grund dieser Unvollkommenheit aufsuchen, die Ursachen, warum das Streben dieser Philosophie nach wissenschaftlicher Vollendung bisher noch nicht mit einem befriedigendem Erfolge belohnt worden ist, und warum sie von dem höchsten Ziel ihrer Nachforschungen mehr oder minder entfernt bleibt.

Das schwierigste hierauf zu lösende Problem ist die große Verschiedenheit dieser Philosophieen unter sich selbst, das Widerspre-

chende in den philoſophiſchen Syſtemen, die doch alle den nämlichen Zweck haben, nach dem nämlichen Ziele ſtreben, und ihrer Verſchiedenheit ungeachtet auf dem rechten, wahren Wege begriffen ſind.

Der Widerſtreit in den Principien dieſer Philoſophieen, die ihrer Tendenz und ihrem Geiſte nach die nämlichen ſind, ſoll, wenn er blos ſcheinbar iſt, vertilgt und gänzlich aus dem Wege geräumt, wenn er aber wirklich und real iſt, ſeinem innern Weſen nach angegeben, erklärt und aus ſeinen erſten Grundurſachen entwickelt werden.

Der philoſophiſche Forſcher wird bei dieſer ſchwierigen Unterſuchung den Gang der Philoſophie durch alle Stufen ihrer Entwicklung und Fortbildung, bis zu ihrem erſten Urſprung, ſo weit dieſer in der Geſchichte ſich auffinden läßt, verfolgen, er wird nirgend einen Ruhepunkt finden, ein Syſtem wird ihn immer auf ein anderes früheres hinweiſen, er wird die ganze Kette von Meinungen und Ideen, die ſich einander erzeugten, ſich wechſelſeitig beſtimmten, bis zu ihrem erſten Gliede durchlaufen, und nur ſtille ſtehn, wo alle hiſtoriſche Data ihn verlaſſen, und der hiſtoriſche Anfang der Philoſophie ſich in undurchdringliches Dunkel verliert.

Es hat Philoſophen gegeben, welche die freilich ſehr richtige Behauptung, der Philoſoph müſſe Selbſtdenker ſeyn, ſo ſtark übertrieben, daß ſie vorgaben, der Philoſoph müſſe ſich um die Meinungen und Ideen andrer gar nicht bekümmern, dieſen gar keinen Einfluß auf die eigne Denkart geſtatten, ganz unabhängig von fremdem Unterrichte, mit abſoluter Selbſtſtändigkeit, ſeine eigne Denkart bis zur höchſten Vollkommenheit entwickeln und ausbilden, und ſeine Philoſophie rein aus ſich ſelbſt erſchaffen. Zu dieſem Zwecke müſſe er alles früher Gelernte gänzlich zu vergeſſen ſuchen. — Dieſes Vergeſſen alles früher Gehörten und Gelernten, wenn es auch ſchon an ſich nicht ganz unmöglich und der Natur des menſchlichen Geiſtes entgegen wäre, würde den Philoſophen nur einem blinden Einfluſſe fremder Meinungen auf ſeine Denkart ausſetzen.

Einmal iſt es denn doch nicht möglich, alle fremden Ideen und Begriffe, die man früher aufgefaßt, ganz aus dem Gedächtniſſe zu verlieren und zu vertilgen; und gelänge dies auch, ſo haben ſich doch aus ihnen andere Ideen und Begriffe entwickelt, die mit jenen frühern, es ſei nun auf welche Weiſe es wolle, bald näher, bald entfernter zuſammenhängen.

Nichts wird das eigne Selbſtdenken kräftiger und wirkſamer erregen und unterhalten, als die Bekanntſchaft mit fremden Meinungen und Gedanken.

Es iſt der Natur eines endlichen Geiſtes zuwider, daß ein Einzelner das ganze Reich der Philoſophie, der Wiſſenſchaft und Erfahrung völlig umfaſſen und beherrſchen, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Unterricht und Belehrung aus eigner Kraft und Fülle des Geiſtes eine abſolut unabhängige, ſelbſtſtändige, reine Denkart hervorrufe. Das Ganze der Litteratur iſt einer unendlichen Vervollkommnung fähig, die größten Geiſter aller Nationen und Zeiten haben dieſes große Ganze nur weiter fortgebildet, nur reicher und mannichfaltiger entwickelt, nur ſchöner, herrlicher geſtaltet. Was jeder von ihnen aus dem Reichthum ſeiner Erfindungen der urſprünglichen Maſſe hinzugefügt, wie aus dieſen ſo mannichfaltigen, ſo verſchiedenen Producten des menſchlichen Geiſtes das Ganze ſich allmälig entwickelt und vervollkommnet habe, iſt dem vorzüglich zu wiſſen nöthig, der die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes durch alle Stufen ſeiner Bildung zu erforſchen ſtrebt. Auf dieſe Art wird er das Gebildetſte, was der menſchliche Geiſt je hervorgebracht hat, kennen lernen, er wird das ſucceſſive Entſtehen und Ausbilden jedes Zweiges, jeder Gattung von Kunſt und Wiſſenſchaft, in denen der menſchliche Geiſt ſich allmälig entfaltet, ſo weit ihn immer die Geſchichte führt, verfolgen; er wird die Fortſchritte, die man in ihnen gemacht, genau abmeſſen, die Hinderniſſe, die dieſen in den Weg gelegt, ſie gehemmt und oft zurückgedrängt haben, genau unterſuchen und prüfen, und auf dieſe Art die Stelle, die er ſelbſt in dem großen Ganzen einzunehmen, die Art und Weiſe, wie er zu

seiner Fortbildung und Bereicherung mitzuwirken habe, leicht und sicher bestimmen können.

Was bei der Litteratur überhaupt, das ist in demselben Grade auch bei der Philosophie der Fall; auch sie ist ein eben so zusammenhängendes Ganzes; die neuere Philosophie ist doch nur Fortsetzung, Ergänzung, Verbesserung der alten, und es ließe sich in den meisten neuern Philosophieen wohl wenig ganz Neues, ganz Originelles, und was nicht auch schon von den Alten auf gewisse Art vorgebracht sey, auffinden.

Die Gegenstände, womit sich die Philosophie beschäftigt (die Existenz der Gottheit, die Natur der Dinge, der Ursprung der Welt, die Bestimmung des Menschen ꝛc. ꝛc.) sind so oft und von so verschiedenen Seiten beleuchtet, geprüft und behandelt; die Fragen, deren Beantwortung dem menschlichen Geiste so dringendes Bedürfniß ist, sind auf so vielfache Weise zu lösen versucht worden, der Formen und Methoden, das Höchste zu bestimmen und zu erklären, sind so viele und so verschiedenartige erfunden und ausgebildet, — daß der Philosoph, der alle diese Bemühungen und Versuche nicht genau kännte, nicht wissen würde, was in seiner Wissenschaft schon geleistet, wie weit sie fortgeschritten, welche Hindernisse sie angetroffen, ob sie diese aus dem Wege geräumt, oder von ihnen aufgehalten worden, wo sie stehen geblieben, oder wohl gar rückwärts gegangen sey, was also noch zu thun übrig, welche Fehler man zu vermeiden habe, welche Mittel und Wege zu versuchen, von welchem Punkte auszugehen, um sich einer größern Vollendung mehr und mehr zu nähern.

Der Philosoph, der sich um die Meinungen und Ideen seiner Vorgänger gar nicht bekümmern wollte, würde nie sicher seyn, daß die Gegenstände seiner Untersuchung nicht schon vor ihm gründlich und erschöpfend behandelt worden, er würde Dinge wiederholen, die schon andre, und vielleicht besser gesagt haben, er würde statt fortzuschreiten, wo andre stehen geblieben, ganz unnöthig von vorne anfangen, und statt, durch die Mängel und das Mißlingen früherer Versuche belehrt, sich gegen jeden möglichen Irrthum um so sorgfältiger zu hüten,

vielleicht auf die nämlichen Abwege gerathen, worauf ſich ſchon ſo viele verirrt und verloren haben.

Nichts kann dem Philoſophen, dem die vollkommenſte innere Ausbildung das heiligſte Geſchäft iſt, zweckmäßiger und heilſamer ſeyn, als den Gang, die allmälige Entwicklung und Ausbildung ſeines eignen Geiſtes zu überſehen, den Einfluß fremder Meinungen auf ſein eignes Gedankenſyſtem gründlich zu unterſuchen, die erſten Anfangspunkte ſeiner Ideen und Begriffe, ihre mitwirkenden fremden Veranlaſſungen, die Motive, die ihre fernere Richtung und Entfaltung beſtimmten, ſo wie die urſprüngliche Einwirkung des Unterrichts, der Erziehung auf die ſpätere Tendenz ſeines Verſtandes deutlich und klar zu erkennen. So wird er das eigne Gedachte von dem fremden unterſcheiden, er wird ſich von der Richtigkeit ſeiner eignen Ideen durch das Vergleichen und Zuſammenhalten mit fremden genauer überzeugen, und das Entſtehen der eignen, ſelbſtſtändigen, nach höherer Vollkommenheit ſtrebenden Philoſophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der ſichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären.

Der philoſophiſche Forſcher könnte ſich nun bei dieſer hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung über die Philoſophie zuerſt auf die nächſte, die herrſchende Philoſophie ſeines Zeitalters einlaſſen; allein ein oft ſehr entferntes, und in Form und Methode ſehr verſchiedenes philoſophiſches Syſtem kann mit dem entweder neu aufgeſtellten, oder erſt noch vollkommen zu begründenden dem Geiſte nach weit mehr verwandt ſeyn, wie ein gleichzeitig exiſtirendes; wie z. B. die Philoſophie des Plato, ungeachtet des antiken Geiſtes und der große Unähnlichkeit der Form mit den neuern deutſchen Philoſophien, in Hinſicht ihres Strebens, der Denkart und der Hauptideen, die ihr zum Grunde liegen, weit mehr zuſammenſtimmt und harmonirt, wie der uns ſo nahe liegende, ſo allgemein gewordene Skepticismus und Empirismus.

Die alte Philoſophie wird alſo zuerſt die Aufmerkſamkeit

des Forſchers auf ſich ziehen, und zwar ſoll er dieſe bis zu ihrem Urſprunge, ſo weit ihm immer die Geſchichte hülfreiche Hand leiſtet, verfolgen.

Die Frage über den Urſprung der Philoſophie überhaupt zerfällt in zwei andere Fragen.

1) In die Frage über den Urſprung aller Philoſophie überhaupt, nach ihren Erkenntnißquellen und ihrer Möglichkeit.

2) In jene über den Urſprung der hiſtoriſch gegebenen Philoſophie (der platoniſchen, ariſtoteliſchen, der deutſchen, franzöſiſchen ꝛc.)

Die erſte dieſer Fragen iſt mehr ſpeculativ; es ſoll hier unterſucht werden, ob eine philoſophiſche Erkenntniß als Wiſſenſchaft möglich ſey, und wie ſie zu Stande komme, wie ſie aus dem menſchlichen Geiſte entſpringe, aus welchen Vermögen und Kräften des menſchlichen Geiſtes ſie entſtehe, auf welche Art und Weiſe ſie aus dieſen hervorgehe und ſich entwickele.

Die zweite Frage iſt hiſtoriſch; hier ſoll unterſucht werden, wie ein Syſtem mit dem andern zuſammenhängt, aus dem andern entſtand, und dieſer ſucceſſiven Entwickelung ſoll in ihrer ganzen Folge, wo möglich, bis zur erſten Quelle nachgeſpürt werden.

Dieſe zweite Frage wird die Beantwortung der erſtern ſehr erleichtern, wenigſtens den Weg beſtimmen, auf welchem man der Beantwortung jener höhern Frage näher kommt.

Wenn man einmal gründlich erforſcht hat, wie der menſchliche Verſtand, ſo weit ſeine Geſchichte uns bekannt iſt, geſtrebt hat, ſich der Erkenntniß des Höchſten zu nähern, welche Formen und Methoden er gewählt hat, dieſe Erkenntniß zu umfaſſen und zu beſtimmen, wie er von einer Idee zur andern fortgeſchritten, ſich nach und nach in den verſchiedenen Gattungen der Philoſophie entfaltet hat; — ſo wird die zweite Frage, wie die Philoſophie überhaupt aus dem menſchlichen Geiſte entſpringe, ſich ohne Schwierigkeit löſen laſſen.

Die Geſchichte der Philoſophie zerfällt in die der grie-

chiſchen und neuern; warum man die erſtere der letztern voranzuſchicken habe, iſt ſchon erklärt worden.

Der hiſtoriſchen Unterſuchung der griechiſchen Philoſophie kann noch die Frage vorausgehen, ob man durchaus mit der griechiſchen anfangen, nicht höher ſteigen, dieſe aus der frühern orientaliſchen herleiten ſoll, und ob überhaupt die orientaliſche Philoſophie nicht in die Geſchichte der Philoſophie aufzunehmen ſey.

Zwei Fragen ſind bei dieſer Unterſuchung zu beantworten.

1) Hängt die griechiſche Philoſophie zuſammen mit der orientaliſchen, iſt ſie ein Theil von ihr, oder gar ganz aus ihr herzuleiten?

2) Kann die orientaliſche Philoſophie aufgenommen werden, ſind hinreichende Urkunden von ihr vorhanden, die zu einer hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung über den Geiſt, die Entſtehung, die Entwicklung, den Zuſammenhang, die Form und Methode derſelben hinreichen?

Dieſe beiden Fragen ſind bald bejahend, bald verneinend beantwortet worden.

Die verneinenden Beantworter haben Recht, wenn ſie behaupten, die Geſchichte könne ſich nur auf ſichere Urkunden, nicht auf unſichere Traditionen und Ueberlieferungen beziehen und gründen. Sichere Urkunden ſind aber entweder ächte Originalwerke, oder ſo vollſtändige und gute Charakteriſtiken und Auszüge von ſachkundigen Männern, die der Quelle am nächſten waren, daß ſich aus ihnen die Lehren und Meinungen jener älteſten Philoſophen ihrem ganzen Zuſammenhange nach ausführlich erkennen und aufſtellen laſſen.

Beides iſt von der orientaliſchen Philoſophie nicht vorhanden. — Man hat zwar aus den Zeiten der Alexandriner Excerpte aus ägyptiſchen, phöniziſchen, chaldäiſchen, magiſchen Philoſophemen, aber dieſe ſind ſo verworren, ſo vermiſcht mit griechiſchen Ideen, aus ſo trüben Quellen, oft ſo augenſcheinlich verfälſcht, daß ſich gar kein hiſtoriſcher Gebrauch davon machen läßt. — Jene ſpätern griechiſchen Philoſophen

glaubten ihrer Philoſophie dadurch eine höhere Autorität zu geben, daß ſie ſie den berühmten älteſten, halb fabelhaften orientaliſchen Weiſen zuſchrieben.

Pythagoras und Plato hätten uns freilich beſſere Aufſchlüſſe über die orientaliſche Philoſophie geben können, da beide ſie gekannt haben, beide manche ihrer Ideen allem Anſcheine nach aus ihr geſchöpft haben. Plato war ſelbſt in Aegypten, und erwähnt der ägyptiſchen Philoſophie mit großem Ruhme, ſcheint dieſer gar den Vorzug vor der griechiſchen zu geben; aber mehr ſagt er auch nicht über ſie, als daß er viel ſchönes und vortreffliches in ihr gefunden.

Daß es uns alſo bis jetzt an hinlänglichen Urkunden über die orientaliſche Philoſophie fehle, iſt außer allem Zweifel.

Auch behaupten die verneinenden Beantworter der erſten Frage (kann die griechiſche Philoſophie aus der orientaliſchen hergeleitet werden): die griechiſche Philoſophie müſſe aus ſich ſelbſt erklärt werden, weil ſie es könne, weil ſie aus ſich ſelbſt entſtanden ſey, weil die Gedanken der älteſten griechiſchen Philoſophen ſich durchaus als originelle, erſte Gedanken ankündigten, und man gar keine Veranlaſſung habe, ſie aus einer frühern, fremden Quelle herleiten zu wollen. — Bei den älteſten joniſchen Phyſikern iſt dies wirklich der Fall; ihre Lehren tragen wirklich das Gepräge urſprünglicher Selbſtſtändigkeit und Originalität; auch findet ſich in der orientaliſchen Philoſophie, ſo weit wir ſie bis jetzt kennen, gar nichts ihnen ähnliches, vielmehr in den Grundideen die höchſte Verſchiedenheit und Abweichung. a)

Allein ganz anders verhält es ſich mit Pythagoras und Plato; bei ihnen finden wir manche Lehren und Meinungen, welche zwar die erſten Principien ihrer Philoſophie nicht ſind, aber doch zu ihren bedeutendſten Philoſophemen gehören, die bei den Griechen entweder ganz unbekannt, oder gar völlig verworfen ſind, der allgemein herrſchenden Denkart, den religiöſen moraliſchen Ideen und Ueberzeugungen beſtimmt widerſprachen, — bei mehrern orientaliſchen Völkern aber allgemein angenommener Glaube waren.

Die Lehre von den Ideen, der Rückerinnerung, welche nicht nur den Neuern, sondern selbst den Griechen so fremd und paradox schien, und gar nicht in ihre Denkart paßte, war bei den Indiern herrschender Glaube, kommt nicht nur in allen Büchern, sondern in Schauspielen vor, die für das Volk bestimmt waren. Nun ist aber doch wohl natürlich, eine einzelne Paradoxie, die mit der übrigen Denkart der Griechen gar nicht zusammenhängt, aus der allgemeinen Lehre und religiösen Ueberzeugung der Aegypter, Indier ꝛc. herzuleiten, besonders, wenn der Philosoph, der diese Paradoxie in sein System aufgenommen hat, diesen Glauben kannte, wie das bei Plato der Fall wär.

Von der Lehre über die Seelenwanderung läßt sich bestimmt nachweisen, daß sie von den Aegyptern hergenommen sey; ob diese sie früher von den Indiern überkommen hatten, müßte noch entschieden werden. Wenigstens ist sie so ganz mit ihren übrigen Meinungen und Ideen verwebt, erscheint für die indische Denkart so charakteristisch, daß in keinem alten Schriftsteller von den Indiern die Rede ist, wo nicht auch die Seelenwanderung vorkommt.

Die Frage über die Erklärung und Entstehung der griechischen Philosophie aus sich selbst ließe sich also dahin beantworten, daß dies zwar bei der ältesten ionischen, physischen, — nicht aber bei der pythagoräischen, platonischen seyn kann.

Die verneinenden Beantworter der zweiten Frage, ob die orientalische Philosophie in die Geschichte aufzunehmen sey, sind aber offenbar zu weit gegangen, wenn sie leugneten, daß jene Völker wirklich eine Philosophie hatten. — Zwar gaben sie zu, daß die höchsten Vorstellungen über die Gottheit, die Natur der Dinge ꝛc. ihnen bekannt waren, aber sie leugnen, daß diese Materie der Philosophie bei ihnen eine philosophische Form gehabt, daß diese Ideen wissenschaftlich und systematisch wären zusammengefaßt und vorgetragen worden; nur als poetische oder religiöse Vorstellungen und Ideen, nur als allgemeiner Volksglaube hätten sie bei ihnen existirt, und fänden sich so in ihren Schriften aufgezeichnet.

Offenbar nahmen die Philosophen, welche diese Behauptung aufstellten, nur Rücksicht auf das, was Griechen und Römer uns von der Philosophie dieser alten Völker gesagt haben, welches aber, wie schon gezeigt worden, ganz unzulänglich, falsch und verdreht ist, und woraus weder etwas für noch gegen die Existenz einer Philosophie, als Wissenschaft, bei ihnen geschlossen werden kann.

Dagegen haben sie die Entdeckungen der Neuern, welche über diesen Theil der Geschichte der Philosophie ein viel größeres Licht verbreiten, und uns noch befriedigendere Resultate versprechen, wenig oder gar nicht gekannt und geachtet.

Dem Franzosen Anquetil du Perron verdanken wir zuerst die Bekanntschaft des Zend-Avesta. Wenn er sich überreden ließ, daß diese Schriften von Zoroaster selbst herrührten, so hat dieses auch nicht den geringsten Grund von Wahrscheinlichkeit; — aber es ist eben so gewagt, sie für ganz untergeschoben zu halten, und zu behaupten, sie enthielten auch gar keine Tradition, gar keine sichere Urkunde und Beziehung auf ältere persische und indische Philosophie.

Es sind meistens liturgisch mystische, liturgisch religiöse Schriften, Legenden, Liturgien für den priesterlichen Gebrauch; aber diese sind von der Art, daß sie eine durchgängige Beziehung auf philosophische Ideen enthalten, und zwar auf sehr zusammenhängende, die sehr bestimmte Principien und ein wirklich philosophisches System verrathen.

Die Priesterkaste, die bei diesen Völkern ohnehin im Besitz aller Wissenschaft war, kann ja neben dem religiösen Vortrag dieser Ideen auch einen wissenschaftlichen gehabt haben.

Von weit philosophischerm Gebrauch sind nach dem Zend-Avesta einige von den Engländern übersetzte indische Werke, die zu den religiösen und dichterischen gehören, wenn gleich der Inhalt philosophisch ist.

Doch existiren auch in Europa Uebersetzungen von Schriften, die gar nicht poetisch sind, auch nicht zu dem religiösen Cyklus von Schriften gehören, und vollkommen beweisen, daß

die Indier eine Philosophie auch der Form nach gehabt haben. Unter diesen kann vorzüglich eins als philosophische Urkunde betrachtet werden, der Bhagavadgita; es ist eine Episode eines großen Heldengedichts, aber nur die Einleitung ist poetisch, übrigens der Vortrag mehr scientifisch; die Sprache ist zwar versificirt, aber so einfach, daß sie sich von der Prosa fast gar nicht unterscheidet, und sich mit der subtilsten philosophischen Form sehr gut verträgt. Es ist dieses Lehrgedicht bei weitem strenger philosophisch in der Form, als jenes des Lucrez, dem man doch eine Stelle in der Philosophie gestattet. — Es tritt die sogenannte Vedanta Philosophie vor; Vedanta heißt so viel, als finis scientiae, finis veltae, wo scientia jene Bücher bezeichnet, die als Quelle alles Wissens angesehen werden; es ist die sich an die Vedas, den herrschenden Glauben, zunächst anschließende Philosophie, die orthodoxe Philosophie der Indier, ein philosophischen Commentar über die indische Religion.

Diese Philosophie ist nun in den wesentlichen Principien ausserordentlich übereinstimmend mit der platonischen; was sich hieraus folgern läßt, ist schon gesagt worden.

Es werden im Ganzen vier Systeme indischer Philosophie angegeben:

1) die eben genannte Vedanta Philosophie.

2) Sankhya, dies heißt so viel als Zahl; der Engländer Jones findet in ihr große Aehnlichkeit mit der pythagoräischen.

3) Nyagya. Jones vergleicht sie mit der aristotelischen, sie legte sich besonders auf die Logik, und ließ sich in skeptische dialektische Fragen ein.

4) Mimansa; sie soll mehr moralisch seyn.

Aus diesen Untersuchungen geht nun zur Genüge hervor, daß die Indier eine wirkliche Philosophie auch der Form und Methode nach hatten, und daß es uns einstweilen nur noch an hinlänglichen Urkunden fehlt, um sie in die Geschichte der Philosophie selbst aufzunehmen. b)

Der Brauchbarkeit dieser der Geschichte der Philosophie

vorangeschickten Fragen fügen wir noch die Untersuchung über die Verschiedenheit des griechischen und modernen Geistes der Philosophie in der Form und Methode sowohl, als in ihren äußern Verhältnissen zum Leben bei.

Die griechische Philosophie schloß sich in den ältesten Zeiten nah an die Poesie an, wurde zuerst in Gedichten ausgesprochen, später in dialogischer Form, in dialektischen Gesprächen entwickelt, und mitgetheilt. Diese zweite Form hat sie dem Wesen nach auch immer beibehalten, selbst in spätern Compendien ist die Form dialektisch und rhetorisch, und nähert sich dadurch der dialogischen. Dialektischer Scharfsinn und Entwicklungsgeist, rhetorische Ausbildung, Fülle, Harmonie und Schönheit ist auch bei dem wissenschaftlichen Vortrage nie von den Griechen vernachlässigt worden. Die Philosophie war den Griechen nicht nur Wissenschaft, sondern auch Kunst, auf deren vollkommnere Ausbildung immer ihr vorzüglichstes Augenmerk gerichtet war; so wie aus ihrer großen Neigung zur Dialektik und Rhetorik überhaupt die durchgängig mehr dialogische Form sich begründete und erhielt.

Die neuere Philosophie, deren Ursprung ganz scholastisch ist, hat auch die scholastische, trocken wissenschaftliche Schulform durchgängig beibehalten; selbst jene Philosophieen der neuern Zeit, die sich der scholastischen entgegenstellten, unterschieden sich in Rücksicht der Form gar nicht von ihr.

Nun kann aber wohl nichts unähnlicheres gefunden werden, als die schöne, poetische und dialogische Deutlichkeit und Klarheit, Scharfsinn und Künstlichkeit der Gedankenentwicklung, Kraft und Lebendigkeit der Darstellung, Schönheit und Eleganz des Style, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und Vollkommenheit verbundene philosophische Methode der Griechen, — und jene blos regelmäßige, trockne, durchaus abstracte, unlebendige Form der Scholastiker, die nur auf die strengste wissenschaftliche Consequenz sahen, ihre Gedanken und Ideen mit ängstlich systematischer Consequenz in einer geschraubten, überkünstlichen spitzfindigen, immer ungefälligen, todten, oft dunklen, verworrenen, barbarischen Sprache vortrugen.

Noch grösser ist die Verschiedenheit der griechischen und modernen Philosophie in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Leben, und die grosse politische Tendenz der erstern.

Will die Philosophie einmal, wie dies doch bei der griechischen der Fall war, praktisch werden, auf das Leben kräftig und wohlthätig einwirken, Denkart, Sitten und Gebräuche verbessern und vervollkommnen, so werden die Staatsverfassung und die herrschenden Gesetze zuerst ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und sie wird von diesen ihre Reform anfangen wollen, um durch eine verbesserte, weisere Gesetzgebung das Volk zum Guten zu leiten und vom Schlechten mit Gewalt zurückzuhalten. Dies wird nun im doppelten Maasse der Fall seyn, wenn die Philosophie in einer Zeit auftritt, wo die Staatsverfassung sehr schlecht und verderben ist, und ihre Fehler und Gebrechen, so wie ihr schädlicher Einfluß auf Denkart und Sitten offenbar in die Augen fallen.

Schon von den ältesten Philosophen waren viele zugleich Herrscher, Gesetzgeber und Staatsmänner, und dieser beabsichtigte Einfluß der Philosophie auf Staatsverfassung und Gesetzgebung hat sich lange bei den Griechen erhalten. — Nicht nur nahmen Untersuchungen über moralische und politische Gegenstände eine grosse Reihe in ihren Systemen ein; sondern die Philosophie selbst ging sehr oft in praktische Politik über, hatte mehr moralisch politische, als rein philosophische Zwecke.

Pythagoras stiftete einen Bund, einen moralisch politischen Orden, dessen Zweck nicht nur die Gründung einer neuen Staatsverfassung war, sondern der überhaupt als ein religiöses Institut angesehen werden kann, das die Veredlung und Wiedervereinigung des Menschengeschlechtes mit dem göttlichen Wesen beabsichtigte, und nicht allein durch Lehre, sondern auch durch äußere Gebräuche, Sinnbilder und Zeichen zu wirken suchte.

Sokrates schränkte sich mehr auf die Moral ein, Lebensweisheit im edelsten, höchsten Sinne des Worts, und nicht nur eigne, sondern andern mitgetheilte praktische Lebensweisheit war das Hauptstreben seiner Philosophie; unter allen grie-

chischen Philosophen hat er am meisten auf die Gemüther seiner Anhänger gewirkt, und die meisten und vortrefflichsten Schüler gebildet. Doch war dieser Einfluß auf die Erziehung nicht blos moralisch, nicht einzig auf die Erziehung des Individuums beschränkt, sondern es lagen auch politische Zwecke mit zum Grunde. Sokrates wollte von der Verbesserung der Einzelnen ausgehen, um dem Ganzen eine edlere Gestalt zu geben, nach dem Grundsatze, man müsse erst die Menschen bilden und dann die Verfassung.

Plato's politische Absichten und seine Reise zu dem Tyrannen von Syrakus sind aus der Geschichte bekannt.

In der stoischen Philosophie war, so viel es die äußern Verhältnisse erlaubten, viel von dem politischen Geiste der alten griechischen Schulen.

Nach dem Mißlingen dieser politischen Versuche erhielt die griechische Philosophie eine ganz entgegengesetzte Richtung; diese hohe politische Denkart hatte sich der Gemeinheit, Schlechtigkeit und Verderbtheit der Menschen wegen als ganz unausführbar bewährt. Die erhabenen Ideen, die man als Grundregeln alles menschlichen Wirkens und Strebens aufgestellt hatte, waren mißverstanden, verdreht, herabgewürdigt oder gar als irrig, der Religion, wie dem Staate höchst gefährlich und verderblich verworfen und verfolgt worden; — es wurde daher Grundsatz der Philosophen, sich ganz dem bisherigen Leben zu entziehen, die Philosophie vor der leeren Neugier des großen Haufens und den frechen Angriffen der Unwissenheit in das Gebiet der höhern Speculation und den engen geheimnißvollen Kreis weniger auserwählten Anhänger und Verehrer zu flüchten, sie widmeten sich einzig der innern Ausbildung ihrer selbst und ihrer Schüler, der Vervollkommnung und Vollendung ihrer Ideen und Systeme, erlangten aber durch diese Isolirung von allen bürgerlichen Zwecken und durch die Beschränkung auf die eigne geistige Ausbildung dieses blos contemplativen Lebens eine moralische Kraft, Virtuosität und Kunst, wie dieses bei den frühern politischen Tendenzen, wo man mehr nach außen zu wirken suchte, nicht möglich war.

Ganz verschieden von diesem moralisch politischen Geiste der frühern griechischen Philosophie ist die moderne in ihrem Ursprunge, ganz entfernt nicht nur vom bürgerlichen, sondern von allem Leben überhaupt, einzig auf die Schule und schulmäßige Form und Mittheilung beschränkt.

Ganz anfänglich war dies zwar nicht der Fall, der scholastischen Philosophie gingen die Kirchenväter voran; diese als Philosophen schlossen sich an die Form der griechischen und der nach ihr gebildeten römischen Philosophie an, und suchten den antiken schönen Styl beizubehalten und nachzubilden.

Auch mit dem Leben hingen sie näher wie die Scholastiker zusammen, sie waren Religionslehrer; ihre Philosophie als Theologie war Religionslehre, mithin praktisch gesetzgebend für die religiöse Denkart und den moralischen Charakter der Gläubigen.

Als aber späterhin die Philosophie, deren einziges Geschäft es war, die Lehren der Religion zu erklären und das, was diese als Wahrheit und Glaubenssätze aufstellte, zu bestätigen, zu begründen, anfing, sich der Religion entgegenzusetzen, ihre Glaubenslehren, die sie früher als unerschütterliche Wahrheit angenommen, oder als unbegreifliche Geheimnisse über alle Grübeleien erhaben gehalten hatte, zu untersuchen, ihrer Möglichkeit und Begreiflichkeit nachzuforschen, sie zu erklären, als sie sich mancherlei Mißbräuchen, die sich in der Kirche eingeschlichen hatten, kräftig entgegenstellte, fand man es für gut, sie gänzlich von der Religion zu trennen, als gefährlich und verführerisch für das Volk blos auf die Schule und den Schulgebrauch einzuschränken, und ihr als Wissenschaft für sich zwar die vollkommenste Freiheit der Speculation, aber weder moralischen noch religiösen Einfluß zu gestatten.

Aber es gibt noch eine Ursache, die mit dazu beitrug, die scholastische Philosophie von allem ausgebreiteten lebendigen Einflusse zu entfernen, und diese lag in der Sprache, die sie sich gewählt hatte, der lateinischen, die damals nur von wenigen Gelehrten gekannt war.

Die Philoſophie, deren Weſen in einem abſtracten, dem Menſchen nicht natürlichen Kunſtdenken beſteht, muß ſich zu dieſem Zwecke auch eine eigne künſtliche Sprache ſchaffen, ſie muß dieſe willkürlich umändern und modificiren, für ihre Ideen und Begriffe ſich neue paſſende Ausdrücke und Worte erfinden, um ſich für die deutliche und beſtimmte Erklärung und Entwicklung ihrer Lehren ein ſchickliches Organ zu bilden. Dergleichen Willkürlichkeiten aber laſſen ſich nur an einer todten Sprache gut ausüben; dies war nun mit der lateiniſchen der Fall, als die ſcholaſtiſche Philoſophie auftrat. Eben dieſer ausſchließliche Gebrauch einer todten Sprache war ſchon ein großes Hinderniß mehr, ſie ins Leben einzuführen.

Die Philoſophie ſoll zwar als ein Myſterium behandelt, nur wenigen offenbart, der Menge aber vorenthalten werden, aber durch den einzigen Gebrauch der lateiniſchen Sprache wurde ſie denn doch blos auf den gelehrten Stand eingeſchränkt und viele Männer wurden karg davon ausgeſchloſſen, denen jene Sprache nicht bekannt war, welchen es aber übrigens zur philoſophiſchen Unterſuchung- und Ergründung der höchſten Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens weder an Beruf, noch an Talent und Genie fehlte.

So wie die ſcholaſtiſche Philoſophie vom äußern Wirken ſich zurückzog, gewann ſie Muße und Kraft, ſich mehr der innern Vollendung als Wiſſenſchaft zu weihen, und hauptſächlich war es nun die höchſte, zweckmäßigſte Ausbildung der ſtrengſten, conſequenteſten, ſubtilſten, ſyſtematiſchen Form, womit ſie ſich beſchäftigte.

Doch eben wegen dieſer Vollkommenheit der Form, auf die man die höchſte Aufmerkſamkeit wandte, gewann dieſe endlich das Uebergewicht; die Philoſophie artete in Pedanterei, bloßes Formelweſen und leeres Schulgeſchwätz aus, und verlor alle lebendige Kraft und Wirkung.

In Rückſicht des praktiſchen Einfluſſes, der moraliſchen Kraft, der künſtlichen Form, der antiken Schönheit des Styls muß nun ausgemacht die neuere Philoſophie der griechiſchen weit nachſtehen; doch entſprang ihr hieraus auf der andern Seite

ein Vortheil, den die alte entbehrte: jene durchaus encyklopädische Tendenz, jenes durchgängige Streben nach einer strengwissenschaftlichen Methode; eben die absolute Schuldbeschränktheit drückte ihr den Charakter der Wissenschaftlichkeit in einem den Alten unbekannten hohen Grade auf. Diese encyklopädische Tendenz der modernen Philosophen ging dahin, die Philosophie zur Wissenschaft aller Wissenschaften zu machen, alle Arten und Zweige des menschlichen Wissens aus ihr herzuleiten, alle Wissenschaften und Künste aus ihr zu beleben, durch ihre Grundsätze und Ideen zu begründen, zu reformiren, zu vervollkommnen und neu zu gestalten. Es ist eben nicht schwer einzusehen, daß diese encyklopädische Tendenz in wissenschaftlicher Hinsicht viel bedeutender ist, wie die moralisch-politische der Griechen. Dies waren denn doch Zwecke, welche die Philosophie aus sich selbst herausführten; in dem Bestreben nach äußerm Wirken und Einfluß verlor sie sich oft unter fremden Gegenständen, vertheilte und verschwendete ihre Kraft an mißlungene, unnütze politische Versuche, vernachläßigte die höhere Ausbildung ihrer selbst, und gerieth in Gefahr ganz aufzuhören das zu seyn, was sie seyn soll — unabhängige, selbstständige, frei ausgebildete Wissenschaft. — In dem unermüdeten Arbeiten an systematischer Vollendung liegt also der Unterschied der neuern Philosophie von der alten. Zwar ist hiermit nicht gesagt, daß unter den griechischen Philosophen nicht welche waren, die sich eifrigst bemühten, ihrer Wissenschaft die höchste systematische Consequenz, Strenge und Vollendung in Form und Methode zu geben, und sie über alle andern Künste und Wissenschaften zu verbreiten, aber es war bei ihnen nicht durchgängiger Charakter, und immer ist ein bedeutendes Uebergewicht in diesem Stücke auf Seiten der Neuern.

Wir haben also als unterscheidende Grundcharaktere der alten und neuern Philosophie: Moralisch-politische Tendenz, praktischer Einfluß, Schönheit, Künstlichkeit der Form und des Styls der erstern.

Gänzliche Entfernung von allen praktischen, moralischen Zwecken, Streben nach höchster wissenschaftlicher Vollendung,

encyklopädische Tendenz bei der neuern, und zwar durchgängig bis auf unsere Zeiten.

Eben so groß, wie in der Form und den Verhältnissen zum äußern Leben, ist auch die Verschiedenheit der griechischen Philosophie in den Arten und Gattungen, worin sie sich entfaltet hat.

Der Empirismus, der bei den Neuern so allgemein herrschend, so in alle Wissenschaften und Künste übergegangen ist, einen so mächtigen, allgemein verbreiteten Einfluß auf Meinungen, Sitten, Verfassungen und das Leben selbst verbreitet, daß er als charakteristisch für den Geist der Zeit und die allgemeine Denkart constituirend angesehen werden kann, — diese Unphilosophie war bei den Griechen gar nicht bekannt, und es finden sich bei ihnen nur wenige einzelne Spuren von eigentlichen Empirikern. Der griechische Geist war viel zu kräftig, originell und erfinderisch, um bei einer Denkart zu bleiben, die sich nicht über die Resultate gemeiner Erfahrung und sinnlicher Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann. So wie die Griechen das Ganze des Weltalls in der Poesie zu beleben, zu beseelen, in harmonischer Einheit zu umfassen und poetisch zu gestalten und darzustellen strebten; so versuchten sie in der Philosophie den Ursprung, den Zusammenhang und die innere Natur der Dinge zu ergründen, die Welt aus ihren ersten Grundkräften und Ursachen zu construiren, das geistige Wesen des Menschen, sein Verhältniß zur materiellen Natur zu erforschen, und erhoben sich zu diesem Zwecke mit erfindungsreicher Kühnheit und Kraft zu den höchsten Ideen der Vernunft, um aus ihnen das Ganze zu erklären und zu bestimmen. Weit entfernt waren sie daher von jener niedern Denkart, die alle höhere Vernunftkenntniß leugnet, und am Ende die platteste Unphilosophie herbeiführen muß.

Die Gattungen der Philosophie, welche sich bei den Griechen am reichsten und mannichfaltigsten entwickelten, welche auf die verschiedenartigsten Weisen ausgebildet wurden, und mehr oder weniger in den meisten Systemen vorherrschten, sind vorzüglich der Materialismus und dann der Skepticismus. Beide

lagen der Denkart und dem Charakter dieſes Volkes ſehr nahe.

Ein groſſer Hang zu ſinnlicher Kraft und Lebendigkeit, die auch in ihrem poetiſchen Genie ſo ſtark hervorleuchtet, eine ſo reich ausgeſtattete, mit urſprünglicher Schöpferkraft begabte Phantaſie, verbunden mit einer ungemeſſenen Bewunderung und Verehrung der Natur und ihrer Kräfte, führte ſie natürlich auf den Materialismus, von dem die ältern Syſteme faſt alle einen gröſſern oder geringern Anſtrich haben.

Noch natürlicher entſprang der Skepticismus aus dem Hange der Griechen zur Rhetorik und Dialektik.

In einem Staate, wo jeder Bürger mitzuſprechen hatte, alle politiſchen ſowohl, als gerichtlichen Verhandlungen öffentlich vor dem Volke ſtatt hatten, wuſte die Kunſt, den Menſchen zu einer beſtimmten Meinung zu überreden, jeden Satz mit allen nur möglichen Scheingründen zu vertheidigen, das Gefühl und den Verſtand der Zuhörer durch die feinſten, ſcharfſinnigſten, mit anſcheinender Conſequenz verwickelten und verwebten Trugſchlüſſe zu beſtechen, durch rhetoriſchen Glanz zu blenden und zu täuſchen, den Gegner durch verfängliche Fragen irre zu führen, gegen jede ſeiner Behauptungen allerlei Zweifel und Gegengründe aufzufinden, natürlich eine groſſe Leichtigkeit und Gewandtheit herbeiführen, alles zu beſtreiten und anzufeinden, keinen Glauben, keine Ueberzeugung gelten zu laſſen, und mit dieſer alles verwirrenden Streitſucht auch das Höchſte nicht zu verſchonen. Dann ſind aber dem Skepticismus Thür und Thor geöffnet, deſſen Weſen ja eben in dem poſitiven Widerſtreit gegen alle Wahrheit und Gewißheit beſteht.

Als bei den Griechen die Sophiſtik recht eigentlich ausgebildet, das Erfinden abſichtlicher Trugſchlüſſe, das ſpitzfindige, künſtliche Durchführen irriger, falſcher Meinungen, das willkürliche Verwirren und Verwerfen aller entgegengeſetzten Ideen und Begriffe als Grundſatz und Syſtem aufgeſtellt wurden: entſtand nothwendig die wildeſte, zügelloſeſte Zweifel- und Streitſucht, ſo wie auch eine beſſere Skepſis, die ſich gegen die ſpitzfindigen Trugſchlüſſe, gegen die künſtlich verſteckten

Irrthümer der Sophisten zu verwahren suchte und ihren dreisten, willkürlichen Behauptungen die Waffen einer gründlichen Polemik entgegenstellte.

In der Philosophie ward bei den Griechen die rhetorisch-dialektische Form durchgängig beibehalten, sie war außer der Wissenschaft auch Kunst, und ward als solche vorzüglich ausgebildet. Nun kann aber bei dem Skepticismus die Philosophie sich am meisten als Kunst zeigen, der Skeptiker, dessen Hauptgeschäft es ist, alle Philosophieen zu bestreiten und zu widerlegen, kann eben weil er an dem Inhalte keines Systems Interresse nimmt, über alle Ideen und Meinungen sich gleichmäßig ausläßt, in der Form sein Talent am glänzendsten zeigen, er will blos alle positiv aufgestellte Erkenntniß bestreiten, und sein einziges Bestreben geht dahin, die Kunst alles zu bestreiten im höchsten Grade auszubilden.

Der Philosoph, dem es vor allem um die festeste Begründung, die leichteste, klarste Mittheilung zu thun ist, wird die Schönheit der Form ihrer Zweckmäßigkeit hintansetzen müssen, und diejenige vorzüglich wählen, die dem Inhalte seiner Philosophie am meisten angemessen ist, worin er seine Begriffe und Ideen am strengsten, consequentesten zusammenfassen, am vollständigsten entwickeln, und am deutlichsten, bestimmtesten andern vortragen und erklären kann.

Materialismus und Skepticismus finden wir bei den Griechen unter so mannichfaltiger, so verschiedenartiger Form und Gestalt, mit so viel Kunst und Talent, so großer Fruchtbarkeit der Erfindung ausgebildet, daß man ohne Anstand behaupten kann, sie hätten diese beiden Gattungen völlig erschöpft.

Jene höhere Arten der Philosophie: Realismus, Dualismus, Idealismus sind immer nur die Frucht der allerhöchsten Anstrengung aller Kräfte des menschlichen Geistes, und finden sich daher nur selten in der Geschichte der Philosophie, d. h. originelle Erfindung darin. Bloße Verehrer und Anhänger hat es in bessern Zeiten immer gegeben; doch ließe sich auch hier ein bedeutendes Uebergewicht bei den Griechen nachweisen. In der Intellectual-Philosophie haben Plato, seine

Vorgänger und Nachfolger eine solche Fülle von Erfindung, eine solche Mannichfaltigkeit ursprünglicher Ideen, daß es historisch gezeigt werden kann, wie bei den Neuern in dieser Gattung sich wenig auffinden lasse, was nicht von den Alten hergenommen sey.

Nur in dem Idealismus haben die Modernen den Vorzug; er findet sich bei den Griechen fast gar nicht. Der Idealismus des Aristoteles war kein entwickelter, auch stand er als eine einzelne Ausnahme da; da hingegen die Neuern ihn bis zur höchsten Vollkommenheit und systematischen Vollendung ausgebildet haben; selbst in den mannichfaltigen unvollkommnen Versuchen zeigt sich die durchgängige stärkere Hinneigung auf diese Seite.

Nach diesen vorläufigen Untersuchungen gehen wir zur eigentlichen Geschichte der griechischen Philosophie über.

Die Charakteristik der Philosophie kann einen doppelten Zweck haben.

1) Charakteristik einer bestimmten Philosophie (der pythagoräischen — sokratischen — platonischen — schelastischen — der heutigen empirischen ꝛc.) um den Geist, die Denkart eines gewissen Zeitalters zu erkennen und darzustellen — **dies ist ein blos historischer Zweck, oder**

2) **Charakteristik einer bestimmten Philosophie — um dadurch zur Charakteristik der Philosophie überhaupt,** ihres Geistes und Wesens zu gelangen.

Zu diesem Zwecke nun ist die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie von dem höchsten Interesse; — sie ist ursprünglich darin merkwürdig, weil sie ganz das Gepräge trägt, durchaus selbstständig, in einem hohen Grade unabhängig, sowohl von der herrschenden Religion, als fremden, durch Tradition überkommenen Lehren, entstanden zu seyn. Die Gedanken der ältesten griechischen Philosophen kündigen sich bestimmt an als erste ursprüngliche Gedanken, wo gar kein Anschließen, kein Zusammenhang mit frühern, fremden merkbar ist, und wenn man auch versuchen wollte, sie aus einer frem-

den Quelle herzuleiten, würde doch dieſer Unterſuchung alle hiſtoriſche Gewißheit fehlen.

Iſt die erſte, älteſte griechiſche Philoſophie die freie Geburt des ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Geiſtes, und zwar eines ſehr ſcharfſinnigen, erfinderiſchen, kräftigen Geiſtes, der ohne allen fremden Einfluß und äußere Einwirkung aus innerer Kraft, Fülle und Thätigkeit ſo mannichfaltige Syſteme erzeugte und entwickelte; ſo wird ſich ſchon allein hieran zeigen laſſen, wie der menſchliche Geiſt überhaupt zur Philoſophie komme, welche Mittel und Wege er verſuche, ſich der Erkenntniß des Höchſten zu nähern, welches der natürliche Gang ſey, den er nehme, welche Formen und Methoden er ſeinem Weſen nach am liebſten, am zweckmäßigſten erwähle, und auf welches beſtimmte Syſtem er am natürlichſten zuerſt falle. —

So gering an Umfang, ſo unvollkommen dieſe erſten Syſteme auch immerhin ſeyn mögen, ſo verdienen ſie doch als urſprüngliche, freie Producte des menſchlichen Geiſtes die höchſte Aufmerkſamkeit, welche durch die folgenreiche Betrachtung noch vermehrt wird, daß in dieſen erſten Grundideen die Keime aller ſpätern Syſteme enthalten und mit großer Kühnheit ausgeſprochen ſind.

Die gewöhnliche Abtheilung der griechiſchen Philoſophie in Schulen kann in mancher Rückſicht intereſſant ſeyn, für die Speculation iſt ſie aber von keinem Nutzen; alle dieſe Schulen gehen ineinander und ſind nicht ſtrenge geſchieden; in jeder herrſchen große Verſchiedenheiten und Abweichungen, und nur die Pythagoräer blieben bei einem Syſtem.

Alle ältern griechiſchen Philoſophieen vor dem Pythagoras und Plato neigen ſich mehr oder weniger zum Materialismus; ſpäterhin finden ſich bei vielen Spuren von Skepticismus. Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als wenn ſie alle Materialismus oder Skepticismus dem Syſtem nach geweſen wären, denn es fanden ſich, wie ſchon geſagt, Grundideen von jeder Gattung der Philoſophie in ihnen, aber immer waren ſie im erſten Keime mit Materialismus oder ſpäterhin mit Skepticismus tingirt.

Die große Neigung zum Materialismus ist aus dem griechischen Geiste selbst zu erklären, und offenbart sich deutlich in ihrer Mythologie, deren vorherrschender Grundcharakter selbst Materialismus ist.

Schon Hesiodus enthält die Anlage zum Materialismus, er nahm das Chaos als das erste, ursprüngliche, und ließ aus ihm die Welt, Götter und Menschen entstehen; dieses Chaos dachte er sich nun als Mischung materieller Kräfte und Wesen, — diese Lehre des Hesiodus enthält den Keim von vielen spätern philosophischen Meinungen, die sich an sie anschlossen.

Weit stärker ist die Annäherung zum Materialismus in den Lehren, welche in den Mysterien vorgetragen wurden.

Die älteste griechische Mythologie war purer Anthropomorphismus, ihre Gottheiten waren nur kräftigere, größere, vollkommnere Menschen. Sie war auch ohne alle Beziehung auf die Natur und ihre Kräfte, ohne alle Symbolik des Universums, des Unendlichen; — Vielgötterei ohne allen Begriff der Einheit Gottes. — Die Mystiker suchten dieser Mythologie eine höhere symbolische Bedeutung zu geben, sie lösten die Vielheit auf in den Begriff der Einheit; — aber sie faßten dies Eine, Höchste nicht auf als Geist, sondern als unendliche Naturkraft, unendliche Lebens- und Zeugungskraft, und hierin liegt der zweite Keim vieler spätern philosophischen Systeme.

An die Spitze der ältesten griechischen Philosophen setzt man gewöhnlich den Thales; alles, was man von ihm weiß, reducirt sich auf den einzigen Satz: Alles sey aus Wasser entstanden, und löse sich darin auf; dieses konnte er sich gleichfalls nicht anders, als wie eine Mischung materieller Theile und Kräfte denken, und sein Grundprincip ist also von dem des Hesiodus wenig verschieden. Was Thales aus diesem ersten Grundsatze weiter gefolgert, wie er ihn entwickelt habe, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, da alles, was wir über die andern Philosopheme dieses Mannes wissen, auf sehr unsichern Behauptungen späterer Philosophen beruht.

Mit Anarimander fängt die Geschichte der eigentlichen Philosophie an; sein Princip ist ungleich philosophischer als alle

vorhergehenden; er ſetzte als den Urquell aller Dinge das Unendliche, oder beſſer das Unbeſtimmte — doch auch dieſes dachte er ſich materiell; es ſey dünner als Erde, dichter als Waſſer, nicht ſo dünn wie Luft, dichter als Feuer. — Dieſe Urmaterie, woraus alles entſteht, muß der Größe nach unbegränzt, der Form nach unbeſtimmt ſeyn. — Er nannte es zugleich Göttliches und Menſchliches.

Dieſes iſt nun zwar ein materialiſtiſcher Verſuch; doch inſofern hier ein Einziges, Allumfaſſendes geſetzt wird, enthält es den Keim des Pantheismus. Denn der Pantheismus beſteht ja in der Behauptung, daß das Ganze ſchlechthin Eins ſey, und in der bloßen Annahme des Unendlichen.

Wenn Anarimander dieſes Princip nach der beſchränkten Anſicht ſeines Zeitalters nicht philoſophiſcher entwickelte, ſo ließe ſich doch dieſes ſehr gut thun, weil es, wie ſchon geſagt, an ſich weit philoſophiſcher iſt, als alle vorhergehenden.

Daß aber die älteſte Philoſophie als Pantheismus auftritt, muß ſeinen Grund haben in dem Charakter der Philoſophie überhaupt, und kann nicht aus dem Charakter und der herrſchenden Denkart der Griechen allein erklärt werden.

Materialismus war nirgends die älteſte Philoſophie, wenigſtens jene Art von Materialismus, die ſich bei den Griechen zuerſt ausbildete, der dynamiſche konnte es nicht ſeyn. — Der dynamiſche Materialismus nahm mehrere Elemente und Kräfte an, aus deren wechſelſeitigem Aufeinanderwirken, Kampf und Zwietracht, Trennung und Verbindung ſie die Welt und die Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinungen herleiteten und erklärten. Dies iſt aber ſchon ein ſehr complicirter Gedanke, und daher gewiß ſpätern Urſprungs. — Denn weit leichter und natürlicher iſt es, das Entſtehen aller Dinge aus einer einfachen Grundurſache, als aus einem ſehr künſtlich verwickelten und combinirten Verhältniſſe vieler Elemente und Kräfte herzuleiten.

Der Empirismus kann gar keine urſprüngliche Philoſophie ſeyn, er entſpringt nur aus dem Verfall des menſchlichen Geiſtes, und iſt gewiß da nicht zu ſuchen, wo dieſer noch mehr in urſprünglicher Kraft und Blüthe prangt.

Auch zeigt uns die Geschichte, daß die Philosophie gleich anfangs den Weg höherer Speculation betrat; sie ging von der Idee eines Ganzen der Natur aus, und suchte aus ursprünglichen Principien das Weltall zu construiren, ein Verfahren, das unendlich entfernt ist von jenem des Empirismus, der bei dem Einzelnen der äußern Erscheinungen stehen bleibt, und dieses durch Beobachtungen erkennen will, alle höhere Erkenntniß durch Ideen und Begriffe aber verwirft, die einzige Erfahrung, die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen für die Quelle alles Wissens hält.

Die höhern Arten der Philosophie sind viel zu hoch, zu künstlich, als daß sie die ältesten seyn könnten; so reich und künstlich ausgebildete und vollendete Systeme können nur die Frucht späterer Zeiten seyn; die ersten Versuche des menschlichen Geistes müssen nothwendig noch sehr unvollkommen seyn, können höchstens die ersten, einfachsten Grundideen enthalten, die dann später reicher und künstlicher entwickelt und vollendet werden.

Mit Pantheismus wird also die Philosophie anfangen; er ist das einfachste, leichteste System, und sein Grundprincip der Einheit ist eben das, wozu die Vernunft am meisten hinneigt, ja was ihr eigenes Wesen selbst ausmacht. —

Anarimenes, der Schüler des Anarimander, nahm dieses Unbestimmte als Luft, aus der durch Verdünnung oder Verdikkung alle Dinge entstehen, und worin sie sich wieder auflösen. Die Behauptung, daß sich alle festen Körper in Luftgestalt auflösen, worauf man jetzt durch Erfahrungswissenschaft gekommen ist, mußte natürlich die Behauptung herbeiführen, daß aus der Luft alle festen Körper niedergeschlagen sind.

Die ältesten ionischen Physiker nahmen überhaupt nicht an, daß die Körper an sich wirklich so grob und materiell seyen, wie sie uns vorkommen, sondern erklärten die dem groben Sinn erscheinende Festigkeit und Flüchtigkeit der Körper für wirklichen Schein; sie hielten für das einzige Reelle in der Materie die unsichtbaren, innern Elemente, von denen sie annahmen, daß eines sich in das andere verwandle; und aus

dieſer Trennung und Verbindung, dieſem wechſelſeitigen Aufeinanderwirken leiteten ſie die Entſtehung der Welt her.

Wir halten uns jetzt an der Chronologie.

Philoſophie der Pythagoräer.

Von Pythagoras, dem Stifter der Schule, werden keine Schriften angeführt; ob er, wie ſpäter Sokrates, nichts aufgeſchrieben habe, läßt ſich nicht beſtimmen. — Die Alten reden in ſpeculativer Rückſicht immer nur von den Pythagoräern. Es iſt ſehr zu bedauren, daß wir von dieſer ſo künſtlichen, ſo reichhaltigen Philoſophie ſo wenig befriedigende Urkunden haben. Die einzelnen Pythagoräer waren doch wohl merklich verſchieden, und es wäre gewiß intereſſant, zu wiſſen, wie jeder das Syſtem ſeiner Schule vorgetragen habe.

Alles, was wir jetzt von dem Syſtem des Pythagoras kennen, reducirt ſich blos auf die Lehre von den Zahlen, als den Principien der Dinge. — Seine übrigen politiſch-moraliſch-religiöſen Ideen, ſeine Lehre von der Seelenwanderung, dem Samenſyſtem ꝛc. können hier nicht in Betrachtung gezogen werden, da wir ihren Zuſammenhang mit dem Hauptſyſtem nicht auffinden können.

Dieſe Zahlenlehre des Pythagoras hat man auf mancherlei Weiſe zu deuten und zu erklären geſucht; aber ſo ganz und gar unverſtändlich, wie man vorgab, iſt ſie denn doch wohl nicht. Die Zahlen des Pythagoras ſollten daſſelbe ſeyn, wie Plato's Ideen und Ariſtoteles Formen, er lehrte, alle Dinge ſeyen aus Zahlen entſtanden und ihrem innern Weſen nach Zahlen. Pythagoras war philoſophiſcher Realiſt.

Der Pantheismus, wenn er als Syſtem auftreten will, muß ſich nothwendig der höhern Philoſophie annähern, er muß

von ſeiner Strenge nachlaſſen, aus ſeiner Einheit, die an und für ſich eine ewig ſich wiederholende Einerleiheit ſeyn würde, aus der ſich nichts folgern, nichts herleiten, viel weniger alſo ein vollſtändiges Syſtem entwickeln läßt, herausgehen, auf das der Einheit entgegengeſetzte, die Zweiheit, die Dreiheit. Nun läßt ſich aber leicht einſehen, wie aus der Einheit, wenn die Verſchiedenheit dazu genommen wird, ſich viele andere Dinge herleiten laſſen, — und wie dies mit den Zahlen coincidirt; — es war der erſte Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Conſtruction der Welt.

Jenes Herausgehen aus der Einheit und die Annahme einer Verſchiedenheit und beſtimmter Verhältniſſe führte auf eine durchgängige Conſtruction aller Gegenſtände und aller Unterſuchungen. So behaupteten die Pythagoräer, alle Principien ſeyen in Gegenſätzen, wo mehrere Principien in ein beſtimmtes Verhältniß geſetzt, nicht einzeln hingeworfen werden.

Einzelne Ideen blos poetiſch dargeſtellt, oder als religiöſer Glaube ausgeſprochen, können noch keinen vollen Anſpruch auf Philoſophie machen.

Der unterſcheidende Charakter von dieſer beſteht eben in der Methode, der Conſtruction, wo nicht einzelne Lehren und Meinungen ohne allen conſequenten Zuſammenhang vorgetragen, ſondern in ein beſtimmtes Verhältniß geſetzt, ſtreng miteinander verbunden und eines aus dem andern hergeleitet werden, wo aus dem Verhältniß von zweien ein drittes folgt, und ſo eine ganze Reihe von ſtreng verbundenen Folgerungen und Sätzen entſteht; — nicht Eines blos wird dargeſtellt, ſondern eine beſtimmte Mehrheit in ein beſtimmtes Verhältniß von Gegenſätzen oder von Ableitung geſetzt; — und ſo entſteht die wiſſenſchaftliche Conſtruction, — der wiſſenſchaftliche Bau, wo mehrere einzelne Theile zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammengefügt werden.

Der Zuſammenhang der Zahlenlehre mit einer philoſophiſch wiſſenſchaftlichen Conſtruction iſt leicht bemerkbar, und durch dieſes Princip übertraf die pythagoräiſche Philoſophie an Wiſſenſchaftlichkeit alle bisherigen griechiſchen Philoſophieen.

Noch behauptet man, die ältern Pythagoräer hätten die Einheit als das leidende, die Zweiheit als das thätige Princip gesetzt; die spätern aber umgekehrt. —

Die Behauptung, das Weltall sey entstanden aus einer leidenden Einheit und thätigen Zweiheit und umgekehrt, ist ungleich philosophischer, als alle vorhergehenden Meinungen und Ideen; da sie natürlich auf eine durchgängige wissenschaftliche Construction führen mußte, worin doch das Wesen der Philosophie besteht.

Pythagoras bildete, wie wir aus der Geschichte wissen, einen moralisch-politischen Orden, der auf Staatsverfassung und Religion großen Einfluß hatte. Seine Philosophie beschränkte sich nicht blos, wie die der Jonier, auf die Theorie, sondern sie suchte vorzüglich auf das Leben zu wirken, dieses besser und edler zu gestalten. Der pythagoräische Bund war ein religiöses Institut, das die Wiedervereinigung der Menschen mit dem göttlichen Wesen zum Zwecke hatte, und diese durch alle möglichen Mittel — Lehre — Beispiel — Erziehung — äußere Gebräuche — zu erreichen strebte.

Anmerk. Sie verwarfen daher die Mythologie, wie sie in den epischen Dichtern Homer, Hesiod behandelt ist, als unanständige, unsittliche Darstellungen der Götter.

Man hat nicht mit Unrecht in der Idee des pythagoräischen Bundes eine Aehnlichkeit mit der christlichen streitenden Kirche gefunden; es war eine Vereinigung von Geistern, zum höchsten, göttlichen Geiste durchzudringen, ein Versuch, die vollendete triumphirende Kirche, die im Reiche Gottes ist, herzustellen. Jedes Institut aber, das den Menschen zu heiligen, Gott ähnlich zu machen sucht, ist ächt religiös und eine Kirche zu nennen. Dies war aber mit dem pythagoräischen Bunde um so mehr der Fall, da er nicht allein durch Lehre, sondern auch durch äußere Zeichen, Sinnbilder und Gebräuche zu wirken suchte.

Ist die Religion das Bestreben, den gesunkenen Menschen zum ersten Princip seines Daseyns, zum göttlichen, unendlichen zurückzuführen, so muß dieses auf eine Art geschehen, die in das ganze Leben des Menschen eingreift; eben weil der Mensch

durch seine endliche Natur so mächtig zum irdischen hingezogen wird, und in Gefahr geräth, immer tiefer zu sinken, weil die Bedürfnisse, Verhältnisse und Beschränkungen des gemeinen Lebens seinen Geist so von allen Seiten umstricken und einengen, daß jeder höhere Aufflug unendlich erschwert und gehemmt wird, soll die Religion ihn überall mit Andeutungen und Erinnerungen seines göttlichen Ursprungs ansprechen, sie soll ihm überall das Göttliche und sein Verhältniß zu ihm in Zeichen und Sinnbildern darstellen, damit er seiner hohen Abkunft, seiner erhabenen Bestimmung auch nicht einen Augenblick vergesse, von dem gemeinen Denken und Trachten zur Beschauung der Hoheit und Würde seiner geistigen Natur sich sammle, und diese kräftig von allen irdischen Fesseln und Banden los zu machen strebe.

Es ist leicht einzusehen, wie sich durch diese äußerlichen religiösen Beziehungen und Gebräuche die pythagoräische Philosophie von der des Sokrates, die blos durch Lehre und Unterricht auf die Denkart und die moralischen Gesinnungen der Menschen zu wirken suchte, unterscheidet; hier also bloße Moral, dort Religion. —

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, gleichzeitig mit Pythagoras geboren, trug seine Lehre in einem Gedichte vor. — So näherte sich die griechische Philosophie mit Mühe der philosophischen Form, und kehrte sogar nach einigen Versuchen wieder zur poetischen Form zurück. — Von seinen speculativen Meinungen ist wenig bekannt; doch dieses wenige zeigt, das er ein Material-Pantheist war. Er behauptete die absolute Einheit des Weltganzen — Alles ist Eins, — das Eine ist Alles, — die Welt ist Gott, — Gott ist die Welt. — Er dachte sich indessen dieses ganz materiell, nannte es ein Thier, gab ihm bestimmte körperliche Eigenschaften, kugelrunde Gestalt, aber freilich ein geistiges Thier.

Bei ihm finden wir zuerst skeptische Klagen über die Dunkelheit und Unvollkommenheit des menschlichen Wissens. Wie der Pantheismus zum Skepticismus führe, ist schon früher gesagt worden.

Heraklit folgt der Zeit nach gleich auf Pythagoras. Da Pythagoras so hohe, originelle, den Griechen unbekannte Ideen vorgetragen hat, so ist es sehr zu bewundern, daß er so ganz allein stand, so wenig Einfluß auf die Philosophie hatte. Einzelne Spuren finden sich jedoch hiervon; besonders bei dem Heraklit sind, wo nicht in den Hauptideen, doch im einzelnen Beziehungen auf das pythagoräische System merkbar. Heraklit setzte sein System dem Pantheismus entgegen, er leugnete alle Beharrlichkeit und Ruhe, alles Seyn, ließ nur ein Werden zu; Thätigkeit, Bewegung war sein Grundbegriff; alles sey in einem ewigen Wechsel von Veränderungen, in einem stäten Flusse.'

Thätigkeit, Bewegung sind ohne Leben nicht denkbar; daß aber Heraklit dieses allgemeine Leben sich auch geistig dachte, erhellt daraus, daß er es allgemeine Vernunft (λόγος) nannte, aus der das Allgemeine in der menschlichen Vernunft herstamme. —

Doch zeigt sich auch bei ihm die Neigung aller ältern griechischen Philosophen zum Materialismus, daß er diesen allgemeinen Verstand zugleich auch als Feuer charakterisirt.

Zur Entwicklung aller Dinge aus dem Urprincip, dem Feuer, der allgemeinen Vernunft nahm er zwei Principien an: Freundschaft und Feindschaft. Durch Feindschaft entstehen alle Dinge, durch Freundschaft gehen sie alle unter; nach gewissen Perioden löst sich alles wieder in Feuer auf; diese Auflösung nannte er Freundschaft; er nahm eine periodische Weltentstehung und Verbrennung an, eine unendliche Reihe von periodisch entstehenden und sich zerstörenden Welten.

Anmerk. Hier eine große Aehnlichkeit mit der Zahlenlehre des Pythagoras; die Einheit ist Freundschaft, die Zweiheit ist Feindschaft.

Dem Wasser wies er die unterste Stelle an, als dem äußersten Zustand von Schwäche und Unthätigkeit. Daher seine Behauptung, die trocknen Seelen seyen die besten — wegen ihrer mehr feurigen Natur.

Sehen wir auf das Grundprincip dieſes Syſtems, ſo muß es offenbar zum Idealismus gerechnet werden, wenigſtens enthält es den Keim dazu.

Der Idealismus leugnet das Nichtich, und ſetzt nur das Ich als das einzige Reale. Das Ich beſteht aber eben in der freien Thätigkeit, ſo wie der Charakter der Beharrlichkeit, des Seyns dem Ding an ſich zukommt. — Das Seyn drückt eine Abweſenheit von Bewegung, eine Ruhe, Stillſtand aus, und iſt daher dem Begriffe des Ichs und des Werdens gerade entgegen.

Freie Thätigkeit, Beweglichkeit und immerwährendes Werden iſt ein ſicheres Kriterium des Idealismus, und erſcheint beim Heraklit als erſter Keim davon. Merkwürdig iſt es, wie dieſer anfangende Idealismus mit dem neueſten vollendeten des Fichte (ſeiner werdenden Gottheit) zuſammenſtimmt. Daß ſich Heraklit das erſte Princip zugleich als Feuer und Vernunft dachte, iſt dem Idealismus, der Geiſt und Körper identificirt, und den Unterſchied zwiſchen beiden aufhebt, ſehr angemeſſen.

Auch in der Ableitung aller Dinge aus der allgemeinen Vernunft durch Feindſchaft liegt eine große Aehnlichkeit des heraklitiſchen mit dem neuern Idealismus, wo durch Gegenſatz alles beſondere aus der einen Grundthätigkeit hergeleitet wird.

Vergleicht man dieſen Idealismus, wozu Heraklit den Keim legte, und den nachher Ariſtoteles weiter ausbildete, mit dem ſubjectiven des Fichte, ſo iſt er ein objectiver Idealismus.

Der ſubjective geht aus von der reinen Anſchauung des Ichs; der objective trägt gleichſam den Begriff der Ichheit hinaus in die Natur; jener tritt auf als Theorie des Bewußtſeyns, dieſer als Theorie der Natur, die er aber wie beim Ariſtoteles ganz idealiſtiſch ausbildet. —

Lenkipp legte den Grund des nachher von Demokrit und Epikur weiter ausgeführten Materialismus; er war der Erfinder des Atomenſyſtems, worin eigentlich der reine, ſtrenge Materialismus beſteht.

Er ſetzte ſein Syſtem dem eleatiſchen Pantheismus gerade entgegen.

Dieſer eleatiſche Pantheismus lehrte ein Weltweſen, eine Seele, worin ſich gar nichts verändere, nichts bewege, als nur dem Scheine nach, er leugnete das Nichtwirkliche, den leeren Raum.

Leukipp nahm an unendlich viele Körperchen. Damit dieſe ſich bewegen könnten, ſetzte er den leeren Raum, dieſen als das Nichtreale, jene als das den Raum erfüllende Reale.

Aus unendlich vielen ewig vorhandenen, untheilbaren kleinen Körperchen ließ er die Welt ſich bilden.

Sein Grundprincip iſt rein materiell und körperlich; er erklärte das Entſtehen der Welt aus blos körperlichen Weſen und Kräften, ohne alle Einmiſchung irgend eines denkenden Weſens, ohne dem Geiſte bei der Bildung der Welt irgend eine Macht, einen Einfluß zu geben.

Die erſten Principien ſind ihm die Atome, die Elemente leitet er aus dieſen ab, und der Geiſt iſt eine Modification, eine Wirkung eines dieſer Elemente, des Feuers. Das geiſtige Weſen erklärte er für feuriger Natur; — hier eine Beziehung auf Heraklit. — Im Gegenſatz einer unendlichen Reihe aufeinander folgender Welten, die das Feuer wechſelweiſe producirt und abſorbirt, nahm er an eine unendliche Menge von nebeneinander beſtehenden Welten, die nebeneinander beſtehen, ohne ſich zu berühren, welches auch mit der Annahme der Unendlichkeit des leeren Raumes ſehr gut zuſammenhängt.

Wir ſehen hier, wie der Materialismus im erſten Urſprunge nur Gegenſatz des Pantheismus war; die pantheiſtiſche Denkart, die alle Verſchiedenheit, Veränderung, Bewegung leugnet, widerſpricht ſo ſehr aller Erfahrung, daß dieſer Gegenſatz wohl natürlich zu erklären iſt. In der Erfahrung bemerken wir in der uns umgebenden Sinnenwelt ſo viel Wechſel und Veränderung, ſo große Mannichfaltigkeit und Verſchiedenartigkeit der Gegenſtände, daß die Behauptung, alles ſey

Eins, ein ewig unveränderliches, beharrliches Ganze, und alle unsern Sinnen vorkommende Verschiedenheit und Veränderlichkeit in der Erfahrungswelt nur Schein und Irrthum, nothwendig gegen die allgemeine Vorstellungsart zu sehr anstoßen, und so zum Widerspruch auffordern mußte.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, behauptete die Einheit der Welt.

Parmenides und sein Schüler Zeno gaben diesem System die höhere Ausbildung und Schärfe.

Parmenides behauptete streng nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Unveränderlichkeit der Welt; leugnete durchaus alle Bewegung und den leeren Raum, diesen, weil er als das Nichtreale, Nichtige eine Lücke im Daseyn verursacht hätte.

Merkwürdig sind vorzüglich zwei Dinge bei ihm. Zuerst zeigte er die Quelle dieser Ansicht in der Vernunft; dann führte ihn dieses auf den Gegensatz von Vernunft und Meinung. Dieser Gegensatz war bei ihm so entschieden strenge, daß er zwei Philosophien aufstellte.

Nach der Vernunft sei nur das Eine Wesen das absolut Reale, einzig wirkliche Wahre; alles andere aber Trug und Schein.

Nach der Meinung, die sich auf die Erfahrung stütze, gebe es in der Sinnenwelt eine große Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit von Dingen, welche entstehen und vergehen, in immerwährender Thätigkeit und Bewegung wechselten und sich veränderten.

Diese Ansicht sei zwar nur Schein und trüglich; jedoch da man einmal so allgemein darin befangen wäre, sie auch immer wiederkehre und sich dem Menschen aufdränge, unter dieser Ansicht aber auch eine große Verschiedenheit statt finde, und eine vollkommener wie die andere sey; so müsse man die beste auswählen, die man dann für die Beobachtung der Sinnenwelt und ihrer Erscheinungen gelten lassen könne. Dies nannte er nun die Philosophie nach der Meinung; das erste Philosophie nach der Wahrheit.

Sehr merkwürdig ist dieser Gegensatz des Meinens (Glau-

bens) und Wiſſens, da er ſich in Kant, jedoch auf eine entgegengeſetzte Weiſe, wiederfindet.

Parmenides behauptet, in der Sinnenwelt gebe es nur Glauben und Meinen; Wiſſen könne man nur das Eine abſolut Reale, Wahre. Daß Kant gerade das Gegentheil aufſtellt, bedarf keiner Erklärung.

Man könnte darin, daß Parmenides die Vernunft ſo ſehr erhob, da er behauptete, daß man durch ſie das Wahre und Reale erkenne, die Sinne aber, da aus ihnen aller Wahn und Schein entſpringe, ſo weit herabſetzte — eine Annäherung zur Intellectual-Philoſophie annehmen; allein es finden ſich keine beſtimmte Spuren davon in ſeinem Syſtem.

Zeno, der Schüler des Parmenides, ſuchte das Syſtem ſeines Meiſters gegen die vielen Widerſprüche, die es von allen Seiten gefunden hatte, zu vertheidigen; er ſuchte das Irrige, Falſche, Widerſprechende in den Vorſtellungen ſeiner Gegner über den leeren Raum, die Bewegung, Veränderung, Mannichfaltigkeit mit allem möglichen Scharfſinne aufzudecken, ihre Einwürfe zu widerlegen, ihre Begriffe zu verkehren, zu verwirren, ſeine Gegner durch Widerſprüche in die Enge zu treiben, um ſo ſein Princip der Einheit und Beharrlichkeit durchzuführen.

Viele wollen behaupten, Zeno habe am Ende die Einheit ſelbſt beſtritten; — wahrſcheinlich war er mehr Skeptiker als Pantheiſt. — Indeſſen laſſen ſich immerhin die nämlichen Waffen, mit welchen Zeno gegen die Mannichfaltigkeit ſtritt, auch gegen die Einheit kehren. Wie aber der Skepticismus aus dem Pantheismus natürlich folge, iſt ſchon gezeigt worden.

Empedokles gehört mehr unter die Dichter, als unter die eigentlichen Philoſophen; ſollte er jedoch zu dieſen gezählt werden, ſo waren es die Materialiſten. — In ſeinen Sätzen iſt nicht viel Eigenthümliches ſichtbar. — Er verbindet alle Elemente untereinander, und läßt aus ihnen durch Freundſchaft und Feindſchaft (Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft) das Ganze entſtehen.

Empedokles war mehr Gelehrter, Sammler und Kenner philoſophiſcher Hypotheſen, als nach ſelbſterfundenen Principien

philoſophirender Denker. Was zu ſeinem poetiſchen Zwecke am dienlichſten ſchien, wählte er ſich aus andern Syſtemen, und ſuchte dieſes zuſammenzuſetzen. — Als Dichter behauptet er eine hohe Stelle, diente wahrſcheinlich dem Lucretius zum Vorbilde.

Anaxagoras trug unter den griechiſchen Philoſophen zuerſt die Lehre von einer höchſten Intelligenz, einem Verſtande, als einer die Welt nach Zwecken bildenden Kraft vor; — nahm aber neben dieſer eine Materie an, die er ſich atomiſtiſch dachte; — er iſt alſo Dualiſt.

In allen dieſen philoſophiſchen Syſtemen herrſcht eine bewundernswürdige Fruchtbarkeit der Erfindung, eine ungemeſſene Kraft und Selbſtſtändigkeit der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft und eine ungewöhnliche Kühnheit der Ideen und Principien in ihrer Grundlage, aber eine beinahe eben ſo große Mangelhaftigkeit in der Ausführung und Vollendung.

Die Quelle dieſer Unvollkommenheit lag theils in der großen Einſeitigkeit des Standpunktes, da jeder dieſer philoſophiſchen Erfinder ſo conſequent und ſtrenge auf ſeinem Syſteme beharrte, ſo einſeitig Pantheiſt und Materialiſt war, daß er aus der einmal gefaßten Anſicht nie heraus ging; — anderntheils war aus Mangel an Hülfsmitteln und an Vorarbeiten über das Einzelne, an phyſikaliſchen und chemiſchen Kenntniſſen eine richtige Kosmogonie, Conſtruction der Natur und des Univerſums nicht möglich.

Anmerk. Die älteſten griechiſchen Philoſophen, die ioniſchen Phyſiker, ſtrebten nach wiſſenſchaftlicher Kosmogonie, ſie ſuchten die Natur im Ganzen zu erkennen, zu erklären. Fehlte es ihnen auch an genauerer Kenntniß der einzelnen Naturerſcheinungen, welche die neuern Phyſiker ſich durch Beobachtung, Erfahrung erworben haben; ſo hatten ſie doch eine viel beſſere, höhere Anſicht der Natur im Ganzen, da die Neuern von dem Ganzen der Natur nur unzuſammenhängende, verworrene Begriffe aufſtellen, und ihre Vorzüge blos in der genauern Kenntniß der einzelnen Phänomene beſtehen, welches bei dem

vollkommneren Zustande aller Erfahrungswissenschaften, und der ganz empirischen Richtung des modernen philosophischen Geistes auf Erfahrung, Beobachtung und Benutzung zu praktischen Zwecken — wohl leicht zu erklären ist. Die Neuern haben den altionischen Physikern meistens den Vorwurf gemacht, daß sie den Weg der Erfahrung verließen, und auf die höchsten Principien ausgingen, um aus ihnen die Natur der Dinge zu erklären; — aber in eben diesem Bestreben nach wissenschaftlicher Construction des Universums besteht ihr größter Vorzug, und hier nähern sich ihnen die neuern deutschen Physiker, die sich Naturphilosophen nennen. Das Wesen dieser neuern Naturphilosophie besteht nämlich in dem Versuch, von der Beobachtung, der Kenntniß des Einzelnen zurückzukehren zur Anschauung des Ganzen.

Die Alten suchten die Mannichfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen herzuleiten aus wenigen einfachen Urbestandtheilen und Elementen; entweder dynamisch, aus innern Kräften und Verhältnissen, oder, wie später Leukipp, atomistisch, aus ewig vorhandenen untheilbaren, gleichartigen Körperchen, die durch äußern Anstoß verschiedenartig zusammengesetzt werden. Dieser kühne Versuch nun, das Universum aus Urelementen und Kräften zu construiren, so sehr er auch dem Wesen der Philosophie entspricht, so sehr er uns auch die Kraft, Originalität und Größe des griechischen Geistes beweiset, konnte doch eben aus Mangel an einzelnen Hülfsmitteln und Kenntnissen nicht vollkommen gelingen.

Diese Unvollkommenheit der Ausführung konnte allein schon den Skepticismus herbeiführen, dem übrigens schon Zeno durch die äußerst dialektisch-spitzfindige Art, wie er alle Erscheinung, Erfahrung und die Grundbegriffe, worauf diese beruht, bestritt, alle Waffen bereitet hatte.

Wie bei den Griechen aus der Neigung zur Rhetorik und Dialektik der Skepticismus sich mehr entwickeln mußte, ist schon vorher gezeigt worden. So wie der Skepticismus hier als

Kunst gebildet wurde, hing er sehr genau mit der Sophistik zusammen, der Kunst zu überreden, wozu man will, jeden willkürlich aufgestellten Satz durch die künstlichst verwebten Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse durchführen, jede entgegenstehende Meinung durch verfängliche Scheingründe und absichtliche Verwirrung der Begriffe umstoßen, alles behaupten, alles widerlegen zu können.

Der erste unter den Sophisten ist Gorgias. Er behauptete, überall sei nichts, wäre etwas, so könne man es nicht erkennen, erkenne man es, so könne man es nicht mittheilen. Dieser Skepticismus war gewiß jedem andern an Kühnheit gleich, wo nicht überlegen.

Von jenem eleatischen Pantheismus und heraklitischen Idealismus ist der Uebergang zum Skepticismus nicht schwer.

Ist alles nur Eins, alle Mannichfaltigkeit, Bewegung und Veränderung nur Schein, so ist die Leugnung alles Wirklichen nicht mehr weit, — selbst jene unendliche Einheit ist, eben weil man ihr alle Prädicate und Qualitäten absprechen muß, ein leerer Begriff, etwas sehr Richtiges, wenn man sie nicht poetisch, sondern mit der Vernunft auffaßt.

Gibt es, wie Heraklit behauptet, nichts Beharrliches in den Dingen der Natur, ist hier alles nur ewiger Wechsel und Veränderung; — so kann auch in der Erkenntniß der Dinge nichts Festes, Gewisses seyn, muß auch im menschlichen Geiste nur Schwanken, nur Meinen und Wähnen, nie Wissen statt haben.

Ein zweiter Sophist ist Protagoras; er nähert sich unter den Skeptikern am meisten dem Empirismus. Er lehrte, alle Erkenntniß entspringe aus Empfindung, sei subjectiv und relativ, es gebe nichts allgemein Wahres; wahr sey das, was jedem so scheine, der Mensch sey der Maasstab der Dinge; was ihm scheint zu seyn, ist auch wirklich — ist Wahrheit; was ihm nicht zu seyn scheint, ist auch wirklich nicht, ist Unwahrheit.

Wir haben gesagt, zu den ältern griechischen Philosophen vor Sokrates gehöre noch Demokrit; er ist indessen in der Geschichte der Philosophie in speculativer Hinsicht für uns

nicht merkwürdig; er nahm das Atomenſyſtem des Leukipp ganz an, entwickte es nur weiter.

Dieſe Philoſophen nun machen die Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophie aus; in ihren Grundideen finden wir die Keime aller ſpätern Syſteme mit großer Kühnheit ausgeſprochen; eben dies macht ſie ſo merkwürdig und für die Geneſis jedes Syſtems ſo lehrreich.

Zuerſt ſahen wir, daß Pantheismus die älteſte Philoſophie war, die Mutter der Philoſophie, und wenn wirklich die reine Vernunft die Quelle dieſer Anſicht iſt, darf uns dies nicht befremden, da es alsdann wirklich der natürliche Urſprung der Philoſophie iſt, indem die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft ihrem eigentlichen Weſen, dem Streben nach Einheit, gemäß auf den Pantheismus zuerſt verfällt.

Der Materialismus entſprang aus dem Gegenſatz gegen den Pantheismus, er war ein Verſuch, die Bewegung, die Mannichfaltigkeit in der Sinnenwelt mit der Erfahrung übereinſtimmig zu erklären.

Der heraklitiſche Idealismus war ebenfalls dem Pantheismus entgegengeſetzt; er nahm im Gegenſatz des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seyns ein ewiges Werden, Bewegen und Verändern, einen ſteten Wechſel aller Dinge an.

Die Intellectual-Philoſophie entwickelte ſich aus dem Pantheismus, nicht als abſoluter, ſondern als halb annehmender, halb verwerfender Widerſpruch.

Plato ſuchte die Anſichten des Heraklit und Parmenides zu vereinigen; doch findet er die letztern viel würdiger, als die erſtern; die Ideen ſind ihm das Beharrliche, Unveränderliche.

Das Syſtem des Anaxagoras konnte aus Zuſammenſetzung entſtanden ſeyn.

Die beſondere Art des Empirismus des Protagoras entſtand aus dem Skepticismus.

Der Skepticismus geht erſt aus andern Philoſophieen hervor, deren Mängel und Schwächen er beſtreitet.

Die höchſte Stelle unter allen dieſen Syſtemen ſcheint das

pythagoräische einzunehmen; auch diese Philosophie ließe sich als eine natürliche Folge des Pantheismus erklären, sobald man dessen Mangelhaftigkeit einsieht; ob aber das pythagoräische System wirklich so entstanden sey, läßt sich nicht entscheiden, da die Folge nicht durchaus nothwendig ist. Es muß da schon eine höhere Ansicht genommen werden, die Idee eines Systems, die dazu erforderliche wissenschaftliche Construction, und die Unfähigkeit des strengen Pantheismus zu dieser. Hat Pythagoras diese Idee aus sich selbst geschöpft, so erhöht dieses den Vorzug noch mehr, den er ohnehin durch die wissenschaftliche Construction vor den Aeltern behauptet.

Die älteste Philosophie der Griechen, durch keine ältere Lehre beschränkt, oder auf irgend eine Art vorher bestimmt, unabhängig von allem Einfluß der damals herrschenden Religion, trägt den Charakter der höchsten, unbedingten Originalität, der freiesten, selbstständigsten Entstehung und Entwicklung; auf sich selbst beschränkt durch den damaligen Zustand der Schriftstellerei, der die Mittheilung so sehr erschwerte, war diesen ältesten Selbstdenkern die eigne Geisteskraft und Fülle die Quelle, woraus sie die Grundideen ihrer Philosophieen schöpften, in denen doch schon die Keime aller folgenden Systeme lagen.

Wenn nun auch durch diese Beschränkung auf sich selbst, diesen durchgängigen Mangel an bedeutenden gelehrten Kenntnissen und Hülfsmitteln eine allzu große Einseitigkeit und Strenge der Ansichten und mit ihr Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Ausführung natürlich herbeigeführt wurde; so ist doch die ursprüngliche reine Schöpferkraft des sich selbst überlassenen philosophischen Sinnes, der Reichthum und die Fülle der höchsten Ideen, die er erzeugte, die Kühnheit, womit er sie aussprach, so überwiegend, und so merkwürdig für die Geschichte des menschlichen Verstandes selbst, daß er uns für alles andre entschädigt. Es sind diese Philosophieen das, was man in der Poesie naiv nennt; ganz die Frucht einer starken Natur; sie sind unbefangener, ursprünglicher, directer aus der Quelle geschöpft wie die neuern.

Es ist dies gleichsam noch ein Stand der Unschuld, in die wir uns nicht mehr zurück versetzen können, und wollte man dies versuchen, so könnte das nicht durch Enthaltung von der uns so nöthigen Gelehrsamkeit, sondern durch vermehrte innere Kraft und Productivität geschehen. Bei uns wird die Eigenthümlichkeit durch die Menge des fremden Stoffes beinahe überschwemmt und erdrückt; und wenn sie sich auch durcharbeitet durch alle von Jugend auf überkommene Meinungen und Ideen, so ist die Ansicht, zu der sie sich erhebt, weit complicirter, künstlicher, nicht so naiv, unbefangen und einfach, wie jene der ältesten griechischen Selbstdenker.

Sokrates.

Der immer mehr überhand nehmenden Sophistik, welche so viel Verwirrung über das ganze Gebiet des menschlichen Wissens verbreitete, die in den höchsten Problemen der Speculation, wie in politischen Meinungen oder gerichtlichen Debatten, über welche man in öffentlichen Versammlungen für und wider spricht, ihre Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, der Menge ihre absichtlich erfundenen Trugschlüsse als Wahrheit aufzudringen und sie durch Ueberredung willkürlich nach Absichten zu lenken suchte, — dieser heillosen Secte, welche die Philosophie zu einer eitlen, leeren Weisheitskrämerei, zu einer feilen, eigennützigen Zwecken dienenden, auf Sitten und Staatsverfassung höchst verderblich wirkenden Kunst herabgewürdigt hatte, setzte sich Sokrates mit Kraft und Erfolg entgegen.

Mit Nachdruck und Ernst bestritt er die überall ihre Weisheit zur Schau stellenden und feilbietenden Sophisten, zeigte die Leerheit und Nichtigkeit ihrer trügerischen Künsteleien; mit

allen Waffen der ſtrengern Prüfung und der Ironie verfolgte er ſie und brachte es endlich dahin, ſie wirklich auszurotten. — Aber vorzüglich ſtrebte er dahin, dem ſchädlichen Einfluſſe, den die Sophiſten als Lehrer der Jugend auf die Sittlichkeit überhaupt gehabt hatten, durch eine veredelte moraliſche Erziehung entgegen zu wirken, und an die Stelle jener durchaus nichtigen, falſchen Weisheitskrämerei den Geiſt ächter philoſophiſcher Nachforſchung, vollendete innere Ausbildung und praktiſche Lebensweisheit zu ſetzen.

Als Lehrer behauptet er unter allen Philoſophen der Griechen die eminenteſte Stelle; keiner hat ſo viele Schüler gebildet, keiner ſo mächtig und ſo verſchiedenartig auf den Charakter und die Denkungsart ſeiner Zuhörer gewirkt, wie er, und wirklich iſt ſein Vorzug hierin ſo groß, daß man ihn beinahe mit Chriſtus verglichen hat.

Sokrates war kein Sectenſtifter, kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne des Wortes; er wollte ſeine Ueberzeugungen andern nicht als unbezweifelte Orakelſprüche aufdringen, kein Syſtem als abſolut vollendete Erkenntniß aufſtellen: ſondern nur auf den Weg leiten, auf dem man durch ernſtliches Forſchen und Streben endlich zur Erkenntniß der höchſten Wahrheit gelange, er ſuchte nur den Geiſt ſeiner Schüler von innen heraus auf das freieſte zu entwickeln, die Ideen, welche im Innern ſchlummerten, hervorzurufen und zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, das wahre geiſtige Leben kräftig zum Selbſtdenken, Forſchen und Prüfen aufzuregen.

Hiebei richtete er ſich nun ganz nach den Fähigkeiten, dem Charakter und den Geiſteskräften jedes Einzelnen, ſuchte in ſeine Individualität vollkommen einzugehen, und ſich ſeiner Eigenthümlichkeit ſo enge, wie möglich, anzuſchmiegen, um ſo die beſondern Anlagen nach ihrem ganzen Umfange auszubilden, ohne der Originalität zu ſchaden, und die urſprüngliche Denkkraft durch Autorität zu beſchränken und zu lähmen. Gemeinſchaftlich mit ſeinen Schülern betrat er den Weg der Unterſuchung; aber nur um ſie auf die Spur des Rechten zu leiten, die weitern Fortſchritte überließ er der nun einmal geregten

Thätigkeit, ohne dieſer ſelbſt Ziel und Gränzen ſetzen zu wollen; er ſetzte ſich ſeinen Schülern gleich, ſchien mit ihnen das gleiche Bedürfniß der Belehrung zu haben, ließ ſich ganz zu ihrer Anſicht herab, und ſuchte ſie von dieſer aus zur Erkenntniß des Höchſten, Wahren zu erheben. — Dieſe freie Ausbildung des Selbſtdenkens iſt der Grund, warum aus ſeiner Schule ſo ganz verſchiedenartige, ſo mannichfaltig und vortrefflich ausgebildete Syſteme hervorgegangen ſind.

Sokrates hat nichts geſchrieben, daher iſt ſeine eigentliche Lehre, ſein Syſtem nicht zu beſtimmen; man könnte ihm alſo in dieſer Hinſicht eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie abſprechen. Doch der Umſtand, daß er ſo nachdrücklich und heilſam auf die Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes gewirkt, den Trieb zu ernſtem, gründlichem Erforſchen der Wahrheit ſo mächtig aufgeregt, beweiſt, daß er Philoſoph in der edelſten Bedeutung des Wortes war.

Doch nun erhebt ſich die Frage: was war denn die eigentliche Grundidee ſeines Syſtems, zu welcher Anſicht gehörte ſie, wie iſt ſeine Philoſophie aus ſeiner Schule herauszufinden?

Um einer befriedigenden Antwort dieſer Fragen näher zu kommen, darf man ſich weder an die geniereichen noch, wie bisher öfters geſchah, an die beſchränkteſten ſeiner Schüler wenden, ſondern nach allen muß man ſein Syſtem zu beurtheilen ſuchen. — Plato kann man nicht allein glauben, weil dieſer ungleich gelehrter wie Sokrates war, und ſich ein eignes, ganz verſchiedenes Syſtem ausbildete; — aber eben ſo wenig kann man ſich, wie bisher geſchah, an Xenophon halten, weil dieſer doch ein beſchränkterer Geiſt, und alſo unfähig war, die Lehren ſeines Meiſters mit Treue und Wahrheit wiederzugeben.

Nach Xenophon, auf den ſich alle berufen, die Sokrates zu den Empirikern rechnen, hätte dieſer alle höhern Speculationen als nichtig, zwecklos und betrüglich verworfen; man ſolle nur nach der Ergründung deſſen ſtreben, was zum Leben und zur Tugend nothwendig ſey; höchſt irreligiös wäre es, über die Götter und ihre Natur Unterſuchungen anzuſtellen, und von dem Höchſten, Unbegreiflichen den Schleier des Geheim-

niſſes heben zu wollen; — wie denn überhaupt bei den Griechen die Vorſtellung herrſchte, die Götter erzürnten ſich, wenn man ihr Weſen zu erforſchen ſtrebe.

Wäre dieſe Anſicht der ſokratiſchen Philoſophie die richtige, ſo müßte man ihn freilich den Empirikern gleich ſtellen, inſofern er alles menſchliche Denken einſchränkte auf die Sphäre des praktiſchen, auf die Kenntniß des innern Menſchen, und zwar nur inſofern dieſe zu praktiſch-moraliſchen Zwecken nöthig ſey.

Philoſophiſch genommen iſt dieſes eine Täuſchung; Sokrates gehört nicht in die niedere Kategorie der Empiriker.

Alle Schüler des Sokrates ſtimmen darin überein, daß ſeine Philoſophie vorzüglich auf Moral gerichtet war, alles andre ihn blos dieſer wegen intereſſirte. Er ging aus von dem alten Spruche: Erkenne dich ſelbſt, und machte die innere harmoniſche Ausbildung und Veredlung des Menſchen zur erſten, nothwendigſten Bedingung alles Philoſophirens.

Beſchränkt einzig auf dieſen Zweck würde die Philoſophie blos praktiſch individuelles, aber inſofern vollendetes moraliſches Wiſſen, ſie würde Weisheit und Wiſſenſchaft ſeyn. — Dieſe praktiſche Lebensweisheit liegt außer der Philoſophie im Gebiete der Moral. Die Philoſophie, wie ſie geſucht wird, ſoll denn doch Wiſſenſchaft, vollendete poſitive Erkenntniß des Höchſten ſeyn, wiſſenſchaftlich aufgeſtellt und erklärt.

Daß jemand blos praktiſch ſich für das Leben auszubilden ſuche, und daher ganz von aller Speculation entferne, kann, beſonders wenn er ſeine eigne Beſchränktheit und Unfähigkeit zu höhern Speculationen fühlt, ſehr lobenswürdig ſeyn; wenn dieſer aber im Ganzen alle Speculation und Philoſophie als leer und nichtig verwirft, ſo bedeutet das in wiſſenſchaftlicher Hinſicht gar nichts.

Die praktiſche Lebensweisheit des Sokrates bewährte ſich, inſofern er fähig war, auch andre dazu auszubilden, als objectiv, er war wirklich fähig, auch andre auf dem Wege der höhern Selbſterkenntniß zur Tugend und Weisheit zu führen,

und ſo einen moraliſchen Bund zu ſtiften. Man kann ihn daher mit Recht als das Ideal der Lebensweisheit anſehen.

Doch möchte man ihm wohl ſehr Unrecht thun, wenn man ihn nach Xenophon zu den Empirikern zählen wollte. Seine religiöſen ſowohl als moraliſchen Ideen und Lehren ſtimmen gar nicht mit dem Empirismus überein. Er war nicht nur der ſtrengſte Tugendlehrer, ſondern auch ein eben ſo aufrichtiger Verehrer der Götter; ſeine Lehren von einer verſtändigen, gütigen, die Welt beherrſchenden Gottheit — von dem abſolut unbedingten, an und für ſich ſchlechthin Guten und Schönen ſind durchaus unverträglich mit dem damals herrſchenden Empirismus. — In neuern Zeiten hat man verſucht, dieſe Lehren mit dem Empirismus zu verbinden; in unſern Zeiten, wo alle Ideen und Meinungen ſchon ſo ſehr complicirt und gemiſcht ſind, wäre dies wohl eher möglich, als in jenen Zeiten, wo alle Anſichten ſo einſeitig und ſtrenge waren; — doch iſt es den Neuern nie gelungen.

Um Xenophons Anſichten der ſokratiſchen Philoſophie befriedigend zu erklären, darf man nur überhaupt auf die Art und Weiſe ſehen, wie Sokrates bei der Ausbildung ſeiner Schüler zu Werke ging, da er ſich nach den Bedürfniſſen und Geiſteskräften jedes Einzelnen richtete, um wirklich das aus ihm zu machen, was er der urſprünglichen Anlage nach werden könne. Er ließ ſich alſo vielleicht mit dem geiſtreichern, ſcharfſinnigern Plato in das Gebiet der höhern Speculation ein, — und gab der Beſchränktheit des Xenophon nach, vielleicht weil er ſah, daß dieſer nur zum praktiſchen Leben tauge.

Sokrates iſt durchaus nicht von dem Gebiete der Speculation auszuſchließen; ſeine Beſchränkung war willkürlich, keine abſolute Reſignation auf alle Philoſophie; — er bildete ſo viele ſpeculative Schüler, — kannte die Syſteme andrer Philoſophen, und mußte ſich doch endlich, um die Sophiſten zu widerlegen, ſelbſt in dialektiſche Spitzfindigkeiten und Grübeleien einlaſſen, des Hauptgrundes, daß ſeine Lehre von dem abſolut Guten und Schönen mit dem Empirismus gar nicht übereinſtimmt, nicht einmal zu erwähnen.

Sokrates ſchloß ſich zunächſt an die Philoſophie des Anaxagoras an; auch er nahm einen göttlichen Verſtand an, der die Welt gebildet habe und beherrſche, doch beſchränkte er ſeine Unterſuchungen mehr auf die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt und das Verhältniß dieſes Begriffs zum Moraliſchen. — So wie in der Natur eine höhere Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge ſichtbar ſey, und einen verſtändigen Urheber verrathe, ſo ſetzen auch im Menſchen alle ſittlichen Anlagen und die Geſetze, durch deren Erreichung er allein ſeiner hohen Beſtimmung entſprechen könne, einen moraliſchen Geſetzgeber voraus.

Seine Lehre von dem göttlichen Verſtande, der im Menſchen wie in der Welt die höchſte Kraft ſey, ſetzte er in genaue Verbindung mit der Lehre vom abſolut Guten und Schönen. Beide Principien, das abſolut Gute und Schöne, und den nach Zwecken die Welt bildenden und beherrſchenden (göttlichen) Verſtand hielt er ohne Zweifel für identiſch. Noch haben Viele Sokrates den Skeptikern beizählen wollen, weil er mehrmals geſtanden habe, er wiſſe nichts; allein durch dieſes Geſtändniß wollte er nur die alles wiſſenden Sophiſten zwingen, ihn über ihre Orakelſprüche zu belehren, um ſo Gelegenheit zu finden, ſie in ihren eignen Trugſchlüſſen zu verwirren, mit ihren eigenen Ausſagen zu beſtreiten, und ſo ihre Schwächen und Blößen aufzudecken.

Die Skepſis des Sokrates iſt von der höchſten, durchaus nicht verwerflichen Art; ſie unterſcheidet ſich von aller frühern der Griechen, und verdienet im vorzüglichſten Grade philoſophiſche Skepſis genannt zu werden. Iſt die Philoſophie mehr ein Suchen der vollendeten Wiſſenſchaft des Unendlichen, als dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt, ſo wird auch dem Menſchen ein ernſtes Streben nach ihr eher zukommen, als die dreiſte Behauptung, ſie ſchon gefunden zu haben; auch zeigt ſich Sokrates weiſe Beſcheidenheit neben der voreiligen Kühnheit andrer Philoſophen, beſonders aber der Sophiſten, im glänzendſten Lichte.

Bei dieſer höhern Skepſis des Sokrates, die nicht wie die

gemeine in der Ablengnung aller Wahrheit und Gewißheit, sondern in ihrem ernsten Suchen besteht, muß etwas als gewiß, ein fester Punkt angenommen werden, von dem man ausgeht, um zu der höchsten Erkenntniß zu gelangen, ohne indessen dies eine Princip, von dem man ausgeht, zu einem Systeme zu entwickeln; statt dessen wird eine fortschreitende Ausbildung und Vervollkommnung des Geistes an die Stelle des Systems gesetzt. Die durchaus dialektische Form und Methode dieser sokratischen Skepsis ist für diesen Zweck die befriedigendste und fruchtbarste; sie vernichtete nicht nur die der Philosophie so unwürdige Sophistik, sondern rief auch das Selbstdenken in der Philosophie so kräftig und lebendig hervor, wie dies wohl nicht bei einem demonstrativ aufgestellten System der Fall gewesen seyn würde.

Sokrates, insofern er sich an die Philosophie des Anaxagoras anschließt, durch Verbindung seiner Lehre von dem absolut Guten und Schönen mit jener von dem göttlichen Verstande, welche Plato nachher so eigenthümlich entwickelte, und auf die höchste Spitze der Speculation erhob, kann zwischen beiden als Intellectual-Philosoph eine Stelle einnehmen; — da aber weder die erste Erfindung, noch die weitere, vollkommene Ausführung und Begründung dieses Princips ihm zukommt, so kann in einer Geschichte der Philosophie, wie die unsrige, keine bestimmte Stufe der Entwicklung und Ausbildung dieses Systems gegeben werden, sondern sie erscheint nur als Uebergangspunkt zwischen Anaxagoras und Plato.

Allein in der skeptischen Form und Methode seiner Philosophie liegt etwas, was ihn für diese Gattung der Philosophie merkwürdig macht, und gleichsam als Ideal der ganzen Gattung ächt philosophischer Skepsis aufstellt. —

Aus der sokratischen Schule gingen mehrere kleinere Secten hervor, die wir hier zuerst untersuchen wollen.

Die Cyrenaiker entfernten sich von der Grundlehre des absolut Schönen und Guten; sie beschränkten sich zwar auch auf das Praktische, doch nahmen sie hier eine ganz andre Richtung, und sind daher für unsere Geschichte merkwürdig.

In ihrer Moral, der einzigen, die mit dem Enthusiasmus, streng genommen, verträglich ist, stellten sie den Grundsatz auf: das Vergnügen sey das höchste Gut.

Die Cyrenaiker stimmen mit dem Epikur darin überein, daß sie das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen ansehen; allein in dem Begriffe des Vergnügens entfernen sie sich von einander. Epikur nahm das Vergnügen blos negativ, als einen Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt und gestört wird. Diese Lehre, so wenig sich auch eine strenge, richtige Moral darauf gründen läßt, steht denn doch mit dieser nicht in absolutem Widerspruche, da sich dies negative Vergnügen sehr gut mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit, mit der höchsten Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit des Gemüths von allen sinnlichen Eindrücken, allen störenden Einwirkungen der Neigungen und Leidenschaften verträgt.

Die Lehre der Cyrenaiker war weit schlimmer und verderblicher; sie machten das Positive, das Vergnügen in Bewegung zum höchsten Zweck des Menschen; nicht wie Epikur die behagliche Stimmung des Gemüths, welche das negative Resultat der einzelnen Gemüthsbewegungen ist; sondern die einzelne, angenehme Empfindung, den augenblicklichen Zustand des Genusses, den ganz gemeinen Sinnenkitzel.

Der Zustand des Gemüths, wo es weder angenehm noch unangenehm afficirt werde, sey nicht von dem Zustande des Schlafes verschieden, es finde dort weder reelle Lust noch Unlust statt. Das, was die Seele am lebhaftesten afficire und reize, sie in die angenehmste, stärkste Bewegung setze, sei als reelle Lust anzusehen.

Daher gaben sie auch den körperlichen Vergnügen, weil darin mehr Bewegung, ein größerer Grad von Reiz und Lebendigkeit sey, den Vorzug vor den geistigen, als worin nur eine mäßige Bewegung, ein sehr schwacher Reiz, nur ein negativer Genuß statt haben könne.

Noch eine Secte, die aus der sokratischen Schule entsprang, die Cyniker, verfielen im Gegensatz der Cyrenaiker in die übertriebenste Strenge; sie nahmen die Lehre vom absolut

Guten und Schönen so buchstäblich, daß sie alles andre außer diesem, verwarfen. Nur die Tugend allein müsse das höchste und einzige Ziel alles menschlichen Strebens seyn, alles andre außer ihr habe keinen Werth, sey unnütz, nichtig und verwerflich, nur tugendhaft solle der Mensch seyn und nichts weiter, und auf keinen andern als diesen Zweck auch nur die geringste Thätigkeit verwenden; jede Art von Wissenschaft und Kunst sey, weil sie nichts dazu beitrage, den Menschen tugendhaft zu machen, und ihn oft nur von dem höchsten, einzigen Ziele zurückhalte, für ihn eine zwecklose, leere, ja verderbliche Beschäftigung.

Es sey Bedingung des Philosophen, sich von allen irdischen Bedürfnissen, von allen Verhältnissen des Lebens, von allen fremden Meinungen und Vorurtheilen frei zu machen, in der höchsten Unabhängigkeit und Selbstständigkeit nur der Tugend zu leben.

Aus diesem Grundsatze folgte ihre übertriebene strenge Lebensart; unter den Philosophen, welche sich durch diese auszeichneten, gab es mehrere, welche durch ihre gerechte Denkungsart, ihren Haß gegen Sklaverei, ihre Verachtung aller Annehmlichkeiten und Freuden des Lebens, ihren Eifer für eine strenge Sittenverbesserung sowohl, als auch für manche Sonderbarkeiten wohl der Aufmerksamkeit werth sind. Der große Haufen der Cyniker aber verfiel auf eine so höchst platte, gemeine, schmutzige, alle höhere Schicklichkeit beleidigende, Abscheu und Ekel erregende Lebensweise, daß der Bund sehr bald die Verachtung aller besser Denkenden auf sich zog.

Von ihren speculativen Meinungen ist wenig bekannt, sie verwarfen alle Speculation, außer der Dialektik und Logik, über diese haben sich von einigen unter ihnen sehr sonderbare Sätze erhalten, z. B. die Behauptung des Antisthenes, daß es nur identische Sätze gebe.

Wenn man diese Behauptung mit der Lehre von dem Einen schlechthin Guten zusammennimmt, so wird sich eine starke Hinneigung zum Pantheismus finden, aber freilich zu einem ganz praktischen Pantheismus; — so wie auch von der Lebensart der Cyniker, ihrer strengen Enthaltsamkeit und

absoluten Bedürfnißlosigkeit zu jener der orientalischen Büßer nur ein kleiner Schritt zu thun ist. —

Nach der Hinrichtung des Sokrates zogen einige seiner Schüler nach Megara; hier entstand nun die Secte der Megariker, auch die Schule von Elis und Erethria genannt.

Die Megariker, von den Alten auch wegen ihrer Vorliebe zu sophistischen Grübeleien und Spitzfindigkeit und ihrer großen Streitsucht Eristiker, Zankkünstler genannt, sind vorzüglich ihrer Paradoxieen in der Logik wegen merkwürdig, die selbst den Griechen äußerst auffallend waren, und sehr von ihnen bewundert wurden.

In der Moral waren sie strenge Sokratiker und näherten sich sehr der Denkungsart der Cyniker; auch sie nahmen an, daß nur das Eine schlechthin unbedingt Gute Realität und wahren Werth habe. Ihre Paradoxieen in der Logik verdienen wirklich eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Einige von ihnen leugneten, wie Antisthenes, die zusammengesetzten Sätze und ließen nur die identischen bestehen; andre gingen noch weiter, verwarfen alle hypothetischen, negativen Sätze, und ließen nichts übrig als bejahende, positive, kategorische Sätze, sie leugneten mit einem Worte die Logik; der Grund, der sie dazu bestimmte, wird deutlich, wenn man ihre logischen Paradoxieen zusammenhält mit ihrer Lehre von dem absolut Guten, — diese, streng vorgetragen, gränzt sehr nahe an den Pantheismus. Ist nur das unbedingte Gute, Vollkommne allein das Reale, Wirkliche, so ist der Pantheismus schon nicht fern.

Denn worin besteht mit einem andern Ausdruck der Pantheismus? Nicht darin, daß man das Unbedingte, Absolute als das Erste, sondern als das einzig Wirkliche annimmt, das Bedingte aber gänzlich leugnet. Mit Leugnen des Bedingten muß nun auch das Bedingen, mit dem Bedingen das Verbinden, Beziehen, damit aber die ganze Syllogistik aufgehoben werden.

Die Megariker waren also zu den Pantheisten zu zählen, mit dem Unterschiede von dem ältern Pantheismus, daß sie das

Unbedingte moraliſch charakteriſirten. Doch ſetzt man ſie beſſer in die Klaſſe der Skeptiker; die Alten ſelbſt erwähnen ihrer als großer Erfinder in der Skepſis und Sophiſtik, als ächter Streitkünſtler, dahingegen für den Pantheismus aus ihrer Anſicht nichts neues folgt.

Es läßt ſich leicht denken, was der griechiſche Scharfſinn aus jenen logiſchen Paradoxien, angewandt auf wiſſenſchaftlichen Streit, für eine Menge dialektiſcher und ſophiſtiſcher Spitzfindigkeiten hervorbringen mußte. Ihrer ſtrengen Anſicht zufolge hätten ſie der Logik ganz entſagen müſſen, doch thaten ſie das nicht, ſondern ließen ſich vielmehr recht eigentlich in ſie ein, um ſie durch ſich ſelbſt zu beſtreiten, ſie in ihren eignen Spitzfindigkeiten zu fangen, erſannen aus ſpeculativer Verkehrtheit und Streitſucht allerhand ſelbſt in der Form falſche und täuſchende Trugſchlüſſe, wodurch ſie den Namen Zankkünſtler recht eigentlich verdienten.

Hier wäre eine epiſodiſche Bemerkung über das verſchiedene Verhältniß der Logik zu der Philoſophie der Alten nicht am unrechten Orte.

Viele der ältern griechiſchen Philoſophen haben der Natur ihrer Philoſophie gemäß nicht viel über die Logik vortragen können. Die Materialiſten behaupteten, man müſſe ſich nur an das Reelle, Wirkliche halten, an ſubjective oder praktiſche Beobachtungsregeln. Die Logik ſey eine leere, unnütze Spitzfindigkeit, an deren Stelle ſie nun ihre eignen Principien über Erfahrung und Erkenntniß ſetzten.

Bei den Skeptikern iſt die Logik keine Wiſſenſchaft, weil ſie dieſe überhaupt nicht ſtatuiren; aber ſie haben durch ihren dialektiſchen Scharfſinn zu den meiſten Formeln und Begriffen der Logik die Veranlaſſung gegeben, ja ſelbſt zu ihrem ſkeptiſchen Zwecke eine Menge künſtlicher Spitzfindigkeiten und Sophismen erfunden; die ganze Dialektik der Griechen hat dieſen Charakter einer mehr als ſcharfſinnigen, ſubtilen Streit- und Diſputirſucht beibehalten; ſelbſt in der dialektiſch-dialogiſchen Form des Plato finden ſich Spuren davon; es iſt natürlich, daß man, um ſpeculative Spitzfindigkeiten und Sophiſtereien

zu bestreiten, sich selbst in diese einlassen, und die künstlichsten Formeln und Wendungen zu Hülfe rufen muß.

Die ganze Logik des Aristoteles ist durch die Entgegensetzung und Beziehung auf die Skeptiker und die Scheinlogik der Sophisten entstanden; sie ist ganz für die Griechen, wo die Disputirkunst so künstlich ausgebildet, so allgemein herrschend war. — Die Logik des Aristoteles ist in dieser Hinsicht, ihrer Beziehung und Entstehung nach historisch betrachtet, als subjectiv sogleich auffallend, auch folgen alle diese Künsteleien und Spitzfindigkeiten, diese so vielfach complicirten und verwickelten Begriffe gar nicht aus dem Wesen der Logik.

Dem Aristoteles ist die Logik eine abgesonderte Wissenschaft. Bei'm Plato hingegen ist sie kein getrennter Theil der Philosophie, sondern innigst mit dieser verschmolzen; Plato charakterisirt seine Philosophie weit edler und höher, wie alle seine Vorgänger, sie ist ihm als Wissenschaft vom höchsten Gute in dialektischer Form zugleich auch Logik, Moral und Theologie; die erstere war über die ganze Philosophie verbreitet.

Wie die Megariker die Logik behandelten, ist vorhin gesagt worden. Die Classe der eigentlichen Pantheisten ist schon charakterisirt. — Daß die Pythagoräer sich mit der Logik beschäftigt haben, ist historisch erwiesen; daß wir von dieser nichts mehr besitzen, ist für die Philosophie gewiß ein bedeutender Verlust. Den Grundprincipien der Pythagoräer gemäß muß auch ihre Logik weit lehrreicher, fruchtbarer und wissenschaftlicher gewesen seyn. Ihr Princip von der Herleitung der Vielheit aus der Einheit, Zweiheit, Dreiheit ist, wenn man auf den Inhalt sieht, Zahlenlehre; sieht man aber auf die Form, so ist es Lehre von der Construction, die Methode, welche in der neuern Philosophie die synthetische Construction genannt wird. — Die beste, objective, reellste Logik der Griechen hätten wir also auf diese Art verloren und dagegen die inhaltsleere, specielle, subjective, aristotelische erhalten, die durch beständige Beziehung auf sophistische Disputirkunst, durch eine ganz zwecklose Vervielfältigung, Subtilisirung

und Verwickelung der Form und Begriffe beinahe an kindische Spielerei gränzt, den Verstand ermüdet, und in der Speculation um keinen Schritt weiter bringt.

Philosophie des Plato.

In der Reihe der griechischen Philosophen nimmt Plato die bedeutendste, glänzendste Stelle ein. Die unerschöpfliche Tiefe und Erfindungskraft seines so vollendet ausgebildeten philosophischen Geistes, der Reichthum, die Fülle, die Kühnheit und Erhabenheit seiner Ideen, die ungemeine Höhe, zu der sich seine Speculation erhob, mehr aber wie alles die ganz eigenthümlich ausgebildete Kunst und Schönheit der Darstellung, die ächt classische Vortrefflichkeit und Musterhaftigkeit des Styls zeichnen ihn vor allen seinen Vorgängern und Nachfolgern aus, und haben ihm die Bewunderung der ersten Denker aller Zeiten und Nationen erworben.

Die große Kunst, die Sokrates im Sprechen mag besessen haben, den ausgebreiteten, lebendigen Einfluß, den er dadurch auf die Gemüther erlangte, suchten alle seine Schüler in dem nämlichen Maaße zu erreichen, so wie sie auch in der Lebensart, in der Abgezogenheit von allen bürgerlichen und politischen Zwecken übereinstimmten.

Der mißlungene Versuch, die Philosophie im Leben zu realisiren, führte die Philosophen auf den Grundsatz, blos sich selbst, der Entwicklung und Ausbildung ihrer Ideen, der Vervollkommnung ihrer Wissenschaft zu leben; aber eben durch diese Beschränkung auf die eigne Geistesbildung erlangten sie jene hohe Virtuosität und Kunst in Darstellung und Mittheilung ihrer Ideen, die wir bei Plato auf dem höchsten Gipfel der Vollendung sehen. Eben so entfernt nach dem damaligen Zustand der Schriftstellerei waren die griechischen Philosophen von eigentlich gelehrten Beschäftigungen. Plato kannte nur wenig

Schriften, und so klein auch damals der Kreis der Literatur und der im Umlauf existirenden Werke war, so hat er sie doch nicht alle gekannt, er hielt dies gar nicht für nothwendig, wollte blos Selbstdenker seyn, strebte nur das Gewebe seiner eignen Gedanken so reich und vollkommen, wie möglich, zu entfalten, seine Ideen in bestimmten, harmonischem Zusammenhange kunstreich darzustellen, und durch klare und lebendige Mittheilung auch andre zur Erkenntniß des Wahren und Schönen zu führen. — Das vorzüglichste, wirksamste Beförderungsmittel der Belehrung und Ueberzeugung, so wie der lebendigsten Entwicklung des gemeinschaftlichen Selbstdenkens schien ihm das mündliche Gespräch, wovon wir auch in seinen Werken vollendete, unübertreffliche Muster finden.

Diese Form der platonischen Philosophie wird also wegen ihrer hohen Kunst und Vollendung und mehr noch wegen ihrer innigen Verschmelzung mit dem Geiste, dem Inhalte, den sie schon in der äußern Form vollkommen darstellt, und ausspricht, unsre Untersuchung zuerst auf sich ziehen.

Plato gibt uns selbst den Grundsatz an, aus dem die ganze Form seiner Philosophie natürlich fließt.

Vorausgesetzt, der Zweck der Philosophie sei die positive Erkenntniß des unendlichen Wesens, so muß zugegeben werden, daß diese nie vollendet werden kann, mithin auch die Philosophie als Wissenschaft nicht; obgleich die ersten sichern Principien sich festsetzen lassen, von denen die Untersuchung ausgehen soll; was aber aus diesen sich entwickeln läßt, ist unendlich, unbestimmbar.

Plato nimmt an, daß durch eigne, sonderbare Beschränktheit des menschlichen Geistes dieser das Positive nur negativ, das Negative hingegen positiv erkenne; — unter dem Positiven verstand er die Gottheit, die intellectuelle Welt, alles Bleibende, Ewige, Wahre, — unter dem Negativen die Sinnenwelt, alles Unsichere, Wandelbare, Vergängliche.

Die unendliche höchste Realität könne der Mensch seiner beschränkten, sinnlichen Natur wegen nur negativ, indirect und unvollkommen erkennen.

In der Sinnenwelt, der Natur, aber sei der steten Wandelbarkeit und Veränderlichkeit aller Dinge wegen kein strenges, bleibendes, gewisses Wissen möglich, wir erkennen die Gegenstände der Natur zwar positiv, aber diese positive Erkenntniß ist wie der Gegenstand selbst, worauf sie sich bezieht, dem Wechsel, der Veränderung und mithin der Ungewißheit unterworfen.

Da Plato die Intellectualwelt und die Sinnenwelt so weit von einander entfernt, der menschliche Verstand aber in der Mitte steht, so läßt es sich leicht erklären, wie dieser, bei seiner großen Entfernung von der erstern durch die Sinnlichkeit herabgezogen, bedingt und beschränkt, nur eine unvollkommene Erkenntniß der Gottheit haben könne. Daß dieses nun blos eine negative Erkenntniß seyn könne, folgt freilich hieraus nicht strenge, es könnte auch eine positive, aber verworrene, unvollkommne seyn. Daß die sinnlichen Triebe, Neigungen und Leidenschaften in dem Streben nach Erkenntniß Verwirrungen hervorbringen, nahm Plato zwar auch an, aber diese, behauptete er, müsse man durch Philosophie zu heben suchen; aber die Negativität der Erkenntniß des Höchsten ließe sich dadurch nicht heben, diese sey in der ursprünglichen Beschränktheit des Menschen als Sinnenwesens gegründet.

Nach Plato gibt es von der Natur nur ein wandelbares, kein strenges, bleibendes Wissen, — von der Gottheit zwar eine reine, aber nur negative Erkenntniß. — Nun wäre also noch das Verhältniß von beiden übrig. Da es aber weder von dem ersten, noch von dem zweiten ein System geben kann, so ist dies auch bei dem dritten, als dem Mittelgliede von beiden, nicht möglich. — Von dem Verhältniß der Gottheit zu der Natur gibt es nur eine bildliche allegorische Erkenntniß.

Nach dieser Ansicht nun, welche kein eigentliches System der Philosophie zuläßt, muß der Geist und die Form der platonischen Werke aufgefaßt und charakterisirt werden.

Plato hatte nur eine Philosophie, aber kein System; und wie die Philosophie selbst mehr ein Streben nach Wissenschaft,

als eine vollendete Wiſſenſchaft iſt, findet ſich dieſes auch bei ihm in einem vorzüglichen Grade. Er iſt nie mit ſeinem Denken fertig geworden, immer beſchäftigt, ſeine Anſichten zu berichtigen, zu ergänzen, zu vervollkommnen, und in dieſem immer weiter ſtrebenden Gang ſeines Geiſtes nach vollendetem Wiſſen und Erkennen, dieſem ewigen Werden, Entwickeln und Bilden ſeiner Ideen, das er in Geſprächen künſtlich darzuſtellen ſuchte, muß das Charakteriſtiſche ſeiner Philoſophie geſucht werden, wenn man nicht in Gefahr gerathen will, ihren Geiſt ganz zu verkennen, und auf dem Wege einer irrigen Unterſuchung zu ganz ſchiefen und falſchen Reſultaten zu gelangen.

Die Philoſophie eines Menſchen iſt die Geſchichte eines Geiſtes, das allmälige Entſtehen, Bilden, Fortſchreiten ſeiner Ideen. Erſt wenn er mit ſeinem Denken fertig und zu einem beſtimmten Reſultate gekommen iſt, entſteht ein Syſtem; hat der Philoſoph eine beſtimmte Anzahl von fertigen Reſultaten und Wahrheiten vorzutragen, ſo mag er immerhin die Form eines geſchloſſenen Syſtems wählen; hat er aber mehr zu ſagen, als in dieſe Form ſich bringen läßt, kann er den Reichthum, die Mannichfaltigkeit ſeiner Ideen nicht in dieſe Gränzen einſchließen, oder erlaubt ihm die immer höher ſteigende Ausbildung und Vervollkommnung ſeiner Anſichten nicht, die Reihe ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen mit einem Endreſultate zu ſchließen, ſo kann er nur ſuchen, in den Gang, die Entwicklung und Darſtellung ſeiner Ideen jenen innern Zuſammenhang, jene eigenthümliche Einheit zu bringen, worin wir den hohen objectiven Werth der platoniſchen Werke zu ſuchen haben. Nur in dem beſtimmten, planmäßigen Fortſchreiten ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen, nicht aber einem fertigen Satze und Reſultate, das ſich am Ende ergebe, finden wir die große Einheit, welche die Form ſeiner Philoſophie charakteriſirt.

Plato geht in ſeinen Dialogen nie von einem beſtimmten Lehrſatze aus, meiſtens fängt er mit einer indirecten Behauptung, oder mit dem Widerſpruch gegen einen angenommenen Satz an, den er zu heben ſucht. Nun geht es von Glied zu Glied die ganze Reihe von Folgerungen hindurch bis zur un-

bestimmten Hindeutung auf das, was seiner Meinung nach das Höchste ist. Der Anfang in den Dialogen ist immer indirect und unbestimmt; ganz einfach, prunklos, leise hebt die Untersuchung an, entfaltet nur allmälig das äußerst spitzfindige, künstliche Gedankengewebe, das bei fortgehendem Interesse mit bewunderungswürdiger Genauigkeit, mit tief eindringendem, allumfassendem Scharfsinn sich entwickelt und zergliedert, sich in der reichsten Fülle und Mannichfaltigkeit ausbreitet, und endlich nach der vollendetsten, erschöpfendsten Behandlung des Einzelnen (wo eher ein Ueberfluß von Subtilität zu tadeln wäre) das Ganze nicht mit einem bestimmten Satze oder Resultate sich schließt, sondern mit einer Andeutung des Unendlichen und mit einer Aussicht in dasselbe. Ganz dem Geiste der Philosophie gemäß ist dieser Gang der platonischen Dialogen, sie gehen bis an die Pforte des Höchsten, und begnügen sich, das Unendliche, Göttliche, was philosophisch sich nicht bezeichnen und erklären läßt, unbestimmt nur anzudeuten.

Plato's Gespräche sind Darstellungen des gemeinschaftlichen Selbstdenkens. Ein philosophisches Gespräch aber kann nicht systematisch seyn, weil es dann nicht mehr Gespräch, sondern nur eine anders modificirte systematische Abhandlung wäre, und systematisch sprechen überhaupt widersinnig und pedantisch erscheinen müßte. Da nun durch diese unsystematische Behandlung der Dialog unwissenschaftlich wird, so muß dieser Mangel durch streng philosophische, kunstreiche Ausführung, durch innern Zusammenhang des Ganzen ersetzt werden, der Charakter der Sprechenden muß durchaus philosophisch aufgefaßt und dargestellt werden, damit durch höhere Kunstform der philosophische Dialog sich vom gemeinen Gespräch unterscheide.

Plato's Werke, obschon jedes einzelne ein vollendetes Kunstwerk ist, können in Rücksicht auf den Gang seines Geistes, die Entwicklung und Verbindung seiner Ideen nur im Zusammenhange verstanden werden, ein so innig verbundenes, subtiles Gedankengewebe läßt sich nur im Ganzen durch innerliches Mitdenken und Nachdenken dem Geiste nach ergreifen, da sich ein System leicht in Gedanken auffassen und erlernen läßt.

Von Plato's Werken sind hinlänglich auf uns gekommen, um den Geist seiner Philosophie kennen lernen zu können. Enthalten diese gleich kein System, so läßt sich doch aus ihnen eine äußerst vollständig zusammenhängende Philosophie aufstellen, die man in ihrem Fortschreiten und allmäligen Ausbilden durch alle Stufen ihrer Entwicklung sehr gut verfolgen kann; geben sie gleich nichts absolut Vollendetes, entweder weil Plato als durchaus progressiver Denker mit seiner Philosophie oder mit ihrer Darstellung nicht fertig ward; so zeigen sie uns doch die ganze Tendenz seines Geistes in der schönsten, kräftigsten Fülle, und man kann gewiß keinen seiner Dialogen lesen, ohne auf das stärkste zum Nachdenken angereizt zu werden.

Man hat bisher die Behauptung aufgestellt, daß Plato's Dialogen nicht seine ganze Philosophie enthielten, daß wir nur seine exoterische Philosophie besäßen, daß er aber außer dieser noch eine geheime Lehre gehabt habe, die er in seinen Schriften nicht aufstellte. Die Gründe, womit man diese Behauptung unterstützt, sind 1) die Zurückhaltung, womit er über religiöse Gegenstände spricht, 2) die dialogische Form seiner Philosophie, hinter welcher er seine wahre Meinung zu verstecken gesucht habe, und welche denn doch gar nicht systematisch sey, und endlich beruft man sich 3) auf ein verloren gegangenes Werk, *ungeschriebene Lehren* betitelt, welches vermuthlich diese geheime Philosophie enthalte.

Was die Zurückhaltung betrifft, mit der Plato über religiöse Gegenstände sich geäußert haben soll, so ist diese wirklich nicht sehr groß. Oft greift er die Priester, Volkslehrer und Dichter ohne Scheu und Hülle an, auch hat er im Gegensatz gegen die Mythologie die *Einheit Gottes* überall bestimmt behauptet.

Daß Plato außer der in seinen Dialogen aufgestellten Philosophie noch eine geheime, esoterische, ein eigentliches System gehabt habe, wird durch unsre oben gemachte Bemerkung, daß der Begriff eines Systems nicht einmal vereinbar sey mit dem Begriffe, den Plato von der Form und Methode der Philosophie aufstellt, hinlänglich widerlegt; nur eine grobe Verken-

nung der höhern Einheit des innern Zusammenhanges, des immer weiter schreitenden, fortbildenden, entwickelnden Geistes der platonischen Dialogen konnte an ihnen den strengen Zusammenhang eines Systems vermissen lassen, das für die werdende Philosophie Plato's eine allzu strenge, beschränkende Gränze gewesen wäre.

Was endlich jenes verloren gegangene Buch betrifft, worauf sich die Behauptung, daß wir nur die exoterische Philosophie des Plato besitzen, vorzüglich stützt, so war es nicht von Plato selbst, sondern allenfalls von seinen treusten Schülern Speusippus und Xenokrates; es mag wohl aus Erinnerungen von mündlichen Vorträgen bestanden haben, und darum ungeschriebene Lehren genannt worden seyn. — Sein Verlust scheint gar nicht von der Bedeutung zu seyn, die man vermuthet. So weit wir Speusippus und Xenokrates kennen, haben diese ihren Meister wenig verstanden, und ihr Werk würde also über seine Philosophie wenig neue und interessante Aufschlüsse geben.

Wir haben daher Gründe genug anzunehmen, daß wir Plato's eigentliche, wahre Philosophie in seinen Schriften besitzen; daß aber die Dialogen nichts absolut Vollendetes liefern, liegt in der Natur der Sache, da Plato als durchaus progressiver Denker entweder mit seiner Philosophie, oder mit ihrer Darstellung nicht fertig geworden ist. Gegen das dogmatische, zum System eilende Streben ist gewiß der skeptische, allmälig bildende, vollendende Geist seiner Dialogen der fruchtbarste, lehrreichste Gegensatz.

Daß übrigens in den platonischen Dialogen Mängel und Lücken sind, läßt sich aus ihnen selbst darthun; ob diese aber durch wirklichen Verlust entstanden sind, läßt sich nicht bestimmen, vielleicht hat Plato diese Werke nicht vollendet oder ihre Vollendung aufgegeben.

Unvollendet ist der Parmenides, wohl das mittelmäßigste seiner Producte, ziemlich verworren gedacht; wahrscheinlich hat er es willkürlich unvollendet gelassen. c)

Verloren ist aber wohl der dritte Theil eines Werks,

worven der erſte Theil die Definition eines Sophiſten, der zweite die des Politikers aufſtellt, und der dritte dann jene des Philoſophen enthalten ſollte. — Der Verluſt dieſes letzten Theiles iſt ſehr zu beklagen, da er wahrſcheinlich ſehr intereſſante und wichtige Reſultate gegeben hätte, und die beiden erſten Theile zu dem Vortrefflichſten gehören, was Plato geſchrieben hat.

Sein Tod endlich unterbrach zweier Dialogen Vollendung, des Timäus und des Kritias. — Auf dieſe Art ſind alſo Plato's Werke, wie ſeine Philoſophie, unvollendet geblieben.

Eine vorzügliche Aufmerkſamkeit verdient die Unterſuchung über die Aechtheit aller dem Plato zugeſchriebenen Dialogen; hier iſt wirklich das größte Mißtrauen nicht genug zu empfehlen. Es war in der damaligen Zeit kein ſeltener Fall, daß Schüler zu den hinterlaſſenen Werken des Meiſters Zuſätze machten, die in ſeinem Geiſte geſchrieben, oder ihnen wenigſtens ſo ſchienen. Die Kritik erwachte erſt ſpät; früher intereſſirte man ſich zu viel für den Inhalt, und nahm daher manches, was mit dieſem in den Hauptideen übereinſtimmt, ohne Bedenken an.

An der Spitze von den unächten Werken ſtehen die zwölf Bücher von den Geſetzen; ſie ſind offenbar nicht von Plato, enthalten eine Menge Ideen, die mit ſeiner Philoſophie gar nicht übereinſtimmen.

Was die kleinern moraliſchen Dialogen betrifft, ſo ließe ſich die Unächtheit von mehrern unter ihnen aus hiſtoriſchen und andern ſpeciellen Gründen beweiſen; doch iſt dies für die Geſchichte der platoniſchen Philoſophie eben von keinem bedeutenden Intereſſe. Der Kratylus z. B. könnte wegfallen, ohne daß in dem Zuſammenhange des Ganzen eine ſtörende Lücke entſtünde; auch das Gaſtmahl gehört unter diejenigen, deren Aechtheit ſchon bezweifelt wurde, da es Lehren enthält, die mit den platoniſchen nicht ganz übereinſtimmen, ſo vortrefflich es auch übrigens geſchrieben iſt; — endlich der Dialog Meno, der ebenfalls von den ächt platoniſchen Werken abweicht, und viel gemeiner iſt.

Am wichtigsten aber für die Charakteristik der platonischen Philosophie ist die Prüfung der Aechtheit des Timäus, da man aus diesem Werke bisher die platonische Philosophie vollständig aufstellte und vortrug. Hier ist entschieden der größte Theil unächt, nur der Eingang ist von Plato, und vielleicht außer diesem noch andre kleinere Bruchstücke, zu denen man aber nachher Zusätze machte, bis das Werk zu seiner jetzigen Größe gedieh. Waren Speusipp und Xenocrates die ersten Ergänzer, so läßt sich ihre Absicht wohl errathen; sie wollten die Philosophie des Plato vollenden, weiter entwickeln und fortbilden, sie der populären Ansicht näher bringen. — Die spätern Zusätze aber enthalten mehr das neuplatonische System, sind ihrem innern Princip nach realistisch, pantheistisch; es finden sich Sätze aus der epikuräischen Moral, orientalische Beziehungen, wie diese bei den Neuplatonikern vorkommen, ja sogar die Quintessenz des Aristoteles darin. — Auch in der Sprache ist die Unächtheit unverkennbar.

Wir gehen nach dieser kurzen Untersuchung die ächten Werke in der theils historisch, theils durch wechselseitige Beziehung begründeten Folge durch. — Da bei einer so durchaus progressiven Philosophie die allmälige Entwicklung und Ausbildung des Gedankensystems die Hauptsache ist, so muß man, um den Zusammenhang des Ganzen zu übersehen, die Ordnung, wie die Dialogen aufeinander folgen, gefunden haben, da die einzelnen uns oft sehr im Dunkeln lassen, und nur eine vollständige Uebersicht des Ganzen das richtige Verstehen erleichtern kann.

Die Dialogen also, wie sie aufeinander folgen, sind: Phädrus — Parmenides — Protagoras (im Fall er ächt ist) — Gorgias — Kratylus (wenn er von Plato ist) — Theätetus — Sophista — Politikus — Phädon — Philebus — Republik — Fragment des Timäus — Fragment des Kritias. —

Aus diesen Dialogen läßt sich der Geist und die Geschichte der platonischen Philosophie befriedigend aufstellen und erklären, und es bedarf wohl keiner weitern Lobpreisung ihrer hohen Vortrefflichkeit in Behandlung, Styl und Sprache, wovon

ſie als unübertroffene Muſter für alle Zeiten und Nationen daſtehen. — Nur noch einige Worte über die Terminologie der platoniſchen Philoſophie ſind zu ſagen übrig, um die Unterſuchung über ihre Form zu ſchließen.

Jede Wiſſenſchaft und Kunſt hat ihren beſtimmten Umfang von eigenthümlichen Begriffen, einen Cyklus, ein Syſtem von eignen techniſchen Worten, Ausdrücken, Formeln und Bildern, ihre Terminologie.

Die Philoſophie, ganz rein gedacht, hat keine eigne Form und Sprache; das reine Denken und Erkennen des Höchſten, Unendlichen kann nie adäquat dargeſtellt werden. Soll die Philoſophie ſich aber mittheilen, ſo muß ſie Form und Sprache annehmen, ſie muß alle möglichen Mittel verſuchen, die Darſtellung und Erklärung des Unendlichen ſo beſtimmt, klar und deutlich zu machen, als nur immer geſchehen kann; ſie wird in dieſer Hinſicht das Gebiet jeder Wiſſenſchaft und Kunſt durchſchweifen, um alle Hülfsmittel, die zu ihrem Zwecke dienen können, ſich auszuwählen. Die Philoſophie, inſofern ſie alle Arten des menſchlichen Wiſſens in der Kunſt umfaßt, kann ſich die Form, die Sprache und Terminologie jeder andern Wiſſenſchaft und der Kunſt aneignen, ja es iſt ſogar nicht einmal nöthig, daß es eine der Form nach vollendete Wiſſenſchaft ſey, welche der Philoſophie ihre Terminologie hergebe; auch das gemeine, praktiſche Leben hat ſeine beſtimmte Sprache, die Philoſophie kann dieſe höher potenziren, eine würdigere Bedeutung, einen höhern Sinn hineinlegen, und ſie dann zu ihrem Zwecke gebrauchen. So wie aber die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt noch nicht vollendet iſt, ſo iſt es auch ihre Sprache nicht; auch dieſer liegt ein fortgehendes Streben zum Grunde, das Unendliche in immer beſtimmtern, ſchicklichern, klarern Worten, Ausdrücken und Formeln aufzufaſſen, darzuſtellen und zu erklären.

Auf dieſem Princip der relativen Undarſtellbarkeit des Höchſten beruht nun die ganze Form der platoniſchen Werke. Das Höchſte läßt ſich nur darſtellen, indem man es in ein andres Gewand einkleidet, und es ſo der menſchlichen Faſſungskraft näher bringt; — dies verſuchte nun Plato auf alle mög-

liche Weiſe; jede damals beſtehende Kunſt und Wiſſenſchaft benutzte er zu dieſem Zwecke; von allen Gattungen und Zweigen des menſchlichen Wiſſens holte er Ausdrücke, Wendungen und Worte her; ja ſogar aus den Myſterien ſchöpfte er vieles für ſeine philoſophiſche Sprache. Die Myſterien hatten bei den Griechen mit der Philoſophie einen und denſelben Zweck: die Nation, die in eine gar zu oberflächliche Mythologie und Religion verſunken war, auf den erſten, reinen Urquell aller Wahrheit und Schönheit zurückzuführen d); in ihnen ſuchte alſo Plato auch zweckmäßige Hülfsmittel für ſeine Darſtellung.

Im Phädon bediente er ſich ganz der Sprache, des Gewandes der Myſterien; im Phädrus, worin er ſeine Ideen über die Liebe, die Erinnerung freilich mehr mythiſch, poetiſch als ſcharf philoſophiſch unterſuchend vorträgt, herrſcht die rhetoriſche Form; im Parmenides iſt ſie mehr rein dialektiſch; im Theätetus mathematiſch; in der Republik politiſch; in dem Timäus endlich, wo er ſich mit der Kosmogonie beſchäftigt, iſt die Behandlung poetiſch-phyſikaliſch.

Nach dieſer Unterſuchung über die Form der platoniſchen Philoſophie wenden wir uns nun zu der Beurtheilung ihres Inhalts. —

Der Punkt, von welchem die platoniſche Philoſophie ausging, war die weitere ſpeculative Entwicklung und Begründung der ſokratiſchen Lehre vom abſolut Guten und Schönen, des Princips des Anaxagoras vom göttlichen Verſtande, und eine verſuchte Verbindung der Philoſophie des Heraklits und Parmenides.

In faſt allen ſeinen Dialogen beſchäftigt er ſich mit dieſen beiden Anſichten, ſetzt ſie ſich immer entgegen, beſtreitet ſie, ſucht die Extreme beider zu vermeiden, zwiſchen ihnen einen Mittelweg zu finden, der ſeiner Ueberzeugung nach zur wahren Philoſophie führe.

Heraklit leugnete alle Beharrlichkeit, und behauptete ein unendliches Erzeugen, Wechſeln, Verändern, Neugeſtalten, Werden aller Dinge.

Parmenides nahm an, die ewige, allvollkommne Welt, das Eine, alleinige Ding und Seyn verharre unwandelbar in beständiger Ruhe, — alle Bewegung, Veränderung sey Schein und Irrthum, das einzig Wahre, Reelle sey nur diese ewig unveränderliche, ewig sich selbst gleiche Einheit aller Dinge.

Nun ist Plato überall bemüht, eine Mittelphilosophie zu finden, welche beide Ansichten verbinde. Bei diesem Versuche geht er von dem Lehrsatze des Anaragoras aus, und suchte die Anschauung des ewigen Wechselns und Werdens zu vereinigen mit dem Glauben an die vollkommne Ruhe und ewige Harmonie einer unendlichen Intelligenz.

Plato's Lehre von den Ideen fließt aus der Annahme des anaragorischen Lehrsatzes von einem göttlichen, die Welt beherrschenden Verstande; er dachte sich die Herrschaft der göttlichen Intelligenz über die Welt wie das Verhältniß des bildenden Künstlers zu dem von ihm gebildeten Stoffe.

Nach ewigen, unveränderlichen, in ihm vorhandenen Urbildern habe der göttliche Verstand alle natürlichen Dinge gebildet.

In dieser Nachbildung muß nun nothwendig ein Stoff vorhanden seyn, der aber, weil der Verstand wohl bilden und formen, aber nicht schaffen und erzeugen kann, nicht aus ihm hergeleitet, sondern als neben und außer ihm ewig existirend angenommen werden muß.

Diese Materie habe durch ihre ursprüngliche Beschaffenheit und Unvollkommenheit dem göttlichen Verstande bei der Weltbildung Grenzen gesetzt, und sey die Urquelle alles Uebels, aller Mangelhaftigkeit und Unordnung in der Einrichtung der Welt, so wie Gott die Q[illegible]lles Guten, aller Vollkommenheit und Schönheit.

Nach dieser Ansicht nun nahm Plato statt einer einzigen, untheilbaren gleichsam zwei voneinander getrennte Welten an, die Welt der Ideen und die sinnliche Welt der Erscheinungen.

Die erste sey das ewig unveränderliche, beharrliche, vollkommne Wahre.

In der Welt der natürlichen, jenen Urbildern nur unvoll-

kommen nachgebildeten Dinge, entſpringe aus der urſprünglichen, durch den göttlichen Verſtand nicht zu hebenden Fehlerhaftigkeit des Stoffes nur Veränderlichkeit und Schwanken, nur Beſchränkung, Täuſchung und Irrthum.

Nun ſcheint Plato wirklich ſeinen Zweck, die Philoſophie des Anaxagoras zu begründen, und jene des Heraklit und Parmenides zu vereinigen, zum Theil erreicht zu haben, da er beide Principien annahm, die ewige Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit für die Ideen, die Veränderlichkeit, den Wechſel, die Wandelbarkeit für die Erſcheinungen der Sinnenwelt.

Aber gerade in dieſem Streben, die Extreme entgegengeſetzter Syſteme zu vermeiden, und eine Mittelphiloſophie aufzufinden, liegt ein Grund, warum Plato nicht bis zur Vollendung durchgedrungen ſey.

Eine Anſicht, die zwei entgegengeſetzte Syſteme umfaſſen ſoll, muß nothwendig in der Mitte von beiden liegen; ſucht man aber blos einen Mittelweg, der die Fehler beider vermeide, ſo iſt man zu ſehr mit dieſen beſchäftigt, modificirt ſo lange, ſchneidet ſo viel von der einen und der andern ab, bis endlich nur etwas halbes zurückbleibt.

Die wahre Mitte müßte, wo nicht eine gänzliche innere harmoniſche Vereinigung zweier entgegengeſetzter Anſichten, doch eine Hinweiſung auf ihre gemeinſchaftliche Quelle enthalten; dringt man bis zu dieſer durch, ſo wird es leicht, beide zu umfaſſen und zu vereinigen, eine Anſicht zu finden, die beide harmoniſch in ſich aufnimmt.

Plato ſuchte den Mittelweg zwar auf der rechten Stelle, im Idealismus; aber ſein Idealismus blieb unvollendet; der Grund davon lag nicht allein in dem blos negativen Streben, die Fehler zweier entgegengeſetzten Syſteme zu vermeiden, ſondern auch darin, daß er von vorne an den Charakter des höchſten Bewußtſeyns zu einſeitig, nicht in der erſten, urſprünglichen Form auffaßte.

Plato hatte ganz Recht, dem Geiſt, der Intelligenz den Vorrang vor dem Körper zu geben, ihn zum erſten Princip zu

erheben, die Quelle alles Daseyns im Bewußtseyn zu suchen; aber er faßte dies Bewußtseyn blos als Verstand, als Vernunft auf; Verstand und Vernunft sind aber schon sehr abgeleitete, verwickelte, künstliche Formen des Bewußtseyns, keineswegs aber die Wurzel, die Urquelle.

Der vollendete Idealismus soll alles aus dem Geiste herleiten und entstehen lassen. Geht man aber, wie Plato, von dem Verstande als erstem Princip aus, so ist man gezwungen, außer diesem noch eine Materie anzunehmen, die sich nun nicht aus ihm erklären läßt.

Denkt man sich die Herrschaft des Geistes über den Stoff, das Verhältniß der Welt zu ihrem ersten Ursprunge, wie das Verhältniß des bildenden Künstlers zu dem von ihm gebildeten Kunstwerke, des Nachgebildeten zum Urbilde, so muß ja doch ein Stoff vorausgesetzt werden, auf den der Verstand habe wirken, den er nach den ewig in ihm vorhandenen Urbildern habe bilden und gestalten können, den der Verstand nicht ursprünglich erzeugen und erschaffen kann.

Mit dieser außer dem Geiste ursprünglich vorhandenen Materie sind aber zugleich zwei Principien angenommen worden, und die Intellectual-Philosophie verfällt in den Dualismus, und verfehlt ihren Zweck, den Geist zum ersten, höchsten, einzigen Princip zu machen. Auch werden sich dann Mängel und Widersprüche genug auffinden lassen. — Ist der göttliche Verstand bei der Weltbildung durch die ursprüngliche Beschaffenheit, Formlosigkeit und Rohheit der Materie beschränkt und bedingt gewesen, hat er diese Unvollkommenheit, die die Quelle alles Uebels ist, nicht heben können, so war er ja durch eine höhere Nothwendigkeit, ein unabänderliches Fatum gebunden, das in dieser Hinsicht die Stelle über ihm einnimmt. Und preise man dann auch die Macht und Weisheit des göttlichen Bildners noch so hoch, so hat sie doch, durch die ursprünglichen Gesetze der Materie gebunden, aus dieser nur ein unvollkommnes Kunstwerk hervorbringen können.

Diesen Grundfehler zu vermeiden, hätte Plato das Bewußtseyn nicht einseitig als Vernunft, als Verstand, sondern

in der höchsten, ursprünglichsten Form auffassen sollen. Kann gezeigt werden, daß dies in der Natur wie im Menschen ist, so ist der einzige Weg, alle Schwierigkeit zu heben, gefunden. In uns gibt es aber außer dem Verstande, der Vernunft ein Begehrungsvermögen; fände sich in diesem die Quelle, der Anfang, die Wurzel des Bewußtseyns, welches in dieser ursprünglichen Form als ein Sehnen, als ein Streben, als Liebe aufgefaßt würde, so wäre alle Schwierigkeit in Rücksicht des Stoffes gehoben. Denn wie aus dem Streben der Liebe — Leben, aus dem Leben aber der Stoff gleichsam niederschlagen, und körperliche Organisation hervorgehen kann, dies zeigt uns schon die Physik sehr deutlich.

Wäre Plato bis zu dieser Ansicht des vollendeten Idealismus durchgedrungen, hätte er das Bewußtseyn bis zur ersten Quelle verfolgt, als Sehnen, als Liebe aufgefaßt, so wäre er auch im Stande gewesen, den Stoff, die Materie daraus entstehen zu lassen, und nicht genöthigt gewesen, neben dem höchsten, göttlichen Verstande auch eine ewige Materie anzunehmen, die zwar durch diesen gebildet wird, aber durch die ihr eignen Gesetze den göttlichen Künstler bei dieser Bildung beschränkte und bedingte.

Plato ging aus von der versuchten Vereinigung des Systems des Heraklit mit dem des Parmenides; aber offenbar neigt er sich auf die Seite des letztern. Auch in diesem Einfluß des eleatischen Pantheismus liegt ein Hauptgrund, der seine Philosophie hinderte, zur Vollendung fortzuschreiten. — Der Begriff der Beharrlichkeit, übergetragen auf den göttlichen Verstand, entfernt jeden Gedanken an eine lebendige Gottheit, die aus ewig thätiger, wirksamer Fülle und Kraft alle Dinge erzeugt und entwickelt; daher muß denn neben ihr eine Materie als ewig vorhanden angenommen werden, aus der die Welt gebildet wird. Plato, insofern er dem Beharrlichen ein Primat vor dem Veränderlichen, dem Seyn vor der Thätigkeit, dem Werden entschieden zuschreibt, konnte nicht zum vollendeten Idealismus durchdringen.

Der Punkt, wo Plato stehen blieb, ist die Lehre von den Ideen, von der Herrschaft des Verstandes über den Stoff, und

der Bildung aller natürlichen Dinge, nach den Urbildern einer ewigen Vernunft; die höchsten Punkte zwischen beiden, wo er bis zum Idealismus durchdrang, ist die Lehre von der Erinnerung, und seine Ideen über die Liebe.

Plato lehrte, die wahre Erkenntniß entspringe im Menschen aus der Erinnerung. Der Mensch habe ehedem in einer nähern Verbindung mit der Gottheit gestanden, in der intellectuellen Welt habe der menschliche Geist die Urbilder des göttlichen Verstandes in der Wahrheit angeschaut, wovon in der sinnlichen Welt nur unvollkommne, schwache Abbildungen, nur Schatten seyen; so wie der Mensch diese erblicke, erwache in ihm die Rückerinnerung an jene ehemalige Anschauung, die freilich der sinnlichen Beschränkung und der großen Entfernung von jenem bessern Zustande gemäß nur verworren und undeutlich seyn könne.

Diese Lehre sollte die sonderbare Lage des Menschen zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wahrheit und Irrthum erklären. Der Charakter der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß wird sehr gut erklärt durch das Anfangen eines Wiedererkennens von etwas, was halb erloschen, halb vergessen ist, und das Erwachen aus einem dunkeln, verworrenen Zustande. Auch macht jene Lehre das Entstehen jener erhabenen Gedanken und Ideen begreiflich, die aus den Anschauungen und Empfindungen der sinnlichen Welt nicht zu erklären sind, und in dem Geiste des Menschen wie Fremdlinge aus einer höhern, bessern Sphäre dastehen. — Der Mensch gelangt zur Wahrheit nur durch Erinnerung an jenen ehemaligen Zustand.

Die Philosophie war also nach dieser Voraussetzung dem Plato die Kunst, jene Erinnerung in dem Geiste vollkommner zu entwickeln, das verlorne Bewußtseyn des Unendlichen wieder hervorzurufen, und ihn so zur Urquelle der Wahrheit wieder zurückzuführen. —

Die Ableitung des einzelnen, beschränkten, endlichen Bewußtseyns aus dem höchsten, unendlichen ist vollkommen philosophisch, und würde Plato zum vollendeten Idealismus geführt haben, wenn er das Bewußtseyn in der ursprünglichsten Form,

als Liebe aufgefaßt und aus dieſer den Verſtand, die Vernunft hergeleitet hätte.

Plato dachte ſich das Ideal des Bewußtſeyns als Verſtand, und bezieht alſo auch hierauf die Erinnerung; aus dieſer leitet er denn auch die Liebe her, ſie iſt ihm die vollkommne Erkenntniß der ewigen Schönheit. Es iſt die Frage, ob er nicht einen beſſern Weg eingeſchlagen hätte, die Erinnerung auf die Liebe zu beziehen, als einzig auf das Wiſſen und Erkennen?

Ein reines Sehnen, reine Liebe kann nur aus der Erinnerung erklärt werden, das reine Sehnen iſt immer ein Streben nach einem bekannten, aber unbeſtimmten Etwas, alſo nach einem Etwas, das man ſchon vorher gekannt, einem Gute, einer Herrlichkeit, die man ſchon einmal genoſſen hat; es iſt ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenſtandes, das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne.

Iſt jeder endliche Geiſt nur Ausfluß aus dem Unendlichen: dann iſt auch nothwendig das, was in jedem endlichen Geiſte das höchſte iſt, abgeleitet aus dem Unendlichen, iſt göttlichen Urſprungs. Das reine Sehnen, die Liebe des endlichen Weſens kann daher auch nur aus dem Urquell aller Liebe, der göttlichen herfließen; das einzelne Weſen, welches die Liebe in ſich erfunden hätte, würde zugleich die Welt erſchaffen haben, ſelbſt Gott ſeyn.

Plato leitet die Liebe zwar auch aus der Erinnerung her, aber dieſe bezieht er blos auf den Verſtand. Die Liebe, wie er ſie darſtellt, iſt nur die undeutliche Erkenntniß der ewigen Schönheit, die Bewunderung des von dem höchſten Verſtande entworfenen Urbildes.

Die Lehre von der Rückerinnerung ſetzt die Präexiſtenz der Seele nothwendig voraus; an dieſe ſchließt ſich nun die Lehre von der Seelenwanderung. In der intellectuellen Welt konnte der Menſch nicht unſern unvollkommenen Körper haben, ohne allen Körper konnte er nicht anſchauen; dies iſt ja aber ſchon eine Art Seelenwanderung, aus einem vollkommenern in einen ſchlechtern Körper, aus der vergangenen folgt die künftige nun ziemlich von ſelbſt.

Der Grad der Annäherung des Menſchen in dieſem Leben zur höchſten Vollkommenheit, oder, im entgegengeſetzten Falle, ſeine Entfernung von dem höchſten Gute und ſeine Hinneigung zum Schlechten beſtimmen den Weg, den die Seele in ihrer Wanderung zu nehmen hat. Die ſchlechten ſinken herab zu Thierſeelen, die beſſern nähern ſich der Wiedervereinigung mit der vollkommenen Welt.

Die Unſterblichkeit der Seele liegt ohnehin in dem Charakter des Syſtems; obwohl ein Anfang der Weltbildung angenommen iſt, wird doch nichts abſolut geſchaffen, alſo auch nichts abſolut vernichtet, da aller Stoff und alle Grundkräfte ewig ſind.

Ueber das Entſtehen der Seele läßt ſich Plato nirgend aus; kommt den Geiſtern wie den Ideen die Einheit und Beharrlichkeit zu, ſo ſind ſie nicht erſchaffen, und er nahm dann drei Principien an, den göttlichen Verſtand, die Seelen und die Materie.

Wäre der Timäus ächt, ſo ſind die Seelen Emanation aus der Gottheit; beides aber verträgt ſich ſehr gut mit ſeinem Syſteme. Entweder hält er ſie identiſch mit der Gottheit, oder von der Gottheit geſchieden; in beiden Fällen ſind ſie ewig, da, wie geſagt, aller Stoff und alle Grundkräfte ewig ſind.

Viele haben geglaubt, Plato habe ſich die Seele, wie mehrere ältere griechiſche Philoſophen, als Complexion, als Harmonie, als Reſultat des Organismus gedacht, wie z. B. der Laut in der Leyer; allein er verwirft dieſe Vorſtellungsart allzu beſtimmt, als das man ſie für die ſeinige halten könnte.

Die Vorausſetzung von der Präexiſtenz der Seele, wenn gleich ſehr einfach, befriedigend und erklärend, iſt doch immer ſehr willkürlich. Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß hiſtoriſch nachgewieſen werden kann, daß manche der vorerwähnten platoniſchen Lehren fremden Urſprungs ſind. — Die Art, wie Plato ſie näher charakteriſirt, die nicht nothwendig in dem Grundprincip liegt, die große Uebereinſtimmung des Details ſeines Syſtems mit den einzelnen, nicht ſtrenge aus deſſen Prä-

miſſen folgenden Ideen, mit der indiſchen Philoſophie iſt es es grade, was eine fremde Mittheilung ſo wahrſcheinlich macht; denn ungeachtet des Zuſammenhangs, der ihnen in dem platoniſchen Syſtem nicht abgeſprochen werden kann, iſt es doch unläugbar, daß ſie aus der indiſchen Philoſophie viel beſſer und ſtrenger herfließen, und da ihr vollſtändiger Zuſammenhang ganz klar einleuchtet.

Die indiſche Philoſophie geht aus von dem Begriffe der Gottheit, als eines einigen, allverſtändigen, allmächtigen Weſens, aus deſſen Fülle und Kraft alle Dinge hervorgegangen ſeyen. — Hier iſt die Gottheit nicht nur ein lebendiges Thier, wie bei den älteſten griechiſchen Philoſophen, ſondern ein Geiſt, ein Ich, wo das geiſtige das vorherrſchende iſt. Aber auch nicht blos ein vollkommener Verſtand wie bei Plato, ſondern zugleich der Inbegriff aller materiellen Kräfte und Weſen, die Quelle alles Lebendigen, aus deren Fülle und Kraft alle Dinge ſich entwicklen und entſtehen.

Hier wird nun der Grundfehler, eine Materie neben der Gottheit anzunehmen, vermieden; auch dieſe Idee der Vernunft, dem Gefühl entſprechender, und eine viel würdigere Vorſtellungsart, als die des göttlichen Künſtlers bei Plato, der durch die urſprüngliche Unvollkommenheit und Schlechtigkeit des Stoffes bei der Weltbildung beſchränkt, aller Macht und Weisheit ungeachtet, doch nur ein halbverpfuſchtes Werk zu Stande bringen konnte.

In dieſem Syſteme ſind alle Geiſter, alle Weſen und Dinge nur eine Reihe von Entwicklungen und Ausflüſſen aus der allvollkommnen Urkraft, und zwar iſt dieſer Ausfluß aus der Gottheit ein Herabſinken auf eine niedrigere Stufe des Daſeyns, in einen Zuſtand der Unvollkommenheit und Beſchränkung. Die Welt iſt nach dieſer Anſicht ein Unglück, ein Uebel, urd das bedingte Daſeyn ein Abfall von dem urſprünglichen Vollkommenſeyn, etwas höchſt tragiſches, welches jedoch durch die troſtreiche Ausſicht gemildert wird, der angeſtrengten Bemühung des geſunkenen Weſens ſey eine erhebende Rückkehr zur Gottheit möglich.

Anmerk. Auch gegen dieſe indiſche Vorſtellungsart laſſen ſich mit Recht die Fragen aufwerfen: Was iſt der Grund jener Emanation? Was iſt der Zweck der Welt? Warum blieb die Gottheit nicht ruhig in ſich ſelbſt? Dieſe Fragen werden auch hier nicht befriedigt beantwortet, wenn gleich beſſer, wie bei Plato.

Aus dieſem Syſtem nun folgen die früher erwähnten Lehren des Plato ganz ſtreng und unvermeidlich.

Sind alle Geiſter Ausfluß aus der Gottheit, ſo iſt es ſchlechthin Folge, daß, ſo tief ſie auch immer ſinken mögen, in Unvollkommenheit, Beſchränktheit und Finſterniß, doch immer ein Funke dunkler Erinnerung ihres ehemaligen Daſeyns in Gott ihnen bleiben muß; diejenigen Begriffe nun von göttlicher Vollkommenheit, die in dieſer unvollkommenen Welt im menſchlichen Geiſte erwachen, ſind das, was Plato ſeine Ideen nennt.

Da jene Emanationen aus der Gottheit der Zahl nach unendlich ſind, wie ihr Urheber, ſo folgt die phyſikaliſche Metempſychoſe, das Verändern, das Wechſeln der Hülle und Umgebung, einer unendlichen Reihe von Entwicklungen von ſelbſt.

Daß nun jene Metempſychoſe auch eine moraliſche ſey, iſt eben ſo begreiflich, indem nach der Weisheit des höchſten Urhebers ſich wohl kein andres als ein moraliſches Verhältniß für dieſe Seelenwanderung denken läßt; die ſchlechten ſinken immer tiefer in Unvollkommenheit, in dunklere Umhüllungen, die beſſern ſteigen immer höher zur lichten Urquelle hinauf.

Es verſteht ſich, daß im indiſchen Syſtem Geiſt und Körper als identiſch gedacht werden; auch den Pflanzen werden Seelen zugeſchrieben, aber in ein noch viel tieferes, düſtereres Dunkel gehüllt. Der Gedanke, daß alles beſeelt ſey, hängt viel beſſer mit der Seelenwanderung zuſammen, und dieſe fließt aus dem Syſtem der Emanation weit natürlicher, als bei Plato, wo ſie ſich doch wegen der großen Trennung zwiſchen Geiſt und Körper nicht recht erklären läßt.

Die Wahrnehmung der vielen Leiden und Plagen, denen die Menſchheit unterworfen iſt, führte natürlich auf die

Frage, warum viele Menſchen ſo ausgezeichnet unglücklich wären. Die Antwort iſt hier ſehr einfach. Man darf nur annehmen, der Grund aller Uebel liege in Verſchuldungen, die man in einem frühern Leben ſich zugezogen habe. Dieſelbe Antwort gibt auch Plato, doch fließt ſie nicht nothwendig aus ſeinen Grundprincipien.

Ueber das Verhältniß der Gottheit zur Welt erklärt ſich Plato in einem unbezweifelt ächten Dialoge; Gott bilde anfangs die Welt, dann aber überlaſſe er ſie ſich ſelbſt, wo ſie aus eigner Kraft ſich ganz verkehrt und rückgängig bewege, bis ſie ſich wieder in das Chaos auflöſe, wo dann die Gottheit dieſelbe Operation noch einmal vornehmen muß.

In der indiſchen Philoſophie wird angenommen, daß die Gottheit abwechſelnd ſchlummere und wache; wacht die Gottheit, ſo entſteht und bildet ſich die Welt, ſchlummert Brahma, ſo vergeht, verſinkt alles. Dieſe Vergleichung der einzelnen platoniſchen Philoſopheme, die nicht nothwendig aus den Prämiſſen ſeines Syſtems folgen, mit der indiſchen Philoſophie, wo ſie aus dem Grundprincip ganz einfach, natürlich und ſtrenge folgen, führen uns billig auf die Vermuthung, daß wohl Plato ſie aus dieſer Quelle geſchöpft haben könnte. Alle dieſe Ideen waren mit der griechiſchen Denkart ſo wenig vereinbar, der herrſchenden religiöſen Ueberzeugung ſo widerſprechend, daß die Annahme eines fremden Urſprungs ſehr begründet wird; keineswegs aber ſoll Plato mit dieſer Behauptung das Verdienſt der Originalität abgeſprochen werden; er hat jene Ideen, wenn ſie auch urſprünglich aus einer frühern Quelle geſchöpft waren, doch eigenthümlich entwickelt, geſtaltet und ausgebildet, und ſie dadurch ſich ganz angeeignet; nur von ihrem erſten Urſprunge iſt hier die Rede, der aller Eigenthümlichkeit des Plato unbeſchadet wohl in der orientaliſchen Philoſophie liegen dürfte.

Die Lehre Plato's von den Ideen, die der menſchliche Geiſt nicht aus der Sinnenwelt geſchöpft hat, ſondern die aus der Rückerinnerung an eine ehemalige Anſchauung entſpringen, war immer eine willkürliche Vorausſetzung: dieſe zu begründen,

muß die Erinnerung eben ſo willkürlich angenommen werden, an die ſich dann die Seelenwanderung anſchließt, doch hangen dieſe Lehren nicht nothwendig mit dem Grundprincip ſeiner Philoſophie zuſammen, wie dies in der indiſchen der Fall iſt. —

In der Lehre von den Ideen finden überhaupt große Streitfragen ſtatt, die ſich aus ihm ſelbſt nicht leicht befriedigend erklären laſſen; beſonders über das Verhältniß der Ideen zur Gottheit, ihrer Urquelle, bleiben noch manche Fragen zurück, die nicht ohne Schwierigkeit zu beantworten ſind. Ueber das Verhältniß der Ideen zu den Geiſtern ſucht man eben ſo wenig eine genügende Auskunft. Aber der ſchwierigſte und gar nicht zu löſende Punkt iſt das Verhältniß der Ideen untereinander; das Verhältniß der Ideen zu den Gattungen, und dieſer zu den Individuen; wie viel ſolcher Ideen es dann gäbe; gibt es welche für jede Gattung? jedes Individuum? und welches ſind die urſprünglichen wahren Gattungen, die im Univerſum exiſtiren? gäb es Ideen, Urbilder und alles Mögliche, ſo müßte außer der Wahrheit, Schönheit auch z. B. eine Tiſchheit ꝛc. exiſtiren.

Indeſſen führt dieſe Lehre von den Ideen, übertragen auf die Natur, die Kunſt und die Moral, zu den ſchönſten und angenehmlichſten Reſultaten.

Alle Dinge ſind nach den vollkommenen Urbildern des göttlichen Verſtandes gebildet; doch konnte dieſe Nachbildung wegen der urſprünglichen Mangelhaftigkeit des Stoffes nur unvollkommen gerathen. Dieſe Unvollkommenheit nun ſo viel wie möglich zu heben, dem göttlichen Urbilde ſo ähnlich wie möglich zu werden, iſt die höchſte Beſtimmung jedes endlichen Weſens. Trägt man dieſe Idee, alle Dinge ſeyen nur Nachſtrebungen nach den vom göttlichen Verſtande entworfenen Urbildern, über auf die Anſicht der Natur, ſo erſcheint alle Entwicklung und Bildung in ihr auch nicht anders, als ein Streben nach der höchſten Aehnlichkeit mit jenen vollkommenen Urbildern; aber auch hier, wie in der Kunſt, gibt es Abweichungen vom Urbilde, mißlungene Verſuche, Mißgeburten.

Wie dieſe platoniſche Ideenlehre, Intellectual-Philoſophie mit der Kunſt verwandt ſey, iſt ſchon früher gezeigt worden. — Angewandt auf die Moral, ergibt ſich aus ihr das Princip, daß der Menſch ſich jenen Urbildern des Schönen, Guten, Wahren ꝛc. mit allen Kräften zu nähern ſuchen ſoll, und daß er deſto mehr Antheil an dem ewigen, wahren, vollkommenen göttlichen Seyn und Leben haben wird, je größer dieſe Annäherung war.

Indeſſen zeigt ſich hier in der Moral auch vorzüglich der Grundfehler, der die ganze platoniſche Philoſophie drückt.

Geht man wie Plato aus von einem höchſten Verſtande, und denkt ſich die Herrſchaft dieſes Verſtandes über den Stoff, wie das Verhältniß des Urbildes zum Nachgebildeten, ſo wird der praktiſche Theil einer ſolchen Philoſophie nothwendig ſehr unvollkommen ſeyn. Das Gute erſcheint dann als Forderung, als Pflicht, als Geſetz, mit einem Worte, als Ideal; gleich von vorne wird dann ſchon zugegeben, das wirkliche Leben werde dieſem nie entſprechen; und demnach iſt das Ideal ewig ſchön, die Pflicht ewig geboten; ſo wie die Wirklichkeit ewig unbeſiegbar widerſtrebt, — ſo wird nun der Menſch mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt geſetzt, denn wer dieſen troſtloſen Glauben hat, wird ſich bald der Wirklichkeit hingeben, bald mit furchtſamem, unthätigem Bewundern das Ideal anſtaunen, und ſich mit dem Gedanken tröſten, daß man es nie erreichen, ihm nie in der Wirklichkeit entſprechen könne. — Aber auch in ſpeculativer Rückſicht führt dieſe Philoſophie zu keiner ächten Moral. Die reine Philoſophie hat mit dem Leben nichts zu thun, die Moral aber ſoll in dieſes beſtimmt und wirkſam eingreifen, ſie ſoll die Philoſophie in das Leben einführen, dieſes idealiſiren, ſich ſelbſt aber realiſiren, ſich ganz mit ihm identificiren; ſie ſoll nicht blos unfruchtbar lehren, ſondern ſelbſt Thaten und Leben erzeugen; dies iſt aber nicht möglich, wenn Idee und Leben ſo abſolut getrennt ſind, das Ideal ſo ſehr erhoben, die Wirklichkeit ſo ſehr herabgeſetzt wird, daß an eine Realiſirung des erſtern in der letztern nicht zu denken iſt.

Eine Philoſophie, die wie jene des J. Boehme das Ur-

princip als Sehnen, als Streben, als Liebe auffaßt, wird ſelbſt Leben hervorbringen, wird mit productiver, magiſcher Kraft neue Kräfte im Bewußtſeyn hervorrufen, da ſie das Bewußtſeyn ſelbſt in der höchſten, lebendigſten Kraft aufgefaßt hat.

Ein andrer bedeutender Fehler, auf den dieſe Philoſophie durch die zu große Entgegenſetzung von Idee und Wirklichkeit führt, iſt, daß man dann auf der einen Seite der Idee nur eine Art von Schattenwirklichkeit zugeſteht, während auf der andern Seite die Wirklichkeit durch das Gefühl ihre Rechte behauptet, ohnerachtet man ſie theoretiſch für bloßen Schein erklärt, und zu vernichten ſtrebt; dies führt nun natürlich zu dem Reſultate, daß man die Wirklichkeit, als dem Ideale nicht entſprechend, zu ſehr verachtet, während man an die Idee als bloßes Schattenwerk nicht glaubt, man mag auch theoretiſch davon lehren, was man will.

Ungeachtet dieſer Mängel, deren Grund wir angegeben haben, behauptet Plato unter den Selbſtdenkern aller Zeiten und Nationen den erſten Rang; er iſt uns Quelle zugleich und Urbild, dieſes wegen der hohen Vortrefflichkeit des Styls und der Form, jenes, weil er uns mehr, wie alle andere, in den Geiſt der Philoſopheme ſeiner Vorgänger führt. Das Verhältniß, in dem er zu dieſen ſteht, iſt ſchon früher angegeben worden.

Er ging aus von dem Gegenſatze der Syſteme des Heraklits und des Parmenides. Die Philoſophie, worauf er ſich als mit ihr übereinſtimmend bezieht, iſt jene des Anaxagoras. Mit ſeinem Princip iſt er ſehr wohl zufrieden, aber es befriedigte ihn nicht; er behauptete, Anaxagoras habe ſein Princip nicht weit genug geführt, ſey nicht conſequent und treu dabei geblieben, habe nicht alles aus dieſem Einen Princip hergeleitet, ſondern ſpäterhin zur Erklärung aller natürlichen Dinge noch andere Principien angenommen. Daß Plato ſelbſt in den nämlichen Fehler fiel, iſt ſchon gezeigt worden.

In einem ähnlichen Verhältniß, wie zum Anaxagoras, ſtand er auch zum Sokrates. Die Lehre des abſolut Guten und Schönen nahm er von dieſem an, er wollte nur die ſpeculative

Begründung und Entwicklung hinzufügen. Man hat mehrmals die Beſchränktheit des Sokrates mit Plato's hohem ſpeculativem Geiſte in Gegenſatz bringen wollen, allein dieſer iſt nicht ſo groß, wie man gewöhnlich annimmt. Sokrates war nicht ſo ganz von aller Speculation entfernt, ſeine Beſchränkung war willkürlich. Daß Plato ſeinem ſpeculativen Geiſte gemäß bei dieſer nicht ſtehen blieb, iſt leicht erklärlich. Ein Hauptcharakter der ſokratiſchen Beſchränktheit, daß er ſich in die Phyſik nicht einließ, findet ſich bei Plato in einem noch höhern Grade; er leugnete ausdrücklich, was Sokrates nur unentſchieden ließ, daß es eine Phyſik als Wiſſenſchaft geben könne; weil der Gegenſtand der Phyſik, die äußere Natur, durchaus veränderlich und wandelbar ſey, laſſe er auch kein ſtrenges, bleibendes Wiſſen, ſondern nur ein Meinen zu; er beſchränkte ſeine Philoſophie blos auf Dialektik; dieſe war ihm, als Wiſſenſchaft vom höchſten Gute, zugleich Logik, Moral und Theologie. —

Der Pythagoräer erwähnt Plato mit der höchſten Achtung; aber er gibt uns keine Auskunft, was in ſeiner Philoſophie wohl von ihnen hergenommen ſeyn möchte, welches doch wohl der Fall war. Auffallend iſt es immer, daß, ungeachtet er des pythagoräiſchen Syſtems mit ſo großem Ruhme erwähnt, auch mit der politiſchen Tendenz dieſer Philoſophie ganz einverſtanden war, doch die Principien ſeiner Philoſophie mit jener, ſo weit wir ſie kennen, nicht ſo genau verwandt ſind.

Indeſſen ließen ſich doch durch Vergleichung wohl mancherlei Beziehungen und Aehnlichkeiten auffinden; — ſo könnte man wohl annehmen, Plato habe ſeine Ideen an die Stelle der pythagoräiſchen Zahlen ſetzen wollen; beide nehmen wenigſtens intellectuelle Principien an, und ſind nur in den Beſtimmungen von dieſen verſchieden. Ueberhaupt wäre es nicht unwahrſcheinlich, daß Plato mehrere ſeiner Philoſopheme andern pythagoräiſchen entgegengeſetzt habe, nicht um ſie zu beſtreiten, ſondern beſſere an ihre Stelle zu ſetzen.

Plato's Lehre von der Einheit und Vielheit kann mit der Lehre der ſpätern Pythagoräer in Beziehung geſetzt werden; die

Gottheit iſt ihm die Einheit, das Beharrliche; die Materie die Vielheit, das Wandelbare. Die Einheit iſt bei ihm das bildende Princip, die Vielheit das leidende, wenn gleich nicht ganz im Sinne der Pythagoräer. Auch ſetzt er der Einheit nicht die Zweiheit, ſondern die Mannichfaltigkeit entgegen, und läßt ſich nicht ein in Zahlenconſtructionen.

Ariſtoteles.

Da ſich um Plato und Ariſtoteles die Philoſophie der ſpätern Zeit gleichſam wie um ihre Pole gedreht hat, ſo verdient auch der letztere in der Geſchichte der Philoſophie eine ausführlichere Erwähnung, als ihm ſonſt in Vergleichung mit andern wohl zukommen möchte. — Unſtreitig aber gehört er unter die größten Männer Griechenlands. Form und Styl ſind bei ihm, wenn gleich nicht von der hohen Schönheit wie bei Plato, doch äußerſt elegant, gewählt, ſorgfältig, beſtimmt, freilich etwas trocken und ſtreng, aber doch durch die vielen Beiſpiele, Mannichfaltigkeit, Präciſion und Klarheit ſo anmuthig, wie möglich. — Was ihn aber vor allen andern auszeichnete, iſt ſeine große Gelehrſamkeit und Kritik; er umfaßte alle wiſſenſchaftlichen und gelehrten Kenntniſſe der damaligen Zeit, verband den Reichthum und die Fülle ſeiner Gelehrſamkeit mit dem Geiſte der Philoſophie und Kritik, weswegen ihn die Griechen den Vater der Kritik nannten. Offenbar war er der erſte unter den griechiſchen Gelehrten.

Ariſtoteles entfernt ſich nicht nur von Plato, ſondern beſtreitet ihn, und zwar oft mit einer Heftigkeit, die vermuthen läßt, daß er ihn nicht ganz verſtanden habe.

Bei ihm findet ſich ſchon die Eintheilung der Philoſophie in Logik — Moral — und Phyſik. — Die Neuern haben in der Vorausſetzung, daß die Logik ein Organen der Philoſophie

ſey und ihre Grundprincipien enthalte, dieſe der Phyſik und Moral vorhergehen laſſen. Dies iſt wohl ſehr unrichtig: der Gang, den Ariſtoteles ſelbſt ſcheint bezweckt zu haben, iſt zuerſt Phyſik — dann Logik — dann Moral. — Seine metaphyſiſchen Schriften, die aber theilweiſe ſehr unächt ſcheinen, können den Uebergang machen von der Logik zur Moral. —

Ariſteteles Philoſophie mußte wohl, als der platoniſchen entgegengeſetzt, natürlich von dem Punkte ausgehen, wo dieſe am mangelhafteſten war, der Phyſik, die Plato faſt unbearbeitet gelaſſen hatte. Zu dieſem äußern Grunde kommt noch, daß die Phyſik des Ariſteteles die Principien ſeiner Philoſophie überhaupt enthalte, angenommen, daß die Bücher der Metaphyſik unächt ſind.

In der großen Zahl der dem Ariſteteles zugeſchriebenen Werke ſind wohl viele unächt; dies ſcheint beſonders von der Schrift über die Kategorien zu gelten, aus der man bisher ſein Syſtem vorgetragen und beurtheilt hat; die obenerwähnten Bücher über die Metaphyſik ſind ebenfalls ſehr zweifelhaft.

Was die allgemeinen Principien ſeiner Philoſophie betrifft, ſo iſt das weſentliche darüber ſchon geſagt worden, ſie iſt ein objectiver Idealismus.

Die erſten Principien aller Dinge ſind die Materie — die Form — die Privation. Seine Materie iſt gar nicht körperlich, iſt nichts, als die bloße Möglichkeit an und für ſich, durchaus unbeſtimmt, ohne alle Qualität, die blos gedachte Grundlage des Wirklichen. Die Formen ſetzt er entgegen den platoniſchen Ideen, ſie ſind ihm das wirkliche, weſentliche, nothwendige. — Das was die Formen näher beſtimmt, — oder durch Beſchränkung des unbeſtimmten, Beſchränkung der Materie und Möglichkeit die Beſtimmung der Formen veranlaßt, iſt die Privation.

Die Form und reine Actuoſität iſt Fichte's abſolutes Ich; die Beſtimmungen durch die Privation ſind die Denkgeſetze, die das Ich ſich ſelbſt gibt, die Materie das Etwas, durch deſſen Anſtoß dieſe Selbſtbeſchränkung, Selbſtgeſetzgebung des Ichs veranlaßt wird.

Wenn Ariſteteles ſagt, die Seele ſey der Ort der Formen,

ſo iſt dies ganz idealiſtiſch, da die Formen alles wirkliche und nothwendige umfaſſen; die Materie aber keine Realität und kein Daſeyn für ſich hat.

Auch ſeine Erklärung der Natur der Seele iſt ganz idealiſtiſch. Er ſetzt dieſe in die Selbſtthätigkeit, oder die Kraft der Selbſtbeſtimmung. Dies iſt nun nichts anders, als die Selbſtthätigkeit des Ichs der neuern Idealiſten.

Die weitere Ausführung dieſer Unterſuchung kann hier nicht ſtatt haben; wir bemerken nur noch, daß im Gegenſatze des neuern, von der reinen Anſchauung des Ichs ausgehenden ſubjectiven — der ariſtoteliſche Idealismus, der nicht als Theorie des Bewußtſeyns, ſondern der Natur auftritt, aber dieſe ganz idealiſtiſch bis zum abſolut thätigen Verſtand (νοῦς) ausbildet, der objective genannt werden könnte. —

Bei einer ausführlichen Charakteriſirung des ariſtoteliſchen Syſtems iſt ſeine Phyſik allerdings wohl das wichtigſte; doch können wir zu unſerm Zwecke darauf nicht Rückſicht nehmen.

Von ſeiner Logik (iſt ſchon geſprochen und) wird ſpäter bei der Unterſuchung über die Logik überhaupt die Rede ſeyn, da dieſe doch von Ariſtoteles an als eine für ſich beſtehende Wiſſenſchaft behandelt worden iſt. —

Wir erwähnen hier nur noch des allgemeinen Princips der Moral des Ariſtoteles, als merkwürdig wegen ſeines idealiſtiſchen Charakters. Immer geht Ariſtoteles darauf aus, die Wahrheit in der Mitte zwiſchen zwei ſich widerſprechenden Gegenſätzen zu ſuchen. — Die Beobachtung des Mittelmaaßes zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig macht ihm alſo auch das Weſen der Tugend aus; ſo iſt z. B. die Tapferkeit das Mittel zwiſchen der Zaghaftigkeit und Verwegenheit. — Dies iſt der idealiſtiſchen Anſicht ſehr gemäß: das Kriterium des Idealismus iſt unbegränzte Thätigkeit; dieſe iſt aber ohne Wechſel, ohne Streit und Gegenſatz nicht denkbar.

Hätten Kant und Fichte in ihrer Moral ſich mehr der ariſtoteliſchen, als der ſtoiſchen angeſchloſſen, ſo würde ſie ſicher weit conſequenter ſeyn; nicht als wäre des Ariſtoteles Moral ſo durchaus idealiſtiſch; ſie iſt im Gegen-

theile sehr unvollkommen, und nur in ihrem ersten Principe dem Wesen des Idealismus sehr angemessen und treu. Dem negativen Geiste der kantischen und fichtischen Moral würde es indessen viel gemäßer seyn, wenn beide nach Aufstellung des negativen Begriffs von Pflicht das Materiale der Pflicht, wie Aristoteles, bestimmt hätten als Vermeidung aller Extreme.

Von dem Hauptgrunde der Mangelhaftigkeit des aristotelischen Idealismus wird später die Rede seyn, wo die gemeinschaftliche Quelle der Unvollkommenheit aller bisherigen Systeme des Idealismus aufgesucht werden soll.

Akademiker.

Nach Plato's Tode empfing seine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, den Namen Akademie, diese theilt sich nun in die ältere und neuere Akademie; die ältere entfernte sich zwar schon in einzelnen Lehren von Plato, die neuere aber wich gänzlich von ihm ab, und ging zum Skepticismus über. — Diesen neuern Skeptikern ging noch ein andrer von Bedeutung, nämlich Pyrrho, — voran. Von seinem Skepticismus ist soviel bekannt, daß er ganz empirisch war, gegründet auf die Ungewißheit der sinnlichen Eindrücke, die blos relativ und subjectiv seyen; auf das Unsichere, Schwankende aller aus diesen gezogenen Urtheile und Schlüsse, und endlich auf den historisch erwiesenen Widerstreit aller menschlichen Meinungen, Wissenschaften, und besonders der Philosophie selbst. — Alles Unheil und Elend des menschlichen Lebens entspringe aus der Entschiedenheit, mit der die Menschen über Wahres und Falsches, über Gutes und Böses, als in der Natur selbst gegründet, absprechen, und der damit nothwendig verbundenen Unruhe, welche jene Entschiedenheit in ihre Bestrebungen bringt; man müsse zwar immer nach der Wahrheit forschen, ohne zu entscheiden,

daß ſie gar nicht gefunden werden könne, aber nie glauben, daß man ſie ſchon gefunden hätte, daher immer ſeinen Beifall zurückhalten, und bei der Unentſchiedenheit beharren.

In der Moral ſchloß er ſich an die ſtrenge ſokratiſche an; hiebei muß er natürlich ſehr inconſequent verfahren ſeyn; denn es läßt ſich gar nicht einſehen, wie jene ſtrenge Tugendlehre mit ſeiner ſkeptiſchen Anſicht habe zuſammenhängen können.

Daß der Skepticismus auf das Leben keinen Einfluß haben könne und ſolle, nahmen alle ſpätern Skeptiker an, und trennten daher Theorie und Praxis.

Die Akademiker ſchöpften ihren Skepticismus aus dieſer Quelle; er enthält durchaus nichts Neues; ſie ſuchten nur die ſkeptiſchen Anſichten aller andern zu vereinigen, trieben den Skepticismus bis zu der Höhe des Gorgias, und ſtellten ihn durch die Behauptung: man könne auch nicht einmal wiſſen, daß man nichts wiſſe, auf die äußerſte, zerbrechlichſte Spitze.

Das Abſchreckende für das gemeine Leben ſuchten ſie dem Skepticismus durch die Behauptung zu benehmen, im Leben müſſe man ſich den angenommenen Geſetzen und Meinungen, wie andere tugendhafte Menſchen, anſchließen. Auf dieſe Weiſe ſuchten ſie Moral und Praxis neben dem Skepticismus zu retten, freilich ſehr inconſequent, da der wirkliche Skepticismus gewiß auf das Leben Einfluß haben kann.

Den fixirten Skepticismus prieſen dieſe ſpätern Skeptiker als die letzte, ſchönſte Frucht des menſchlichen Geiſtes, als das höchſte Gut, und nannten dieſen Zuſtand, wo man weder durch Behauptungen noch Zweifel, weder durch Begebenheiten noch Leiden beunruhigt werden kann, — die Unerſchütterlichkeit, wo man Vergnügen und Schmerzen, die die Naturnothwendigkeit uns auflegt, annimmt, ohne ſich durch die Entſcheidung, daß etwas von Natur unbedingt gut oder übel ſey, beunruhigen zu laſſen; wo man den Geſetzen ſeines Vaterlandes, den Sitten und Gebräuchen ſeiner Mitbürger, den Ueberlieferungen der Wiſſenſchaften und Künſte folgt, ohne durch eine beſtimmte Entſcheidung über ihren abſoluten Werth oder Unwerth ſich ſtören zu laſſen.

Einige der spätern Akademiker entfernten sich von dem strengen Skepticismus dadurch, daß sie eine Wahrscheinlichkeit annahmen. Mit der Annahme des Wahrscheinlichen, wo man nur die unbedingte Gewißheit wegräumt, das, was andere dafür ausgeben, blos als wahrscheinlich annimmt, die Wahrheit überhaupt aber nicht leugnet, verliert sich der Skepticismus endlich ganz und gar, und schließt sich mehr oder weniger an andere Philosophieen an.

Epikuräer und Stoiker.

Epikur ging von dem atomistischen Systeme des Leukippus und Demokritus aus, beide ließen Geister höherer Art, Götter in menschenähnlicher Gestalt zu, und schlossen sich hierin dem crassen Polytheismus der Griechen völlig an. Die Ansicht, die Epikur von den Göttern hatte, hat das Eigne, daß er sie außer aller Thätigkeit, ohne allen Einfluß auf die Welt setzte, und den Glauben an eine göttliche Weltregierung für den gröbsten, schädlichsten Irrthum der Menschheit ansah.

Die Götter wirken nicht außer sich, sie sind von aller Thätigkeit und der damit verbundenen Sorge, Mühe und Beschwerde, die eine Weltregierung nothwendig herbeiführen würde, gänzlich frei; in dem ungestörten Genusse alles Guten, in der absolutesten Ruhe besteht ihre Seligkeit.

In dem System des Epikur ist der Punkt, wo diese Behauptung sich anschließt, leicht zu finden. Epikur sah das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen an; das Vergnügen bestimmte er aber blos negativ, als einen Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt und bewegt wird, wo nach der Befriedigung aller Neigungen und Triebe jedes unruhige Streben und Begehren aufhört, und das Gemüth in vollkommener Ruhe verharrt, nichts mehr

wahrlich, und also vollkommen begläubt ist. — Die Aehnlichkeit und Verschiedenheit dieser Lehre mit der spinozistischen ist schon erwähnt worden. —

Wäre in dem System des Epikur überhaupt nur die geringste Consequenz, so könnte diese Ansicht wohl als ein Keim zur Rückkehr zum Pantheismus angesehen werden. —

Die letzte noch übrige Schule der griechischen Philosophie ist die der Stoiker. Was überhaupt von den letztern Griechen gilt, daß mit der zunehmenden Gelehrsamkeit auch die Abnahme der Erfindungskraft und des Selbstdenkens sichtbar wird, läßt sich auch auf die Stoiker vollkommen anwenden.

Schon Aristoteles war ungleich gelehrter wie Plato, stand ihm aber an Originalität und Erfindungskraft weit nach. — Der Skepticismus der Akademiker stellt gar keine neuen Resultate auf, ist nur eine Vernichtung der ältern dogmatischen Lehren. — Das System des Epikur konnte nur durch seine Anmuthlichkeit für ein gesunkenes, kraftloses, verderbenes Zeitalter Reizen erregen.

In allen diesen aber vermissen wir durchaus jene ursprüngliche Kühnheit und Kraft; jene hehe Originalität, Freiheit und Selbstständigkeit des philosophischen Geistes, der in den frühern Systemen der griechischen Philosophie sich so reich und mannichfaltig entwickelte. Man ging einzig darauf aus, die ältern Lehren zusammenzutragen, zu modificiren, neu zu gestalten, verschiedene Ansichten zu verschmelzen und zu vereinigen, und aus ihnen neue Systeme zu entwickeln, wozu natürlich die mit der steigenden Gelehrsamkeit zunehmende Kenntniß fremder Grundsätze und Systeme, und der immer mehr sich entwickelnde kritische Prüfungsgeist sehr hülfreiche Hand leisteten. — Alles dieses gilt von den Stoikern; ungeachtet sie ihre Lehren in neue Worte und Formen einkleideten, errichteten sie ihr philosophisches Gebäude doch blos aus ältern Materialien; man kann sie also mit Recht zu den Eklektikern zählen, deren Fehler sich auch bei ihnen vorfinden, daß nämlich eine aus verschiedenartigen Theilen zusammengesetzte Philosophie unmöglich innern, harmonischen Zusammenhang haben kann, sondern die einzel-

nen Theile nur nothdürftig und oft höchst inconsequent excin-
andergereiht sind.

Originale Quellen über die stoische Philosophie fehlen uns fast gänzlich; durch Cicero und Seneca erhalten wir das System zu sehr mit eigenen Meinungen gemischt, bei ihnen ist die moralische Tendenz vorherrschend, und doch wird auch die Moral nicht rein und präcis vorgetragen.

Wir wissen wenig von ihren ersten speculativen Principien; nach diesen stehen sie unter die Kategorie des Idealismus. Daß sie zu den Intellectual-Philosophen gehören und das Ganze zu umfassen streben, ist keinem Zweifel unterworfen.

Sie theilten die Philosophie in Physik, Moral und Logik. — In der Physik folgten sie ganz dem Heraklit. Gleich ihm nahmen sie das Feuer als die erste wesentliche Grundkraft der Natur, die allgemeine Weltseele an, die sie auch allgemeine Vernunft nannten, und aus ihr die einzelnen Denkkräfte ableiteten; auch sie behaupteten eine periodische Weltentstehung und Verbrennung; periodisch in großen Zeiträumen kehrt alles wieder durch allgemeine Verbrennung in das Urfeuer zu Gott zurück, um wiederentstehend einen neuen Lauf zu beginnen. — Sie verwarfen die geistige und körperliche Natur. —

Der interessanteste Theil ihrer Philosophie, die Moral, die durch innere Würde und Erhabenheit, durch den ausgebreitesten Einfluß auf die Welt, sich in der Geschichte so sehr auszeichnet, kann für unsere Untersuchung nur in Rücksicht ihrer Grundprincipien wichtig sein. Ihre Moral, wenn sie auch den eignen Verstand und Erfahrung hatten, zeigt die größte Aehnlichkeit mit dem neuesten, consequentesten Idealismus.

Ihre Moral war nicht nur ganz unabhängig von ihrer Theologie, ganz auf sich selbst beruhend, sondern in offenbarem Widerspruch mit ihrer Physik.

Ihre Moral forderte und erwartete die Erreichung des Ideals von absoluter Vollkommenheit in dieser Welt, womit die Idee der absoluten Unabhängigkeit, der freiesten, strengsten Selbstbestimmung nothwendig verbunden war; — während ihre Naturlehre zum gränzenlosesten Fatalismus führte. Diesen

offenbaren Widerſpruch, der ihnen auch von den Alten ſchon vorgeworfen wurde, leugneten ſie nicht, und ſuchten ihn auch nicht zu löſen.

Die Freiheit, die durch ihre Phyſik ganz aufgehoben wurde, ließen ſie für die Moral beſtehen. Wir finden alſo hier den nämlichen Widerſpruch, daſſelbe Dilemma von Freiheit und Nothwendigkeit, das Kant durch die Annahme von zwei verſchiedenen Welten, der ſpeculativen und moraliſchen, deren jede ihre eignen Geſetze hat, und durch den moraliſchen Glauben zu heben ſuchte.

Die Aehnlichkeit des ſtoiſchen Syſtems mit Kant und Fichte würde noch größer ſeyn, wenn beide nicht ihre Moral durch Annahme fremder Anſichten modificirt hätten. Kant ſuchte ſeine Moral durch Anſchließung an die chriſtliche anſehnlicher zu machen; Fichte ſtimmt in der Moral im Ganzen mit Kant überein, im Naturrecht aber mehr mit Rouſſeau; überhaupt hatte das damals exiſtirende Naturrecht auf die Moral beider großen Einfluß.

Der Zwieſpalt zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit drückt beide Syſteme. Verſucht man dieſe zu vereinigen, ſo fällt man natürlich in die allerſonderbarſten, künſtlichſten Hypotheſen, ohne jedoch die nothwendige Inconſequenz heben zu können.

Wichtig iſt in der Logik der Stoiker, die im Ganzen wohl wenig ausgezeichnetes mag gehabt haben, wahrſcheinlich aus der Ariſtoteliſchen und andren zuſammengeſetzt war, — die Lehre von der Gewißheit, weil ſich dieſe kaum anders erklären läßt, als durch Analogie mit dem Idealismus. — Sie nahmen nur eine ſubjective Gewißheit an, reducirten alles auf das innere Gefühl der Gewißheit, auf die abſolute Evidenz des ſubjectiven Gefühls der Gewißheit und Nothwendigkeit. Der Idealiſt wie der Empiriker nehmen beide nur ſubjective Gewißheit an; der Idealiſt eine abſolute, der Empiriker hingegen nur eine relative. — Alle Erkenntniß entſpringe nur aus Empfindung, Erfahrung, ſey nur die Miſchung des durch Erfahrung gegebenen Stoffes. — Dieſe Lehre würde ſie durchaus als Empiriker

erscheinen lassen, was doch nicht die Tendenz ihres Systemes ist. Sie stellten den Skeptikern, die ihnen mit dieser Subjectivität der Erkenntniß stark zusetzten, manche Stufen der aus Erfahrung geschöpften Vorstellungen nach dem Grade ihrer Gewißheit entgegen. An die Spitze von diesen stellten sie das, was sie den begreiflichen Gedanken nannten; sie müssen wohl darunter verstanden haben, der in sich selbst evident sey, absolute Gewißheit mit sich führe. Die Gewißheit dieses ersten ist schlechthin unmittelbar; die Gewißheit der andern Sätze und Begriffe ist aus diesem abgeleitet, sie sind an diesen ersten Ring angeknüpft.

Da die Stoiker keine angebornen Begriffe annahmen, auch keine von außen gegebne, sondern nur subjectiv innere Gewißheit annahmen, so kann auch dieser erste Gedanke nur ein innerer gewesen seyn, eine innere Anschauung von unmittelbarer, schlechthin nothwendiger Gewißheit; — also mit der reinen Anschauung der neuern Idealisten, welche ihnen die Quelle aller Gewißheit ist, große Aehnlichkeit haben.

In ihrer Physik ist noch ein Gedanke merkwürdig. Da sie die Centralkraft der Natur im Feuer suchten, dieses aber auch als Vernunft oder als Quelle der Vernunft sich dachten; — so kamen sie auf den Begriff von zeugenden Gedanken, productiven Begriffen, die eine zeugende Kraft haben. Diese sind sehr zu unterscheiden von den angebornen des Plato; es scheint zwar, daß sie im menschlichen Verstande etwas ähnliches annahmen, da sie sich häufig beriefen auf die allgemein geltenden Grundsätze der Menschen, die sie auch allgemeine Vorurtheile nannten, Urtheile, wozu die Anlage im Menschen da ist, — die also nothwendig erfolgen; — damit hatten sie nun in dem menschlichen Verstande allgemein geltende Denkgesetze, verschieden von angebornen Begriffen, angenommen, bloße Dispositionen, Formen, die erst durch Anschauung, Empfindung zur Wirklichkeit kommen, vorhin blos möglich waren.

Wie die verschiedenen Theile der stoischen Philosophie zusammenhingen, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich war eben kein großer Zusammenhang da; den Widerspruch ihrer Moral

und Theologie läugneten sie gar nicht, und die Art und Weise, wie sie den zu heben und zu beschönigen suchten, ist äußerst schwach und unvollkommen. Mit den Stoikern ist die Geschichte der ältern griechischen Philosophie geschlossen; die nachfolgenden Alexandriner entfernen sich in Geist und Form ganz von dem Charakter der alten Griechen.

Die ältern griechischen Philosophen von Thales bis zu den Stoikern bilden eine ununterbrochne Kette fortschreitender Selbstdenker, deren Geschichte gewiß in jeder Rücksicht zu den merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes gehört, nicht nur in Rücksicht der Strenge und Erhabenheit ihrer Tugend und Lebensweise, der bewunderungswürdigen Höhe ihres speculativen Genies, sondern vorzüglich wegen des ganz eignen Phänomens der reinsten Originalität, und bei dieser der höchsten Fruchtbarkeit, Fülle und Mannichfaltigkeit. Die griechische Philosophie, vom Anfange an sich selbst überlassen, ohne allen Einfluß fremder Ideen und Meinungen, bewährte sich in dieser Selbstbeschränktheit eben so kühn als glücklich. Jene ersten Selbstdenker, ungeachtet ihnen so viele Hülfsmittel und Kenntniße fehlten, hatten über das innere Wesen der Natur so glückliche Gedanken, wie sie sich bei ihren Nachfolgern nur selten vorfinden, und wie sie der menschliche Geist nur in seiner höchsten Kraft und Fülle erzeugen kann. Größere Selbstdenker an Kraft, Umfang und Tiefe des philosophischen Geistes mit schöner Form so glücklich vereinigt, wie bei Plato und Aristoteles, finden wir in keinem Zeitalter.

Gleich bei der ersten Entwicklung der griechischen Philosophie finden sich schon Keime und Spuren von fast allen Systemen und Denkarten, und zwar jede dieser Ansichten mit dem größten Enthusiasmus aufgefaßt, und mit der strengsten Einseitigkeit durchgesetzt. Wenn dies nun gleich mancherlei Mängel und Unvollkommenheiten herbeiführen mußte, wenn gleich die griechische Philosophie schon frühe auf alle der philosophirenden Vernunft so gefährliche Abwege gerieth, jeden von diesen mit dem Feuer der ersten Erfindung kühn und entschieden betrat, wenn gleich jene die Philosophie so sehr herunterwürdigende und

verkehrende Sophistik bei den Griechen so förmlich ausgebildet wurde, die Philosophie endlich, nachdem sie alle Stufen der Entwicklung, Bildung und Verbildung durchgegangen war, in sich selbst erlosch; so sind dies Grundfehler und Gebrechen, die sich bei jeder noch so schönen und reichen, aber ganz freien Entwickelung der menschlichen Natur und Geisteskräfte in allen Arten ihrer Hervorbringungen zeigen werden; wenn der menschliche Geist nicht auf eine andere Art durch ein sicheres Mittel ausdrücklich auf dem rechten Wege erhalten, und gegen alle Verirrung gesichert wird.

Wenn man diese Periode der ältesten griechischen Philosophie im ganzen charakterisiren wollte, so wäre es die Epoche der ursprünglichen Entstehung, Erfindung, der freiesten Entwicklung des sich selbst überlassenen philosophischen Geistes, der wilden, durch kein beschränkendes Gesetz zurückgehaltenen Vernunft, bei der also bei all dem Schönen und Vortrefflichen auch alle Ausschweifungen und Verirrungen sich vorfinden.

In dem folgenden Zeitalter herrscht ein ganz verschiedener Charakter, indem dort die Philosophie an etwas Bestimmtes geheftet wurde, was die freie Entwicklung wo nicht ganz verhinderte doch wenigstens sehr erschwerte. —

Die Alexandriner.

So wie in der Poesie erscheint auch in der Philosophie der Charakter des alexandrinischen Zeitalters. Die Sphäre der Erfindungen schien erschöpft, die griechische Philosophie schritt nicht weiter fort, sondern schränkte sich auf Bewahrung, Sichtung und Anwendung des Vorhandenen ein. Die steigende Gelehrsamkeit, der kritische Forschungsgeist, die ausgebreiteten historischen Kenntnisse, die größere Bekanntschaft mit den Meinungen

und Ideen anderer Zeiten und Nationen, zusammengenommen mit dem Mangel eigner Erfindungskraft mußte nothwendig der Philosophie dieser Zeit einen von der ältern ganz verschiedenen Charakter geben. Die Alexandriner suchten blos die alten Systeme wiederherzustellen, ihre Einseitigkeit durch Verschmelzung entgegengesetzter Ansichten zu heben, und durch Verschmelzung des Ausgewähltesten eine vollkommene Philosophie aufzustellen; sie waren durchaus Synkretisten; ihre Philosophie eine Mischung platonischer, aristotelischer, stoischer, angeblich pythagoräischer, orientalischer Philosopheme; sie selbst geben mancherlei Quelle ihrer Philosophie an, berufen sich auf alte Mysterien, auf Moses, die Kabbalah, eine Tradition geheimer Philosophie, die einige Juden zu besitzen vorgaben, auf indische, ägyptische Philosophie; da in Aegypten das Alte nicht ganz verdrängt werden konnte, so mischten sich hier die griechischen und ägyptischen Meinungen und Ideen. Also originelle Erfindung und Ausbildung der Grundprinzipien in der Philosophie findet sich bei den Alexandrinern nicht; ihre Philosophie ist bloßer Synkretismus.

Wenn es wirklich möglich wäre, durch Verschmelzung des Ausgewähltesten, gleichsam wie mechanisch und chemisch, eine neue Philosophie hervorzubringen, so wäre der Synkretismus gar nicht zu verwerfen; allein dies ist nicht der Fall. Das blos mechanische Zusammenschmelzen verschiedenartiger Principien kann nicht zur Wahrheit führen; jede der drei höhern Arten der Philosophie hat ihre innere Fehler und Mängel; diese könnten nur wegfallen, wenn eine harmonische, innere Vereinigung möglich wäre. Eine solche ist aber der Synkretismus nicht; er ist eine bloß mechanische Zusammensetzung verschiedenartiger Theile. Die Schwierigkeiten, welche andere Systeme drücken, finden gedoppelt statt bei allen, welche entgegengesetzte Ansichten vereinigen wollen, und dadurch die Widersprüche beider vereinigen; aus der willkürlichen Zusammensetzung entstehen neue Verwicklungen, aus diesen wieder andre, und so ins Unendliche fort. —

In Rücksicht der ersten Entstehung, der originellen Erfindung und vollendeten Ausbildung der Grundprincipien ist also

die alexandrinische Philosophie keineswegs unwürdig, wohl aber, weil sie den Uebergang macht von der alten zu der neuen Zeit und den Kampf des alten und neuen Glaubens bezeichnet, wo die größten, ältesten Ideen des Orients mit denen der Griechen in verworrener Gährung durcheinander gemischt waren.

Was der alexandrinischen Philosophie noch ausserdem die größte Wichtigkeit für uns gibt, ist, daß nicht allein die Philosophie, sondern fast alle Einrichtungen der neuern Zeit aus diesem Kampfe der größten bekannten philosophischen Ideen abzuleiten sind; die Keime mancher noch bestehenden Lehren, Ansichten und Einrichtungen müssen einzig in der alexandrinischen Zeit aufgesucht werden.

Wir haben zwar hiebei nicht, wie bei der altgriechischen Philosophie, den Verlust so vieler Werke zu beklagen, es fehlt uns gar nicht an den nöthigen Quellen und Materialien, aber sie sind fast noch ganz unbearbeitet; was die Sache schwierig macht, ist, daß ein scharfsichtiger, mit der orientalischen und griechischen Philosophie zugleich vollkommen bekannter kritischer Geist dazu gehörte; er müßte alles, was in diesem Streite nur einzeln erschien, in dem ganzen Umfange der Quelle nach kennen. Doch dies ist nicht die einzige Schwierigkeit; auch die Nähe des Gegenstandes, die Verflechtung mit unserm lebendigen Interesse für das zum Theil noch Bestehende, verrückt schon einigermaaßen den Gesichtspunkt; endlich gehört auch noch eine genaue Kenntniß der Kirchengeschichte zu einer gehörigen Beurtheilung und Kritik der Alexandriner, indem bei ihnen fast alle ältern christlichen Lehren und Ideen vorkommen, und umgekehrt eine genaue Kenntniß der alexandrinischen Philosophie zu einer vollkommnen Darstellung der Kirchengeschichte. Und nun findet sich auch hier wieder ein großes Hinderniß, da die meisten von der orthodoxen Lehre abweichenden Systeme als ketzerisch verbannt worden, und dadurch viele (wie das manichäische) zu Grunde gegangen sind, während man doch gerade diese zur Geschichte der alexandrinischen Philosophie durchaus kennen müßte. —

In zwei Stücken stimmen die Alexandriner überein, in

der Lehre von der göttlichen Trias und in dem System der Emanation. Zu diesem, welches wohl unstreitig als orientalischen Ursprungs erklärt werden darf, da sich bei den Alt griechen, wie wir gesehn, keine Spur davon nachweisen läßt, ohne daß auf den Orient hingedeutet wird, bekennen sie sich alle mehr oder weniger. Das Princip der Trias aber ist ihnen, wenn sie auch sonst auf das weiteste voneinander verschieden sind, Heiden, Christen und Juden, neben den größten Irrthümern, mit einigen Modificationen allen gemein, und dies ist auch offenbar ihre eigenthümliche Lehre, da alle übrigen doch nur neue Anwendungen alter Ideen und Systeme waren. Wo sie am klarsten dargestellt wird, lautet sie also: die göttliche Urkraft ist schlechthin über alle Prädicamente und Qualitäten erhaben; also durchaus unbegreiflich; es muß daher eine göttliche Entwicklung in dem göttlichen Verstande angenommen werden, und diese erste Wirkung der Gottheit ist der Logos; weil aber auch dieser von der Sinnenwelt noch zu weit entfernt steht, muß es noch ein drittes, einen Weltgeist, eine Centralkraft der sinnlichen Natur geben, die von jenen beiden obern Kräften ausgeht. Insofern hier nicht mehr der Verstand als das Höchste und Erste wie bei Plato, sondern die göttliche Urkraft über den Verstand wie über den Körper weit erhaben gesetzt wird, ohne alle Qualität und Begriff, wovon sich weiter nichts erkennen läßt, als daß es ein Einziges, schlechthin Eines ist, — kann also dies System, wo es consequent ist, nichts anders als Realismus seyn. — Bei der Idee eines einigen, alleinigen, einzigen, absolut vollkommenen Wesens — von dem nichts verschieden, sondern alles in ihm und durch dasselbe ist, — wo alles in Gott, alles nur ein Ausfluß aus Gott, alles nur durch Gott ist, — kann man dem Pantheismus nicht entgehen. — Doch hierunter verstehen wir nicht den reinen strengen Pantheismus, zu diesem kann man das alexandrinische System nicht zählen, sondern den angewandten Pantheismus, oder Realismus, dessen wesentlichen Unterschied wir bei Pythagoras, als in der Construction bestehend, angegeben haben. Wissenschaftlich ausgedrückt, ist auch die alexandrinische Lehre von der

Trias nichts anders, als Construction der Gottheit, — nach wissenschaftlicher Construction strebender Pantheismus, — auf diese Lehre beschränkt sich aber auch alles, was die Alexandriner in systematischer Form vorgetragen haben, es ist so ziemlich das Einzige, was in ihrem Systeme wissenschaftlichen Werth hat; alles übrige ist eine Mischung besonders von platonischen und orientalischen, aber auch aristotelischen, stoischen und andern Ideen ohne strengen Zusammenhang untereinander, noch mit jenem ersten Princip; und allein dadurch könnte doch diese Philosophie als ein Fortschreiten der Wissenschaft interessant seyn, wenn alle die entliehenen, fremden Ideen durch eine fortgesetzte Construction an das erste Princip angeknüpft, und so das Ganze in einer systematischen, wissenschaftlichen Form aufgestellt wäre.

Plotin hat noch den meisten Zusammenhang in die alexandrinische Lehre gebracht, er verräth auch unter allen Alexandrinern am meisten Genie, und bewährt sich am fruchtbarsten. Wir finden bei ihm viele Ideen, die mit dem neuen Idealismus übereinstimmen. Sein Grundprincip ist freilich realistisch; aber gerade der Realismus kann die andern Systeme in sich aufnehmen und zu ihnen fortschreiten; denn die allgemeine Lehre des Pantheismus ist eben, weil sie durch ihre Unbegreiflichkeit so isolirt da steht, am meisten mit andern Ideen vereinbar. Sie widerstreitet ihnen nicht, so daß, wenn man einmal auf die Methode Verzicht thun will, es leicht wird, sie mit ihnen in einen gewissen, wenigstens scheinbaren Zusammenhang zu bringen.

Was den Plotin am meisten auszeichnet und äußerst merkwürdig macht, ist seine Lehre von der Extase (einer intellectuellen Anschauung der Gottheit); er charakterisirt diesen Act der übernatürlichen Erkenntniß streng philosophisch als einen Zustand der Entzückung, der nicht so grob ist als Empfindung, sondern, wie man sich in der neuern philosophischen Sprache ausdrücken könnte, als ein Act des Herausgehens aus sich selbst gedacht werden muß; er nennt es Vereinfachung der Seele, — Vernichtung aller Mannichfaltigkeit und Verschieden-

heit in derselben. Auf diese Vereinfachung der Seele beruft sich nun Plotin als auf die höhere Erkenntnißquelle seiner Philosophie; und dies Berufen auf solch eine übernatürliche Erkenntnißquelle, außer für den Glauben, wofür es die Offenbarung ist, auch für die Philosophie haben fast alle Alexandriner mit ihm gemein, sowohl seine Vorgänger als seine Nachfolger, sowohl Heiden, Juden als Christen und unter diesen orthodoxe, wie der h. Augustin; als Ketzer, wie die Gnostiker, Manichäer ꝛc.; nur freilich wird diese übernatürliche Erkenntnißquelle verschiedenartig bestimmt, so wie dies auch der Fall bei der Dreieinheitslehre ist.

Die Offenbarung, sagten sie, sey die Quelle der Wahrheit, die Philosophie nur die Auslegung derselben, aber auch zu dieser bedürfe es einer höhern Erleuchtung.

Noch sind nächst den Alexandrinern die Manichäer durch ihren moralischen Dualismus merkwürdig; sie nahmen zwei geistige Principien und eine belebte Materie an; daher wird denn dies System wohl mit Recht aus dem des Zoroaster und der persischen Magier abgeleitet.

Am meisten zeichnet sich neben Plotin in philosophischer Rücksicht der h. Augustinus aus, nicht nur wegen seines großen Einflusses auf die christliche Religion, sondern auch wegen der Bestimmtheit seines Stand- und Gesichtspunkts, der streng philosophischen Consequenz seiner Ansicht.

Er war kein Realist; er verwarf das System der Emanation und ließ Geist und Materie ausdrücklich neben einander bestehen. Er scheint sich überhaupt von allen Philosophen dieser Epoche am bestimmtesten an die dualistische Intellectual-Philosophie anzuschließen; er nahm auch Plato's Ideenlehre auf und überhaupt neigte er sich diesem, wenn er auch in der Form von ihm abwich, und in der Logik dem Aristoteles folgte, doch am meisten an; die Manichäer aber bestritt er.

Unter den vielen religiösen Streitigkeiten der alexandrinischen Zeit ist jene über die Schöpfung der Welt für die Geschichte der Philosophie die interessanteste. Die heidnischen Alexandriner hatten nämlich, als durchgehends zum Realismus ge-

neigt, von Aristoteles die Ewigkeit der Welt angenommen; diesen setzten die christlichen Philosophen die Weltschöpfung entgegen, indem sie in der Bibel ganz bestimmt vorgetragen ist. Augustin erklärte diese Weltschöpfung in der Zeit als eine Schöpfung aus Nichts. Wie lange der Streit eigentlich gedauert und wie er sich aufgelöst hat, läßt sich nicht ganz genau angeben; doch scheinen manche christliche Philosophen z. B. der sogenannte Areopagit endlich mehr nachgegeben, und ihre Meinung allmälig so modificirt zu haben, daß der Unterschied beinah wegfiel; mehrere Kirchenväter hatten überhaupt zu viel von dem Realismus der Alexandriner angenommen, um einen Weltanfang in der Zeit behaupten zu können, sie erfanden daher, um ihre Sache einigermaaßen zu retten, die Schöpfung der Welt von Ewigkeit her.

Augustin war unter den Alexandrinern der bestimmteste Dualist; wie Plotin der strengste Realist; aber nicht allein durch die Bestimmtheit der ersten Principien, sondern auch durch die consequente Ausführung ihres Systems machen beide eine Ausnahme; denn im Ganzen sind die Philosophieen dieser Zeit nichts anders als ein confuses Gemisch von Dualismus, Idealismus und Realismus, worin freilich meist der letzte vorherrscht, aber äußerst selten auch nur der erste Gesichtspunkt, die ersten Principien consequent und streng bestimmt sind, von der weitern Ausführung des Systems gar nicht zu reden.

Das Resultat unsrer Untersuchung der alexandrinischen Philosophie ist also in kurzem folgendes: das System der Emanation war allen Alexandrinern, selbst einigen ältern Kirchenvätern gemein, die spätern verwarfen es. Ein Princip, das aber alle ohne Ausnahme, auch jene, die nach Augustin die Emanation verwarfen, gemeinschaftlich haben, ist das der Dreieinheit; ein Princip, welches sich meistens dem Realismus mehr als dem Idealismus annähert, wie denn überhaupt die meisten Alexandriner Realisten waren. Die bedeutendste Ausnahme machen im irrigen Sinne die Manichäer und im richtigen Augustinus; dieser zeichnet sich als Dualist, so wie Plotin als Realist am meisten unter ihnen aus;

eben so allgemein endlich, wie das Princip der Dreieinheit, ist den Alexandrinern auch die Berufung auf eine höhere übernatürliche Erkenntnißquelle eigen.

Wir gehen jetzt zu einer neuen Periode über, zu der der Scholastiker.

Obwohl die Scholastiker in der Logik dem Aristoteles folgten, so schlossen sie sich doch (besonders die frühern) im Ganzen an die Alexandriner oder Neuplatoniker an, die, wie wir wissen, durchaus mehr von Plato als von Aristoteles annahmen, und erklärten demnach, auch wie die Alexandriner, das eigentliche Wesen der Philosophie als Dialektik. Die scholastische Philosophie gründet sich wirklich vollkommen auf die christlich-alexandrinische. In Rücksicht ihres Inhalts enthält sie gar nicht viel Neues, sie ist eine Fortsetzung der christlich-alexandrinischen Philosophie und wie diese ganz Theologie, ein Synkretismus fast aller bestehenden, intellectuellen Systeme und Ideen. Der Commentar des Aristoteles, der bei den Scholastikern eben so geehrt wurde wie Aristoteles selbst, schreibt sich aus der alexandrinischen Epoche her und enthält sehr viele platonische Ideen.

Nach allem diesem scheint nun gar kein Grund vorhanden, die Scholastiker in einer eigenen Periode von den Alexandrinern zu sondern; indessen gibt es dennoch mehrere Umstände, die einen außerordentlichen Unterschied zwischen beiden constituiren; diese sind vorzüglich die nicht nur politische, sondern auch litterarische Trennung des Occidentes von dem Orient und den Griechen durch das Eindringen der Deutschen in Italien und die Ausbildung der lateinischen Kirche; — die griechische Philosophie und selbst die Sprache ging nach und nach verloren und die lateinische Sprache bildete sich mit der lateinischen Kirche immer mehr zu einem für sich abgeschlossenen Ganzen. Die lateinischen Kirchenväter kannten wohl noch die griechische Philosophie, wie Augustin, der wenigstens mit der zu seiner Zeit bestehenden griechischen Philosophie vollkommen bekannt war; — die eigentlichen Scholastiker hingegen kannten die Griechen zuerst fast gar nicht.

Dann unterscheiden sich auch die Scholastiker dadurch, daß sie blos auf die Schule beschränkt, und nicht wie die ältern Kirchenväter — Religionslehrer waren und auf den Glauben und das Leben einzuwirken suchten. Obschon ihre Philosophie blos theologisch war, so war sie doch von dem eigentlich lebendigen, praktischen Vortrage der Religionslehre entfernt, und dies ist selbst in der Form derselben sichtbar. — Was aber die Philosophie der Scholastiker einerseits gegen die der ältern Kirchenväter an Kraft und Leben verlor, das gewann sie auf der andern Seite durch ihre Beschränkung auf die Schule wieder an Speculation und speculativem Geiste.

Ein anderer Umstand, der noch in Betracht kommen muß, ist, daß die lateinische Sprache, die zur Zeit der Kirchenväter doch noch gesprochen wurde, durch die Entstehung der Vulgar-Sprachen verdrängt, zur Zeit der Scholastiker eine todte Sprache war; sie hätten sonst auch nicht das Lateinische, das, wie wir bei den alten Römern sehen, nicht so geschickt zur Philosophie als das Griechische war, so willkürlich verändern und gestalten, und zu den größten Spitzfindigkeiten geschickt machen können. Daß die große Willkür, die sich über eine todte Sprache ausüben läßt, auch für den innern Charakter einer Philosophie von vielen wichtigen Folgen seyn muß, wird bei einigem Nachdenken jeder einsehen.

Der wichtigste und bedeutendste Unterschied der alexandrinischen und scholastischen Periode liegt aber darin: die alexandrinische ist die einer großer Gährung, eines heftigen Kampfes und Streites — des größten, den uns die Geschichte aufzuweisen hat; — das Christenthum fand vielen Widerstand, veranlaßte bei der durch die mancherlei in Umlauf gekommenen Ideen ohnehin entstandenen philosophischen Gährung viele Ketzereien und mußte sich seinen Sieg erst durch lange hartnäckige Kämpfe erkaufen. —

Die scholastische Periode ist dagegen die des durchdrungenen, siegreichen, allgemeinherrschenden, festgegründeten Glaubens. Nicht allein das Volk, sondern auch alle Philosophen waren mit der größten Gewißheit überzeugt, daß die Wahr-

heit gefunden ſey; dies allein gibt uns den richtigen Standpunkt, die ſcholaſtiſche Philoſophie zu beurtheilen und zu verſtehen.

Alle Philoſophieen, die wir bis daher betrachtet haben, ſind uns als ein ernſthaftes, verlangenvolles Streben und Ringen nach der Wahrheit erſchienen.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie aber geht von dem Gefundenſeyn der von jedem unbezweifelten, allgemeinen, angenommenen, feſten Wahrheit aus. Iſt man einmal überzeugt, daß die Wahrheit gefunden iſt, es alſo keinen Zuſtand des Suchens mehr gibt, ſo bleibt nichts mehr übrig, als die Wahrheit zu erhalten und zu erklären. Wenn dies hinreichend geſchehen, ſo wird der philoſophiſche Geiſt mehr in eine ſpielende Beſchäftigung mit allgemeinen Begriffen und Lehren übergehen, an denen niemand zweifelt; indem dann ein mühſam zu erreichender, eigenthümlicher Zweck für die Philoſophie nicht mehr vorhanden iſt. —

Hier mag die Angabe unſerer Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie in Epochen nach dem Charakter und dem Verhältniß der Philoſophie in Hinſicht auf die Erkenntnißquellen und das Fundament derſelben — nicht an unrechter Stelle ſeyn.

Wir unterſcheiden fünf Epochen. Drei davon ſind ſchon angegeben: 1. die griechiſche — die Epoche der erſten Erfindung, der freieſten Selbſtſtändigkeit und Entwicklung — der wilden, natürlichen, ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft; daher neben den vortrefflichſten, muſterhafteſten Productionen auch alle Ausſchweifungen derſelben. —

2. Die alexandriniſche — die Epoche der größten, heftigſten Gährung aller bekannten höhern Ideen, des Suchens und Streitens nach Offenbarung und um Offenbarung, über ihre Aechtheit, und wie ſie zu erklären. — Es iſt die Zeit des Hin- und Herſchwankens zwiſchen den verſchiedenen, ſich für Offenbarungen ausgebenden Traditionen, des Kampfes der alten und neuen Lehre, — kurz, die Zeit der philoſophiſch-religiöſen Revolution, wo eine neue Welt ſich geſtaltete.

3. Die ſcholaſtiſche, als die Epoche des erkämpften, feſten, unerſchütterlichen Glaubens; ſtatt des vorhergehenden

ernsthaften Kampfes und Streites nur Gedankenspiel und gymnastische Verstandesübung, wo die Säule des Glaubens in sicherer, unangefochtener Ruhe festgegründet stand.

Die Philosophie dieses Zeitalters ist ihrem innern Wesen nach ein geistiges Hin- und Herstreifen über die allgemein anerkannten, unbezweifelten Wahrheiten, wegen der weitern Begründung der Principien unbesorgt, blos um den Scharfsinn zu üben; und insofern die sinnreichen Spitzfindigkeiten des spielenden, speculativen Geistes Witz sind, könnte man dieses Philosophiren über den festen, unangefochtenen Glauben auch gewissermaaßen die Philosophie des Witzes nennen.

Wir können nun die Epochen der Philosophie auch so bezeichnen:

Die erste umfaßt den Zeitraum von Thales und den ältesten Philosophen bis zu den Stoikern.

Die zweite von den Alexandrinern und Neuplatonikern bis zu dem h. Augustin und den übrigen lateinischen Kirchenvätern.

Die dritte von dem Entstehen der Vulgarsprachen und vom Scotus Erigena *) bis zu der neuen Denkrevolution und dem Wiederaufleben der griechischen Litteratur im 15ten Jahrhundert.

Die vierte — von diesem Zeitpunkt bis zu Descartes.

Die fünfte — von Descartes bis auf unsere Zeit.

Die vierte Periode nennen wir die mystische, es ist die Zeit der gegen die allzustrenge Herrschaft der Scholastik nach Freiheit strebenden Mystik, die schon in der vorigen Epoche ihren Anfang genommen, aber bisher immer nur im Dunklen existirt hatte, nun offen auftrat, und die ausgeartete Philosophie der Scholastiker bekämpfte, eine Zeit der Revolution, des Kampfes und des Streites, durchaus der alexandrinischen ähnlich, sowohl durch diesen polemischen als durch ihren mystischen Charakter. Die Philosophen dieser Zeit waren in ihren Mei-

*) Gewöhnlich wird der Anfang der scholastischen Philosophie mit Carl d. Gr. gesetzt, es ist aber viel richtiger, wie wir, von dem Aufhören der lateinischen Sprache im gemeinen Leben anzufangen

nungen so verschieden, wie die alten Griechen, sie bildeten aber weniger eigentliche Schulen, sondern waren fast durch ganz Europa zerstreut. Daher, und weil sie von den Neuern durch die Bekämpfung der Scholastiker so viel vorgearbeitet, scheinen sie sich von diesen nicht zu unterscheiden; indessen ist die Gränze doch deutlich genug gezogen, wenn man nur auf das innere Wesen beider sehen will; auch schließt sich Descartes ganz und gar nicht an die Mystiker an, sondern entstand ganz für sich allein und aus sich selbst.

Die fünfte Epoche, die wir die moderne nennen, bedarf keiner nähern Charakteristik.

Die Scholastiker.

Die Geschichte der scholastischen Philosophie ist mit vielen Schwierigkeiten verknüpft; die Quellen sind hier zwar sehr gut erhalten; aber der Ueberfluß derselben ist selbst ein Hinderniß, da die Kritik noch gar nicht darauf gewandt worden. Noch fast gar nichts ist dafür geschehen, alles noch in der größten Unordnung. Manche Theologen könnten füglicher als viele Scholastiker selbst zu den Philosophen dieser Zeit gezählt werden. Meist werden auch in den wenigen historischen Behandlungen der Scholastiker die neuern, weniger bedeutenden Männer erwähnt; gerade die Lehren derjenigen, die am meisten Eigenthümliches hatten, sind sehr bald und nach und nach immer mehr in Vergessenheit gerathen, so daß gerade die wichtigsten und merkwürdigsten für die Geschichte der Philosophie uns am wenigsten bekannt zu seyn scheinen. Der gewöhnliche Begriff, den man von der scholastischen Philosophie hat, ist offenbar nur nach dem letztern Zustande derselben gebildet, als sie schon sehr in Verfall gerathen war. — Auch trifft blos die Spätern der Vorwurf der unermeßlichen, das Studium derse-

ben gar zu sehr erschwerenden Weitschweifigkeit; die ältern haben nicht mehr und nicht weitläufiger als andere nicht scholastische Philosophen geschrieben.

Daß die scholastische Philosophie wie die alexandrinische eine synkretistische war, haben wir schon gesagt; doch war hier, wie bei den letzten christlichen Alexandrinern und lateinischen Kirchenvätern, woran sie sich anschloß, die intellectuelle Tendenz vorherrschend.

Bei einer synkretistischen Philosophie kommt es übrigens sehr darauf an, was für Werke und Elemente der alten Systeme bei ihrer Bildung im Umlauf waren; und da ist es allerdings ein schlimmer Umstand für die Scholastiker, daß sie die Quellen nicht in ihrer Aechtheit und Vollständigkeit kannten, wie das, wenn auch nicht vollkommen, doch zum Theil noch bei den Alexandrinern der Fall war.

Die ältern Scholastiker, die, wie wir gesehen, überhaupt den Vorzug zu verdienen scheinen, hatten trotz dem herrschenden Synkretismus bestimmtere Ansichten wie die spätern. Ein speculativer Geist von vorzüglicher Kraft wird sich auch durch den Synkretismus durcharbeiten und eine bestimmte einseitige Ansicht auffassen. Bei den beiden ältesten bekannten Scholastikern ist dies deutlich sichtbar.

Der erste, Scotus Erigena, lebte kurz nach Carl d. Großen. Das was von ihm angeführt wird, reicht hin, zu beurtheilen, von welcher Art seine Philosophie war. Er behauptete nicht nur die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Materie, indem er sie in eine Abstraction auflöste, sondern er scheint selbst alles Seyn in Thätigkeit und Handeln aufzulösen; auch ist die Idee eines productiven Denkens ganz deutlich bei ihm.

Der folgende, Anselmus, löst nicht, wie Erigena, alles in Thätigkeit, sondern in ein unendliches, unveränderliches, nothwendiges Seyn auf; mit einiger Hintenansetzung moralisch-geistiger Prädicate, die er jedoch als christlicher Philosoph mehr bestehen ließ, als Spinoza — gab er der Gottheit die Prädicate der Ewigkeit und Unendlichkeit, des unveränder-

lichen, beharrlichen Seyns. — Dieser Versuch bedeutet nichts anders, als die nothwendige, wahre, unendliche Gottheit sey unmittelbar durch sich selbst gewiß und erkennbar. Faßt man die Gottheit von der Seite der Unendlichkeit auf, und diese als ein ewiges, unwandelbares Seyn, woraus folgt, daß alles in und durch Gott ist, so hat man einen vollkommenen Realismus. Die strenge Consequenz desselben ist aber bei christlichen Philosophen nicht zu erwarten; bei diesen findet man nur etwa eine Vorliebe und Hinneigung zu dem einen oder andern System, nicht eine Consequenz, wie bei den Griechen, wo mit der größten Einseitigkeit alle dem Glauben oder der Vernunft auch noch so anstößige Folgerungen frei und unbekümmert gezogen wurden.

Eine Annäherung zum Realismus liegt aber nun in Anselm offenbar; außerdem, daß sich dies aus dem Princip selbst ergibt, zeigt es sich auch noch darin, daß er, wie Spinoza, seine Erklärung des Daseyns des unendlichen, nothwendigen Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben an die Spitze seines Systems gesetzt hat; daß Anselm nicht die ärgerlichen, auffallenden Schlüsse daraus ziehen konnte, wie Spinoza gethan hat, versteht sich von selbst; eine solche Consequenz war, wie gesagt, bei den Scholastikern überhaupt der festen religiösen Ueberzeugung wegen nicht möglich.

Eine so entschiedene Vorliebe und Tendenz für irgend eine bestimmte philosophische Denkart, wie bei Erigena für den Idealismus, und bei Anselm für den Realismus, ist zwar noch sehr selten; jedoch finden sich unter den ältesten Scholastikern einige entschiedene Ketzer — bestimmte Materialisten oder Pantheisten, welches immerhin ein merkwürdiges Beispiel der größern Freiheit der damaligen Zeit ist.

Zu den wenigen Scholastikern, die sich durch Hinneigung zu einem bestimmten System auszeichnen, müssen wir auch noch den h. Bonaventura rechnen, der zunächst an den Anselm gränzt; er schloß sich vorzüglich an das platonische System an; seine Ansicht von der Kunst und von der Liebe athmet durchaus den Geist eines über Schönheit und Liebe philosophirenden Platoni-

kers, und dabei herrscht in dieser Philosophie die reinste, gläubigste Frömmigkeit.

Von den andern Scholastikern läßt sich, wie gesagt, gar nicht bestimmen, zu welchem System sie neigen; die Philosophie scheint ihnen nur Mittel gewesen zu seyn, in der Disputirkunst zu glänzen. Als eine Ausnahme könnte jedoch allenfalls noch Johann von Salisbury betrachtet werden, indem seine Kritik der scholastischen Philosophie, vorzüglich der nominalistischen und realistischen Partey, ganz bestimmt skeptisch zu seyn scheint und zwar in der ernsten polemischen Absicht, die Philosophie zu reformiren.

Eine gewisse Art von Skepticismus ist freilich mit der scholastischen Philosophie sehr verträglich, und war auch von früh her mit derselben verbunden, dieser ist aber von ganz andrer Natur, er hat seinen Grund blos in dem spielenden Charakter dieser Philosophie.

Wenn man über die Wahrheit nicht mehr uneins, sondern fest überzeugt ist, sie gefunden zu haben, der Philosophie also weiter nichts als eine spielende Beschäftigung mit der unbezweifelten Wahrheit übrig bleibt, so kann eine Art Skepticismus, eine Kunst über alle Materien und Meinungen für und wider zu streiten, nicht als ob man von der Sache ungewiß wäre, sondern zur eignen Uebung und Andern zum Schauspiel — sich sehr gut mit der Philosophie vertragen; daher sehen wir auch, daß die Scholastiker der Form und den Mitteln nach viel von den Skeptikern und Sophisten angenommen haben. Deswegen kann man sie aber doch nicht zu den Skeptikern rechnen; einige vergleichen ihre Disputirübungen sehr richtig mit den Turnierspielen. Ward die Vernunft durch die aufgetriebenen Spitzfindigkeiten in Verlegenheit gesetzt, so entschied man den Streit durch Autorität, d. h. durch Berufung auf den Glauben. — Läßt sich nun freilich unter der Voraussetzung, daß die Wahrheit gefunden, annehmen, daß solche Disputirspiele sehr geist- und sinnreich, eine Uebung der edelsten Kräfte des Geistes und der Form nach philosophisch gewesen: — so ist denn doch nicht zu leugnen, die Geschichte zeigt es unverkennbar, daß gerade

dieſes am meiſten zur Ausartung der ſcholaſtiſchen Philoſophie beigetragen hat.

Die Streitigkeiten der Scholaſtiker, die in Rückſicht auf die Philoſophie überhaupt, als auf die Geſchichte derſelben eine nähere Betrachtung verdienen, ſind die über Nominalismus, Realismus und über die Individuation.

Die Streitfragen über die erſten Punkte waren die: Ob die Allgemeinheiten (Univerſalia) der Dinge außer dem menſchlichen Verſtande wirklich exiſtirten, und Realität hätten, oder ob ſie nur in dem Verſtande, und blos dem Namen, nicht der Sache nach exiſtirten.

Die Nominaliſten behaupteten, die Allgemeinheiten ſeyen nur Begriffe und Worte, hätten blos in dem menſchlichen Verſtande, außer demſelben aber keine Realität. — Die Realiſten: die Allgemeinheiten ſeien nur außer dem menſchlichen Verſtande reell und geltend.

Dies iſt auch im Allgemeinen das Weſentliche, worauf es bei den beiden Partheien im Gegenſatz ankommt, die Modificationen ꝛc. kommen hier nicht in Betrachtung.

Der Streit betrifft gerade den Punkt, den wir als den Sitz der Hauptſchwierigkeit des platoniſchen Syſtems angegeben haben, indem wir ſagten, daß, ſo einleuchtend für den Verſtand und ſo annehmlich für Moral und Kunſt die platoniſche Ideenlehre auch ſey, das Verhältniß der Ideen zu den allgemeinen Begriffen und dieſer zu den Realitäten zu beſtimmen, eine ſehr große Schwierigkeit wäre.

Wie der Streit eigentlich entſchieden worden, läßt ſich nicht genau beſtimmen, die ſpätern Scholaſtiker ſuchten, um ihn zu beſchönigen, immer nur ein Mittelverhältniß auf, wodurch beide Fragen ſcheinbar vereinigt wurden.

In Rückſicht auf die Nominaliſten läßt ſich ſagen: da ſie den abſtracten Begriffen nur ideelle, keine äußerliche Realität geben, die ideelle Welt von der ſinnlichen, reellen ganz trennen, ſcheinen ſie zu den intellectuellen Dualiſten zu gehören.

Ja, inſofern ſie jene Begriffe nur als Sammelbegriffe der einzelnen, reellen Individuen anſahen, und ihnen ſelbſt alle

Realität absprachen; könnten sie auch Empiriker zu seyn scheinen.

Die Realisten dürften Idealisten genannt werden, weil sie den abstracten Begriffen auch außerideelle Realität und Allgemeinheit an und für sich beimaßen; zudem ist diese Lehre mit dem Prinzip der productiven Denkgesetze verwandt, wie es Aristoteles und die Stoiker, nur unter verschiedenen Ausdrücken, jener als Formen, diese als zeugende Begriffe vorgetragen — indem jene Begriffe ja nichts anders sind als Allgemeinheiten, die zugleich Realitäten sind.

Doch je nachdem die Streitfrage über Realität genommen wird, könnte man hier auch wohl eine Annäherung zum Pantheismus finden.

Die andere Streitfrage über das Prinzip der Individuation, was es sey, das das Ding zum Ding mache? ist auch vom größten Interesse und gehört gewiß zu den schwierigsten der ganzen Philosophie. Selbst in dem aristotelischen Systeme, wonach sich doch die Individualität noch am besten erklären ließ, macht es die größten Schwierigkeiten. Er setzt, wie wir wissen, die Natur der Dinge in Form, Materie und Privation; die Materie ist ihm nichts, als Möglichkeit, die Privation das, wodurch die Schranken des Wirklichen bestehen, wodurch das Wirkliche bestimmt wird — das Wirkliche selbst aber besteht in den substantiellen Formen. Nach dieser Ansicht wäre also die bestimmte Wesenheit eines Dinges eigentlich immer in der Privation zu suchen, demnach die Quelle der Individualität etwas Negatives. Dadurch entstände nun aber der größte und wohl unauflösbare Widerspruch mit der gewöhnlichen Lebensansicht, gemäß der das Individuum als etwas Positives, ja als das Positivste betrachtet wird. Doch die Scholastiker bemühten sich nicht einmal die Individualität rein aristotelisch zu erklären, sie setzten das Prinzip der Individuation bald in die Materie, bald in die Form, bald in beide, daher finden wir hier gar die höchste Verwirrung und Verschiedenheit. —

Der Hauptgrund, warum die Streitigkeiten über die Individuation sowohl als über Nominalismus und Realismus bei

den Scholastikern nicht entschieden wurden und werden konnten, liegt in dem Charakter der scholastischen Philosophie überhaupt, deshalb sind uns auch diese Streitigkeiten zur Charakteristik der Scholastik von der größten Wichtigkeit. —

Dieser Charakter besteht aber mit Rücksicht auf den Inhalt in den beiden Streitfragen, sowie in der scholastischen Philosophie überhaupt, in dem höchsten Grade von Abstraction. — Schon den Griechen (d. h. den spätern) kann man vorwerfen, daß ihre Philosophie zu abstract war, und gar zu wenig ins Leben eingriff; bei den Scholastikern aber war dies in einem unvergleichbar stärkern Grade der Fall; ihre Philosophie war hauptsächlich Ontologie, Lehre vom Wesen des Dings. Mit dem Begriffe des Dings (ens) steht und fällt die ganze scholastische Philosophie. Eben wegen diesem ihrem Haupt- und Grundbegriff war es den Scholastikern unmöglich, mit ihrer Philosophie in speculativer Rücksicht aufs Reine zu kommen. Die Unstatthaftigkeit dieses Begriffs als speculativen Princips haben wir schon gezeigt und werden sie späterhin noch ausführlicher zeigen. Die Veranlassung, daß die Scholastiker ihn an die Spitze ihrer Philosophie setzten, war nicht allein ihre Neigung zur Abstraction überhaupt, sondern auch noch der besondere Umstand, daß sie von der aristotelischen Logik ausgingen. Daher kann man eigentlich sagen, sie haben ihn von den Griechen geerbt; bei diesen war er bei Seite gesetzt geblieben oder vorausgesetzt worden; die Scholastiker hoben ihn erst recht heraus und bildeten ihn zu den ungeheuersten, verderblichsten Spitzfindigkeiten aus.

Die aristotelische Logik trug überhaupt zu der eigenthümlichen Entwicklung der scholastischen Philosophie außerordentlich viel bei, vorzüglich durch die Sätze des Grundes und des Widerspruchs, die beide auf dem Begriffe des Dings beruhen.

Den Begriff des Dings hatten die Scholastiker nicht allein auf das feinste subtilisirt und bis zur höchsten Abstraction erhoben, sondern er ist auch schon an und für sich eine über alle Maaßen abstracter Begriff; gleichsam wie der Begriff des Lebendigen, wenn man den Begriff Leben davon wegdenkt. Aber eben

in der Abstraction von allem Individuellen suchten die Scholastiker das erste und höchste ihrer Philosophie, darum erhoben sie auch die drei Begriffe Etwas (Ding), Eins und Nichts zu den Grundprincipien derselben; nur wechseln sie freilich darin, wie sie das eine dieser Abstracte über das andere setzen; Einige behaupteten Eins sei ein höherer Begriff als Ding, andre anders.

Die Scholastiker hatten einen ganz falschen Begriff von den Individuen; sie verstanden darunter die Einzelnheiten im Gegensatze der Gattungen und Abstracte; was einem Gattungsbegriff, einem Abstractum untergeordnet ist, war ihnen ein Individuum.

Nach dem wahren Begriffe des Individuums, den wir hier postuliren müssen, ist es aber ein organisches Wesen; alles was Individuum genannt werden mag, ist eine organische Einheit und jede organische Einheit ein Individuum.

Aus dieser Voraussetzung, daß Individuum ein lebendes, organisches, zur Einheit verbundenes Wesen bedeutet, folgt nun auch, daß die wahren, nicht willkürlich gemachten Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe, d. h. die der Mensch nicht zu praktischem Zwecke, oder nach Eindrücken gemacht hat, sondern die in der Natur begründet sind, eben so gut Individuen genannt werden können, als die Einzelnheiten; es ist da alles individuell und Individuum, nur daß das größere das kleinere enthält und einschließt.

Um die Frage von der Gültigkeit der abstracten Gattungsbegriffe in Rücksicht auf die Realitäten befriedigend zu beantworten, hätte man nur universelle und abstracte Begriffe unterscheiden müssen; beide sind allgemeine, aber die ersten positive, (durch Verbindung) die andern negative, (durch Hinwegdenken entstanden) — die abstracten Begriffe der Scholastiker sind, eben weil sie abstracte Begriffe sind, durchaus inhaltsleer, ohne alle Gradation, und dies ist es eben, worum sich das Wesen der scholastischen Philosophie immer gedreht hat; da ihr Begriff des Dings, wie gesagt, die allerhöchste Abstraction, schlechterdings ohne Inhalt ist. Deswegen haben sie denn auch den Streit nie

auf eine befriedigende Weise zu schlichten vermocht. Nimmt man aber universelle, positive, wirklich in der Natur begründete Begriffe, so wird die Schwierigkeit bald aufgehoben seyn, indem man diesen ohne den geringsten Anstand auch außer dem menschlichen Geiste Realität zugestehen muß.

Mit der so über alle Maaßen abstracten Ontologie der Scholastiker hing auch ihre Theologie zusammen; ihre dialectische Ontologie war zugleich speculative Theologie, ihre Theorie des Dings überhaupt zugleich die des vollkommensten Dings, der Gottheit. Hier entstand aber auch die Frage, ob das vollkommenste Ding unter die Gattung des Dings überhaupt gehöre? eine große Schwierigkeit, weil dies der Würde der Gottheit allzu sehr widersprach; daher stritt man auch heftig dagegen. — Uebrigens konnte ihre Theologie als ausgehend von dem Begriff des vollkommensten Dings sehr gut mit ihrer Ontologie verbunden seyn: denn wie diese, auf durchaus abstracten, negativen Principien beruhend, eine negative Theorie war, so war auch ihre Theologie nach jener Prämisse eine bloß negative Theologie; denn der Begriff des Dings, verbunden mit dem des Unendlichen, giebt immer nur einen ganz negativen Begriff.

Es kann gar nicht fehlen, wenn der Begriff des Dings leer und inhaltlos ist, wie wir dies noch näher zu zeigen haben, so müssen auch alle daraus abgeleiteten Begriffe leer und inhaltslos seyn. Ist der ganze Inhalt der scholastischen Philosophie nichts als leere Abstraction, und setzt sie die höchste Vollkommenheit in den höchsten Grad seiner Abstraction und Leerheit; so folgt nothwendig, daß auch ihr Begriff der Gottheit durchaus leer und ohne allen reellen Inhalt ist, wodurch denn die Verirrung dieser Philosophie ins klarste Licht gesetzt wird e).

Aber nicht allein dadurch, daß die scholastische Philosophie sowohl in Form und Methode, als selbst im Inhalt über alle Maaßen abstract und leer war, mußte sie die größten Streitigkeiten veranlassen, sondern wenn wir sie auch nur historisch betrachten nach den Materialien, woraus sie entstanden, wie sie aus so verschiedenen Systemen und Meinungen in scheinbarer Ruhe und Frieden zusammengesetzt war, durch welche Zusam-

menstellung aber die Widersprüche nicht nur nicht gehoben, sondern nur noch vervielfältigt wurden, — so ist einleuchtend, daß sie in speculativer Rücksicht nie zur Beruhigung führen konnte, sondern einen unerschöpflichen Stoff zu endlosen Streitigkeiten in sich trug. Eine solche in ihren ersten Gründen auf einer falschen Verschmelzung wesentlich verschiedener, widersprechender Systeme beruhende, — dabei blos von Abstractionen ausgehende, blos Abstractionen suchende Philosophie mußte unvermeidlich bald ausarten.

Was äußerlich zu dem schnellen Verfall der scholastischen Philosophie beigetragen, war *erstens* die großartige Politik der Päpste selbst, die fast alle Anfechtungen der Religion duldete. Schon von den ältesten Scholastikern kommt, obschon sie die aufrichtigsten Christen waren, manches der Art vor; alle, die von einer eignen, abweichenden Ansicht ergriffen wurden, traten zugleich als Lehrer der Religion auf, daher das Merkwürdigste hiervon wohl in der Ketzergeschichte zu finden ist. Diese anfangs so große Freiheit wurde nachher, als sie viele Mißbräuche veranlaßt hatte, immer mehr und mehr beschränkt, und durch eine manchmal übertriebene Strenge ersetzt; — überhaupt schadete die spätere allzuweltliche Politik der Päpste sehr.

Was *zweitens* zu der Ausartung der scholastischen Philosophie sehr viel beitrug, war, daß sie ihren Sitz vorzüglich in *Paris* hatte, hier die Disputirkunst gebildet und am meisten ausgeübt wurde; Paris hat wirklich mehr Einfluß auf diese scholastischen Turnierspiele gehabt als das ganze übrige Europa. Es scheint schon damals gerade derselbe Partei- und Sektengeist, dieselbe Modesucht geherrscht zu haben, wie sie den Franzosen eigen ist, und wie man es in den neuern Zeiten an den Encyclopädisten bemerkt hat, vielleicht damals noch in einem höhern Grade. Das Streben nach etwas Neuem, Auffallenden, Glänzenden in der Disputirkunst, blos um Aufsehen dadurch zu erregen, war allgemein, und zugleich mehr oder weniger mit demselben Hochmuth und Despotismus verbunden, wie er bei den Neuern herrscht.

Der *dritte* schädliche Umstand war endlich die Bekannt-

ſchaft mit der arabiſchen Philoſophie. Hiemit ſoll jedoch der arabiſchen Philoſophie der Stab nicht gebrochen werden; was das Bedeutendſte davon zu ſeyn ſcheint, ihre Myſtik kannten die Scholaſtiker ſo wenig, vielleicht noch weniger wie wir *). Es iſt hier blos die Rede von dem durch arabiſche Aerzte commentirten Ariſtoteles. Dieſen lernte man im zwölften Jahrhundert kennen; welchen wichtigen Einfluß dieſe Commentare auf die nachherige, ungemeſſene Bewunderung des Ariſtoteles gehabt, wird man einſehen, wenn man weiß, daß die Araber eben ſich durch einen auf ſtupidem Aberglauben gegründeten Enthuſiasmus für Ariſtoteles auszeichnen; er war ihnen ſo viel, als der menſchliche Verſtand ſelbſt. Bisher hatten die Scholaſtiker ſich nie auf die Autorität eines Philoſophen, ſondern blos auf den Glauben bezogen, jetzt aber fing man an, den Ariſtoteles faſt noch über dieſen zu ſetzen, und durch denſelben einen alles freie Selbſtdenken gewaltſam unterdrückenden Despotismus auszuüben.

Um die ſcholaſtiſche Philoſophie zu dem zu entwicklen, was ſie hätte werden können, und ihr eine lange Dauer zu ſichern, hätte man ſie mit der Rhetorik und Poeſie in Beziehung ſetzen müſſen. Eben weil die ſcholaſtiſche Philoſophie keine hervorbringende, ſondern eine blos ſpielende, keine Philoſophie der erſten Unterſuchung, ſondern vielmehr der Darſtellung und Verſchönerung des Gefundenen, eine blos ſpielende, witzige Geiſtesbeſchäftigung war, wäre ihr Hauptelement die Poeſie geweſen.

Bei einer Philoſophie, wo, wie bei dieſer, der Inhalt vollſtändig gefunden iſt, bleibt weiter nichts übrig, als die Ausbildung der Form, aber nicht als Methode, ſondern als Darſtellungsform zu verſtehen, die an Rhetorik und Poeſie gränzt; — daß die ſcholaſtiſche Philoſophie dieſe Richtung nicht nahm, verhinderte ihre allzu große äußere Trennung von der Poeſie, als welche ſich in der lebenden Sprache äußerte, während die

*) Wer ſich hiermit näher bekannt machen will, ſehe Tholucks Schrift über die morgenländiſche Myſtik nach. W.

Philoſophie durch die todte lateiniſche Sprache von allem Leben ſtreng für ſich abgeſchloſſen war; es blieb alſo nichts weiter übrig, als die Spitzfindigkeiten bis ins Unendliche zu übertreiben.

Die Möglichkeit einer poetiſchen Entwicklung zeigt uns übrigens das Beiſpiel des Dante, der in der Philoſophie gewiß viel eigenthümliches gedacht und erfunden hat, und eben ſowohl zu den ſcholaſtiſchen Philoſophen als zu den Dichtern des Mittelalters zu rechnen iſt. — Selbſt auch die Art, wie die Philoſophie in ſeinem Werke vorkommt, iſt ganz ſcholaſtiſch — erſt Einwürfe und Gründe pro et contra, dann die Entſcheidung durch Autorität oder Vernunft.

Die Myſtiker.

Sie werden alſo genannt wegen der großen Annäherung ihrer, aus innerer Anſchauung oder höhern Offenbarung geſchöpften, Philoſophie zum Geheimnißvollen; ſie unterſcheiden ſich ſchon dadurch von den Scholaſtikern; dieſe waren wohl dunkel, ſpitzfindig, ſubtil, aber nicht myſtiſch.

Die Geſchichte der myſtiſchen Periode ſcheint zwar leichter abzuhandeln zu ſeyn, als die der ſcholaſtiſchen; allein alles, was von den Schwierigkeiten der Geſchichte der alexandriniſchen Periode geſagt worden, iſt hier faſt noch mehr der Fall. Durch die Verfolgungen, welche die Myſtiker ausſtehen mußten, ſind manche ihrer Werke verloren gegangen, oder doch ſehr ſelten geworden; auch läßt hauptſächlich, weil ſie keine Schule bildeten und ohne allen Zuſammenhang über ganz Europa verbreitet waren, dieſe Periode ſich weder von der vorhergehenden noch von der nachfolgenden hinlänglich unterſcheiden.

Eigentlich iſt auch für dieſe vierte Periode überhaupt ſehr wenig geſchehen. Brucker hat nur Bruchſtücke geſammelt und nicht aus den Originalquellen; Tiedemann iſt, wiewohl ſehr

mangelhaft, doch noch der beste und einzige, auch ist Cramers Abhandlung über die scholastische Philosophie als Anhang zu Bossuets Universalgeschichte interessant.

Schon aus dem frühern Mittelalter schreibt sich neben der auf den Schulen allgemein herrschenden Scholastik eine Kette von Mystikern her, welche originelle, auf innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen gegründete, immer sich auf das Höchste, das Göttliche beziehende, Meinungen vortrugen, und, sobald der bisherige harte Druck und die Herrschaft über den menschlichen Geist nur einiger Maaßen gebrochen und die Freiheit wieder hergestellt war, plötzlich in großer Menge hervortraten, wie es im Occidente vorhin noch nicht geschehen. Sie suchten nicht allein die Mystik allgemein zu verbreiten, sondern auch die Scholastik zu bestreiten und die Philosophie überhaupt zu reformiren; daher könnte man diese Epoche auch sehr gut die reformatorische nennen, es war, wie früher gesagt, eine Epoche der Revolutionen, und hat hierdurch, so wie durch die Mystik und vorzüglich das Wiederaufleben der Kabbalah Aehnlichkeit mit der alexandrinischen.

Mit den Scholastikern sind die Mystiker blos insofern gleich, als ihre Philosophie eine intellectuelle ist, verschieden, insofern sie, wenn gleich mit der Religion, aber nicht mit der Orthodoxie übereinstimmten. Sie ließen sich nicht, wie die Scholastiker durch Autorität binden, sondern setzten an deren Stelle die innere Anschauung und Freiheit des an keinen Buchstaben gebundenen Denkens. Auch in der Form waren sie absolut das Gegentheil der Scholastiker; lebendige, innere Anschauung, die sie als die höchste Erkenntnißquelle den Abstractionen und der Autorität der todten Scholastik entgegensetzten, war mit der größten Bildlichkeit des Ausdrucks und mit einem weit größern, kühnern Schwung und Charakter in der Form überhaupt verbunden, als sich irgend etwas bei den Scholastikern findet.

Die bei der griechischen Philosophie angewandte Unterscheidungsart nach den Gattungen der Philosophie läßt sich bei den Mystikern eben so wenig wie bei den Scholastikern und Alexan-

drinern ausüben. In der myſtiſchen Epoche herrſchten zwar auch nur gerade die drei höhern Arten der Philoſophie, aber gerade wie in der zweiten und dritten, in einem gar zu chaotiſchen, ſynkretiſtiſchen Zuſtande. Ja, mit dem Fortſchreiten der Philoſophie nahm in dieſen drei mittleren Epochen die Miſchung und Unreinheit der Syſteme wohl noch zu, ſo daß man in der letzten ſchwerlich noch eine Anſicht und ein Syſtem von ſolcher Beſtimmtheit, wie das Plotiniſche, auffinden dürfte, man müßte dann etwa den Giordano Bruno ausnehmen, der allerdings ein ſehr entſchiedenes Syſtem hatte, aber dennoch jenem nicht zu vergleichen iſt.

Was die Schwierigkeit, die Myſtiker nach den Gattungen der Philoſophie zu unterſcheiden, noch vermehrt, iſt die außerordentliche Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit ihrer Anſichten. Man wird daher eine richtigere Ueberſicht erhalten, wenn man mehr auf den Charakter und die Form, als auf die Principien dieſer Philoſophie ſieht.

Demnach zerfällt nun dieſe Periode in Myſtiker — Polemiker — und Philologen.

Diejenigen Myſtiker, welche vorzüglich die Scholaſtik beſtritten, könnte man auch wohl Skeptiker nennen, indeſſen geht dies doch deswegen nicht an, weil ſie nicht, wie die Skeptiker der Alten, die Wahrheit ſelbſt, ſondern nur eine beſtimmte Philoſophie angriffen; ſie heißen alſo ſchicklicher Polemiker, — wenn ſie allgemein geltende Wahrheiten beſtritten, war es höchſtens nur eine unvermeidliche Nebenſache; die Skepſis war gar nicht ihr eigentlicher Zweck, ſie hatten nur den allgemeinen Zweck, auch die Schwäche des menſchlichen Verſtandes zu zeigen und daraus zu erweiſen, daß es keine andere Wahrheit und Gewißheit gebe als Offenbarung. Auf dieſe Weiſe waren ſie den eigentlichen Myſtikern ſehr günſtig, indem ſie nur auf einem andern Wege negativ zu demſelben Ziel führten, was die Myſtiker durch ihre poſitive Lehre bezweckten.

Bei dem allgemeinen Bekanntwerden der griechiſchen Litteratur in dieſer Zeit fiel man, da nun einmal (wiewohl irrig) Ariſtoteles mit den Scholaſtikern für eins gehalten wurde, (und

wohl noch aus andern erklärlichen Gründen) am begierigſten auf Plato; aber dieſe Bekanntſchaft mit einem alten Syſtem führte immer weiter auch auf andere. Weil nun der Kreis der philoſophirenden Vernunft ſo beträchtlich erweitert war, und der Verſuch der Myſtik, die platoniſche oder neuplatoniſche Philoſophie an die Stelle der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu ſetzen, dem Charakter und der Denkart mancher Philoſophen nicht entſprach, ſo konnte es nicht fehlen, daß einige auf andere alte Syſteme verfielen, die ſie erneuerten und aus der Vergeſſenheit hervorzogen. So verſuchten ſie z. B. die alte materialiſtiſche und pantheiſtiſche Anſicht wiederherzuſtellen; dieſe ſind mit Recht Kritiker und Philologen zu nennen, da ſie mit dem Geſchäfte der Wiederherſtellung der alten Philoſophie Sprachkunde und Gelehrſamkeit verbanden.

Der ausgezeichnetſte unter dieſen war wohl Marſilius Ficinus, der blos das platoniſche und plotiniſche Syſtem wiederherſtellte und commentirte: doch im Ganzen kann man eigentlich alle Philoſophen dieſer Epoche philologiſche Philoſophen nennen, beſonders gilt es in einem hohen Grade von Picus, von Mirandula und Reuchlin, welche an der Spitze der eigentlichen Myſtiker ſtanden. —

Wir wiſſen, daß dieſe alle von der Kabbalah ausgingen, wenigſtens die erſten Principien derſelben annahmen und daraus die Bücher Moſis zu erklären ſuchten, in welchen ſie dieſe Philoſophie ſehr irrig zu finden glaubten, — woher ſie denn auch Moſaiker genannt werden. — Die Kabbalah iſt im weſentlichen nichts anders, als das orientaliſche Emanationsſyſtem; nur durch die Ausführung und Anwendung auf die Bücher Moſis und das alte Teſtament überhaupt verſchiedenartig modificirt. —

Für die Geſchichte der Speculation bietet daher die myſtiſche Philoſophie eben kein großes Intereſſe dar, indem ſie ja eigentlich von der alexandriniſchen gar nicht verſchieden iſt.

Indeſſen muß man doch immer geſtehen, daß das Emanationsſyſtem im Gegenſatz der dürren, todten, ſeelenloſen Scholaſtik ſpäterer Zeit weit fruchtbarer und lebendiger erſcheint; ſo wie denn überhaupt das freiere, lebendigere Weſen der pla-

tonisch-plotinisch-kabbalistischen Philosophie der Mystiker vor dem abstracten, formlosen Dogmatismus der Scholastiker den Vorzug verdient; man braucht auch nur beide gegen einander zu vergleichen. Während wir bei den Mystikern die größte Mannigfaltigkeit und jeden seinen eigenen Weg gehen sehen, sind sich die Scholastiker, trotz ihrer vielen großen Streitigkeiten, im wesentlichen fast alle gleich, wie natürlich, da bei einem blos abstracten, überhaupt formlosen System alle Mannigfaltigkeit nothwendig wegfällt, alles durchaus einförmig wird.

Was die Kabbalah selbst betrifft, so ist zwar gewiß, daß eine philosophische Lehre bei den Juden durch Tradition existirte, die sehr mystisch war, und die sie unter diesem Namen als eine geheime Philosophie göttlichen Ursprungs und von dem höchsten Alterthum (von Erschaffung der Welt her) zu besitzen sich rühmten.

Ueber das eigentliche Entstehen dieser Philosophie ist man aber noch gar nicht aufgeklärt; man weiß nicht, und es läßt sich nicht entscheiden, ob sie, die von dem Geist des alten Testaments weit entfernt, durchaus viel künstlicher und spitzfindiger ist, ein eigenthümliches Product der Hebräer sey, oder ob ihr Ursprung bis zu den Zeiten heraufsteige, wo die Juden mit den Persern und Magiern in Verkehr standen, oder ob sie aus der griechisch-alexandrinischen Philosophie geschöpft worden, oder endlich, ob sie vielleicht gar aus allen diesen drei Quellen zusammen entstanden sey [1])? Genug, das System der Emanation ist in dem ganzen Orient unter den verschiedensten Formen so allgemein verbreitet, daß man nicht annehmen kann, ein jeder, bei dem es sich in einer eignen Gestalt zeigt, habe es erfunden, sondern man es viel natürlicher aus einer gemeinschaftlichen Quelle herleiten muß; so viel scheint übrigens ausgemacht, daß die ältesten eigentlichen Kabbalisten nicht älter, als aus dem ersten Jahrhundert nach Christus sind.

Neben dem Mirandula und Reuchlin zeichnen sich noch unter den Kabbalisten und Mystikern Cornelius Agrippa (aber auch als Skeptiker) und der Engländer Fludd aus, dieser hat jedoch in seinem wesentlichen Prinzip nichts merkwürdiges und ist wohl mehr in physikalischer Hinsicht bekannt.

Der bedeutendste von diesen allen ist offenbar der spätere Jacob Böhme, dem man unter den Philosophen dieser Periode überhaupt wohl die erste Stelle einräumen könnte. Seine Quelle war die h. Schrift, doch wurde er durch Paracelsus mit einigen Ideen des Emanationssystems bekannt, wie sie in den kabbalistischen Systemen vorgetragen wurden; es kann sogar seyn, daß er die Schriften des Picus selbst gelesen hat, überhaupt scheint er nicht so unwissend gewesen zu seyn, als man gewöhnlich glaubt, das meiste hat er jedoch ganz aus sich selbst geschöpft durch innere Anschauungen und Eingebung des Genius.

Er ist ohne Zweifel der umfassendste, reichhaltigste und mannigfaltigste von allen Mystikern; er verbreitet sich über alle Theile, die von andern nur einzeln bearbeitet oder ganz unberührt gelassen worden, er erklärt nicht allein, wie Picus von Mirandula, die Schrift allegorisch, um den religiösen Begriffen und Vorstellungen eine höhere Bedeutung zu geben, sondern er drang auch so tief in das Wesen der Physik, als Fludd und Paracelsus nur mochten, und brachte ein System, oder, wenn man so nicht sagen will, eine vollständige Darstellung der Principien der gesammten speculativen Philosophie zu Stande *). Sein System ist eine wesentliche und zwar harmonische Vereinigung und Verschmelzung der drei intellectuellen philosophischen Ansichten. —

Insofern er im allgemeinen ein Emanationssystem verträgt, ist er freilich Pantheist, insofern er es aber ausführlicher entwickelt, und mit seiner Construction der Natur in Verbindung setzt, ist er, obwohl dem Anschein nach Realist, doch zugleich im höchsten Grade ein Idealist. Er löst nicht nur den Begriff der Materie und Körperlichkeit ganz auf und betrachtet den Körper als Wirkung geistiger Grundkräfte, als Allegorie und lebendigen Ausdruck der geistigen Natur, sondern wir finden

*) So weit dies auf der excentrischen Bahn des Philosophirens außer der Kirche möglich ist. W.

bei ihm auch faſt alle idealiſtiſchen Begriffe, Formen und Wendungen, welche aus der innern Anſchauung der Ichheit hervorgehen, kurz alle weſentlichen Grundlagen des ſubjectiven Idealismus, freilich nur zerſtreut, nicht in der Ordnung und in dem Zuſammenhange, wie in dem eigentlichen Syſteme des ſubjectiven Idealismus.

Wir finden eben ſo bei ihm die Prinzipien des objectiven Idealismus: ſeine Anſicht des Urweſens iſt die einer unaufhörlichen Thätigkeit, eines durchaus Beweglichen, nie Ruhenden und Beharrenden; er erklärte die Gottheit gerade zu als immer thätig, nie ruhend und beharrend. Ja, eigentlich iſt er mehr objectiver als ſubjectiver Idealiſt, zu jenen gehört er wenigſtens gar nicht, welche die Philoſophie auf die menſchliche, bedingte Ichheit beſchränken wollen, ſondern ſeine Philoſophie iſt offenbar Idealismus der unbedingten Ichheit; ſo könnte man ſie auch am kürzeſten charakteriſiren. Sie beruht nicht blos auf der eignen innern Kraft und auf einer künſtlichen Methode, ſondern lediglich auf höherer Anſchauung und Eingebung; deshalb ſteht Böhme auch den Myſtikern näher und wird zu ihnen gezählt. Dem Inhalt nach iſt ſeine Lehre Philoſophie der unbedingten Ichheit, der Form nach eine Philoſophie der Offenbarung; — und eben gerade in dem Elemente der Offenbarung beſtände ihr Vorzug vor der neuern Philoſophie, wenn dieſes Element nur nicht von ſubjectiven Lichtnebeln und Regenbogenkreiſen umgeben wäre, ſie zeigt uns aber dennoch, wie dem Menſchen, dem es mit chriſtlichem Ernſt um die Wahrheit zu thuen iſt, blos ſich ſelbſt überlaſſen, ohne alle Anſtrengung und äußere Hülfsmittel, nur Gott und der guten Sache vertrauend, eine ungewöhnliche Erkenntniß gleichſam von ſelbſt zufällt; während wir bei andern neuern Philoſophen ſehen, welch hoher Grad von Wiſſen zwar ohne weitere Begeiſterung, blos durch die künſtliche Anſtrengung des Geiſtes allein aus eigner Kraft und Freiheit hervorgebracht werden kann, wie aber doch die Anſtrengung allein nicht immer hinreicht, da es viele Stellen giebt, wo der Mangel höherer Anſchauung ſich deutlich offenbart. — Doch haben wir an Böhme's Schülern auch wieder

ein Beiſpiel, daß man ſo wenig, als man von der Anſtrengung allein etwas erwarten kann, eben ſo wenig ſich ohne alle Methode blos der Eingebung des Genius überlaſſen dürfe. Bei dieſer ſo durchaus religiöſen Geſtalt von Böhme's Lehre, da er ſich ſo ganz nicht allein in Styl und Sprache, ſondern auch ſelbſt im Inhalt an die h. Schrift anſchließt, bedarf es einer Rechtfertigung, daß wir ihn einen Philoſophen nennen, zumal er ſelbſt auch gar nicht als ſolcher auftrat; ſein erſtes Werk, Aurora, kündigt ſich durchaus als eine religiöſe Schrift gleichſam als eine neue Bibel, ein neues Evangelium, keineswegs als eine philoſophiſche Lehre an; wenn er freilich ſpäter eine wiſſenſchaftlichere Tendenz in ſeiner Philoſophie zeigt, das Product ſeiner Offenbarungen und Eingebungen ein Wiſſen von Gott nennt, ſo iſt es denn doch immer (wie alle ſeine Schriften) ein mehr religiöſes als philoſophiſches Werk, er ſieht es auch ſelbſt ſo an, ſpricht darin vollkommen als ein Begeiſterter, man möchte ſagen, als ein Religionsſtifter.

Indeſſen kann doch dieſes alles kein Grund ſeyn, Jakob Böhme'n nicht unter die Philoſophen zu rechnen, beſonders da ſein Beſtreben einzig auf Erkenntniß, blos auf das Innere, Geiſtige, keineswegs aber auf das Aeußere, auf wirkliche Stiftung einer Secte und kirchlichen Verfaſſung gerichtet war, ſo ſehr er auch hie und da in der Form mit einem Religionsſtifter Aehnlichkeit hat; — die höchſte Philoſophie kann nichts anders ſeyn als Wiſſenſchaft von der höchſten Realität d. h. von der Gottheit, ihrer Natur und ihren Verhältniſſen; — dieſe iſt aber eben Theoſophie und nicht ohne Bezug auf die Offenbarung möglich; in der höchſten Philoſophie iſt daher, als auf das Wiſſen deſſen gehend, was das eigentliche Weſen und der Grund aller Religionen ausmacht, nothwendig Religion und Philoſophie verbunden. Daß ſich dies nun auch in der Form und in der Sprache zeigt, folgt ganz natürlich. — Wenn die Erkenntnißquelle einer Philoſophie nicht die eigene, natürliche, künſtlich entwickelte Vernunft iſt, ſondern eine übernatürliche, höhere Offenbarung, ſo kann ſie auch nicht in der Form der natürlichen oder künſtlichen Ver-

nunft erſcheinen, ſondern ſie muß mehr oder weniger, den Charakter der durch Offenbarung entſtandenen h. h. Bücher an ſich tragen, und inſofern würde denn endlich die ganze bibliſche und religiöſe Form des Böhme gar noch konſequenter und angemeſſener ſeyn, als die Form andrer ſich auf Offenbarung berufenden Philoſophen.

Deswegen können wir aber doch nicht läugnen, daß dieſe religiöſe Form eben Böhme's Lehre für den eigentlich philoſophiſchen Gebrauch ungeſchickt macht und verhindert, daß ſie keinen Einfluß auf die Philoſophie haben kann; ſie müßte dafür in die der Philoſophie eigne Form übertragen werden; (wenn es übrigens nicht noch eine Frage iſt, ob die Philoſophie eine eigne Form haben ſoll und haben kann) dann erſt könnte auch dieſe Lehre als Philoſophie vollſtändig beurtheilt werden. Genug aber, ſo viel läßt ſich ſagen, wenn auch Böhme's Form nicht mit der philoſophiſchen Lehrmethode übereinſtimmt, ſo iſt doch der Inhalt ſeiner Lehre eine erhabene Philoſophie und von ganz idealem Charakter, ſie iſt im hohen Sinne das, was er ſelbſt davon ausſagt: Wiſſenſchaft von Gott. Bei keinem andern Philoſophen der neuern Zeit finden wir ſo viel Aufſchlüſſe über die verſchiedenen Kräfte der Gottheit, über die inneren Verhältniſſe derſelben ſo viele Beſtrebungen, gleichſam ihr Werden, ihre Geſchichte, ihre mannigfaltigen Veränderungen und Verwandlungen darzulegen, als eben hier. Es iſt freilich darum nur noch ein Ringen um vollſtändige Gotteserkenntniß, indeſſen enthält ſie doch von allen Philoſophieen die meiſten Bruchſtücke und Mittel dazu, und ſtimmt, wie geſagt, ganz mit der Ideal-Philoſophie überein, denn Theoſophie kann nur mit Idealismus verbunden ſeyn; als welcher alles Körperliche aufhebt und keine andre Realität anerkennt als die des Bewußtſeins und des Geiſtes; wo dagegen der Geiſt nur als ein Product körperlicher Kräfte betrachtet wird, kann alle Wiſſenſchaft von ihm nur Phyſik ſeyn; — und ſo wie auf dieſe Art einerſeits Theoſophie nothwendig Idealismus iſt, ſo führt andrerſeits der Idealismus immer zur Theoſophie, als dem höchſten Princip des Geiſtes.

Daher nennen wir auch Böhme's Lehre mit Recht das größte, tiefste, eigenthümlichste, vortrefflichste Werk des Idealismus; das Aelteste und Neueste, was in der wahren Philosophie gedacht worden, das Speculativste von Plato und von Fichte finden sich unter andern Ausdrücken und Beziehungen in Böhme vereinigt; seine Theosophie athmet christlichen Geist; sie entstand aus dem Christenthume, und schließt sich so an die h. Schrift an, daß man sie nicht nur blos als einen Commentar betrachtet, sondern daß sie sogar als eine Fortsetzung derselben angesehen werden ist. Dies Anschließen an das Christenthum ist um so wichtiger, als es wohl das meiste zu der so durchaus idealistischen Ansicht des Böhme beigetragen hat; das Christenthum ist nämlich als auf die Oberherrschaft des Geistes über den Körper und die Nichtigkeit der Sinnenwelt gegründet, eine ganz idealistische Religion und zeichnet sich eben dadurch, daß es dies auf die vollkommenste Weise lehrt und ausführt, von allen andern am meisten aus.

Auch in der Anwendung des Idealismus auf die Natur und in der tiefen Beziehung des menschlichen Gemüths auf dieselbe hat Böhme Dinge geahndet und errathen, worauf man in unsern Zeiten durch den Weg der Erfahrung nur zum Theil gekommen ist. Aber noch viel merkwürdiger und charakteristischer ist die Annäherung seiner Philosophie zur Poesie. Die wahre Philosophie arbeitet zwar nie mit der wahren Poesie, sie äußert sich nur auf eine verschiedene Art. Indessen finden wir doch bei den größten Philosophen, auch solchen, denen wir den Namen Idealisten nicht absprechen können, wenn es darauf ankommt, ihre Meinung darzustellen, zu bestimmen und anzuwenden, in der Wahl der Ausdrücke und Bilder immer mehr oder weniger eine gerade Entgegensetzung, ja oft sogar entschiedene Feindschaft der Philosophie gegen die Poesie; — Beispiele sind Plato und Fichte; — aber Böhme schließt sich durchgängig ganz an die poetische Ansicht an; keine andre Philosophie kommt ihm darin gleich, keine ist so reich an Allegorie und sinnbildlicher Bedeutung. Plato war nicht einmal im Stande, die griechischen Gottheiten und die Mythologie so edel und tiefsinnig auszu-

ben, als wir jetzt (es vermögen); noch viel weniger ist so tief zu deuten, wie J. Böhme das Sinnbildliche des Christenthums gedeutet hat, welches denn aber freilich auch wegen seiner theosophischen Tendenz eine höhere Deutung gestattet; eben durch diese sinnreichen, zum Theil vortrefflichen Erklärungen der christlichen Symbole und Allegorien verdient Böhme den Vorzug vor Plato, er ist ein vollkommenerer Idealist, so zu sagen, ein größerer Deuter, der mehr als alle andre Dichter und Autoren die schönsten, bedeutendsten Allegorien enthält; er besaß in hohem Grade die Empfänglichkeit für Anwehungen eines höhern Geistes ꝛc.

In Kurzem läßt sich die Philosophie des Böhme am besten also charakterisiren: die Form derselben ist religiös, der Inhalt philosophisch, der Geist poetisch. —

Wir gehen jetzt über zu der Betrachtung der beiden andern Klassen von Philosophie in dieser Epoche. — — Marsilius Ficinus, von dem wir überhaupt diese Periode rechnen bis zum Descartes, steht an der Spitze der Philologen; er bemühte sich, wie gesagt, blos den Plato und Plotin zu ediren und zu commentiren; ihm folgten in Italien aber auch in Deutschland bald eine große Anzahl; und nicht allein die vortrefflichen Ansichten sondern auch die Verirrungen, ja die verwerflichsten Systeme der Alten fanden ihre Wiederherstellter, ein auffallender Beweis der Wiedererhaltung der Freiheit im Denken. — Gassendi erneuerte das epikurische, Lipsius das stoische System. Am merkwürdigsten von allen ist aber wohl Giordano Bruno, der das eleatische System wiederherstellte, und auch viel eigenthümliches hatte. Das wenige, was wir von diesem unglücklichen Manne wissen, reicht nur hin, uns zu überzeugen, daß er, wie Spinoza, ein durchaus strenger Pantheist war, nicht aber seine eigentliche Ansicht und Construction des Pantheismus daraus zu beurtheilen; eine große Schwierigkeit hierbei ist, daß man alle seine Schriften vollständig zusammen haben muß, weil er, wie es scheint, mehrere frühere Behauptungen späterhin zurückgenommen hat, sein Pantheismus sich am Ende erst in der ganzen Strenge entwickelt und vollkommen ausgebil-

det hat. Trotz dieser absolut-pantheistischen Denkart, wodurch er mit der Religion in den größten Widerspruch geriet, hatte er doch einen starken Hang zum Mysticismus, in Hinsicht der Astrologie und Magie, und muß insofern auch zu den Mystikern gezählt werden; doch steht er hier ganz allein, da seine Mystik nicht religiöser, sondern mehr physikalischer Art ist.

Er war, um ihn kurz zu charakterisiren, wahrscheinlich auf eine eigne Weise ein absoluter Pantheist mit großer Hinneigung zum physikalischen und materialistischen Mysticismus. — Seine Ideen über Astrologie und Magie sind meist sehr dunkel.

Die Polemiker sind auch einzeln sehr interessant und merkwürdig: fast alle Nationen haben deren aufzuweisen; so war bei den Franzosen vorzüglich P. Bayle, bei den Spaniern Sanchez, bei den deutschen Agrikola. Bei allen, selbst bei den spätesten, ist ein geheimer Hang zum Mysticismus sichtbar; — so scheint sich Bayle, wenn er es auch nicht geradezu bekannt hat, durchaus zu dem Mysticismus der Manichäer zu neigen. — Während man einestheils in dieser Epoche die Offenbarung und ihre Erklärung, so wie die philosophische Autorität auf die ältesten, ächten Quellen zurückzuführen suchte, fing andrerseits die Vernunft an, sich selbst zu bestreiten und zu prüfen, indem der Mißbrauch, den sie in der Zeit der scholastischen Abstractionen zugelassen, Zweifel gegen sie erregte, und leicht darauf führen konnte, die Vernunft selbst nicht nur für ein sehr gefährliches, sondern auch schädliches Werkzeug zu halten; darin sind die freisten sowohl, wie die frömmsten, Bayle wie Huet einig. Die Vernunft bestritt sich selbst, und zeigte aus der Schwäche des menschlichen Geistes selbst die Nothwendigkeit der Offenbarung. Dies doppelte Bestreben, alle Autorität, den Glauben sowohl als die Vernunft zu bestreiten, die Philosophie sowohl als die Religion durch Zurückführung zu ihren ersten Erfindern und ältesten Quellen zu reinigen und wiederherzustellen, — kurz sich selbst zu reformiren, war in dieser ganzen Epoche herrschend.

Dahin zweckte die Polemik gegen die Scholastik und die Religion, die Bekanntmachung der Kabbalah, als der wahren

Auslegung des A. T., und der platonisch-kleinischen Philosophie als dienlich, die aristotelische zu verdrängen.

Die Philosophen dieser Zeit, welche die Scholastik in Schutz nahmen und zu retten suchten — also noch zu den Scholastikern gehören und die Reihe derselben beschließen, könnte man füglich Dogmatiker nennen. Nicht als Gegensatz einer positiven Philosophie überhaupt gegen den Scepticismus, sondern der abstracten, systematischen, erhebenden Philosophie gegen das freiere Denken der Mystiker, Polemiker und Philologen.

Suarez, ein Spanier, war ein solcher Dogmatiker, und wird unter ihnen sehr gerühmt; er suchte das Ganze der scholastischen Philosophie zu umfassen, in ein zusammenhängendes System zu bringen und sie so in ihrem ganzen Umfange zu retten. Dies war aber ein durchaus irriges Bestreben, welches nicht gelingen konnte, da die scholastische Philosophie aus so heterogenen und widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt war. Ueberhaupt ist Suarez, so vortrefflich er in seiner Art seyn mag, doch immer nur ein Abschreiber und Compilator, gehört also eigentlich gar nicht zur Geschichte der Philosophie selbst.

In Rücksicht der Benennung Dogmatiker, wollen wir hier vorläufig noch bemerken, daß man, da dieser Name nun einmal in der philosophischen Sprache aufgenommen, ihn mehreren der spätern Philosophen beilegen könne; — insofern sie vieles aus der scholastischen Philosophie entlehnten, und ein strenges wissenschaftliches System aufstellten, wie Descartes, Spinoza, Wolf u. s. — überhaupt ist die Benennung in dem Sinne, wo die abstracte Philosophie dem freiern, bildlichern Philosophiren entgegengesetzt wird, sehr passend, und daher Wolf im höchsten Grad ein Dogmatiker, Leibnitz aber gar nicht; nimmt man Dogmatik blos als dem Scepticismus entgegengesetzt, wo denn jedes positive System dogmatisch genannt werden müßte, so läßt sich gar nichts bestimmtes dabei denken.

Uebersehen wir hier beim Schlusse noch einmal die ganze vierte Epoche, so finden wir, daß die Philosophie derselben durchaus nur ein bloßes Streben geblieben. Die Ursachen davon

sind einestheils, weil die Philosophen dieser Zeit vereinzelt und zerstreut lebten und von der andern, alten orthodoxen Systemen anhängenden, Menge verfolgt wurden, andererseits, weil die ersten unter ihnen herausgingen aus dem Gebiete der Philosophie und sich mehr an die Religion und Theologie anschlossen, daher keinen grossen Einfluß mehr auf die Philosophie haben konnten.

Wegen dem gleichen Anfangspunkt, nämlich Begeisterung gegen die noch immer nicht genug unterdrückte Scholastik und überhaupt Auflehnung der Vernunft gegen die Autorität, wird die vierte und fünfte Epoche meist in Eins geworfen, da sich doch die vierte Epoche durch das doppelte Verhältniß des philosophischen Strebens zu der ersten und letzten Erkenntnißquelle — als auf Aufsuchung und Prüfung der Offenbarung und des Glaubens durch die Vernunft, und als Prüfung und Beitreitung der Vernunft durch sich selbst, und Hinweisung auf die Nothwendigkeit der Offenbarung, — kurz durch einen allgemeinen Hang zum Mysticismus und mit diesem zum Scepticismus — von der dritten sowohl als fünften Periode ganz deutlich unterscheidet. Man könnte wohl sagen, der Geist der Prüfung war in der vierten Periode so allgemein als die Neigung zum Mysticismus, die wir auch bei den absolutesten Polemikern und selbst irreligiösen Philosophen dieser Zeit entdeckt haben. Nicht allein die orthodoxe scholastische Philosophie, sondern auch jede andere auftretende Philosophie wurde geprüft, und durchaus zeichnet sich diese Polemik aus durch ihren Zweck, auf den Glauben hinzuführen. — Ganz anders ist der Charakter

der fünften Periode, der modernen Philosophie, von Descartes bis auf unsere Zeit.

So wie die vierte die Periode der Prüfung des Glaubens durch die Vernunft, und der Vernunft durch sich selbst, so ist die fünfte Periode einestheils die der künstlichen Ausbildung und Methode suchenden, anderntheils der auf den niedrigsten Grad herabgesunkenen Vernunft. Descartes — Locke — und Kant sind diejenigen, welche diese Periode eigentlich constituirt haben. Die Philosophie dieser Zeit hat freilich wenig

eigenthümliches, iſt meiſtens aus der griechiſchen und ſcholaſtiſchen entlehnt, und auch das Synkretiſtiſche der vorhergehenden iſt immer noch auf ſie übergegangen; am meiſten zeigt es ſich gerade an den drei Stiftern. Indeſſen iſt doch in den ſpätern Zeiten beſonders hier manches bedeutende Neue entſtanden und zeichnen ſich doch die neuern Philoſophen durch eine größere, entſchiedenere Conſequenz eigenthümlich aus, als welche aus der größern Freiheit und dem dieſer Zeit eigaen Streben nach Methode entſprang; daher kann man auch hier ſchon die Syſteme mehr nach den Arten der Philoſophie unterſcheiden.

Im Grunde genommen iſt aber eigentlich dieſe Periode uns noch zu nahe, wir ſind zum Theil noch zu ſehr darin befangen, als daß ſie für uns Gegenſtand der Geſchichte ſeyn könnte. Im Zuſammenhang iſt die Geſchichte derſelben eigentlich auch noch nicht aufgeſtellt worden, obwohl Quellen und einzelne intereſſante Materialien, auch mehrere merkwürdige Anſichten von Kant, Jacobi ꝛc. genug vorhanden ſind.

Das dieſer Periode eigenthümliche Streben nach einer, die Philoſophie vor Irrthümern ſichernden, Vernunftkunſt zeigt ſich vorzüglich in den drei Hauptſyſtemen; — ferner gilt von ihnen weniger das Verdienſt der Tiefſinns und der Conſequenz als das der Fülle und Erfindſamkeit, ſo wie ſie drittens auch von allen Philoſophen dieſer Epoche am meiſten ſynkretiſtiſch waren.

Descartes hat ein ganz ſonderbares Gemiſch von Philoſophie, eine ganz heterogene Zuſammenſetzung von ſkeptiſchen, pantheiſtiſchen, materialiſtiſchen und empiriſtiſchen Ideen, ſo daß es zu wundern iſt, wie man ihm wirklich ein eignes Syſtem zuſchreiben konnte. —

Er fing ſkeptiſch an, ſuchte alle alte Philoſophie zu annihiliren, dann nach Ablegnung aller Vorurtheile ſich der wahren Methode zu verſichern und ein eignes neues Syſtem aufzuſtellen.

Das Speculativſte in ſeinem Syſtem iſt dennoch blos fortgebauet auf die Scholaſtiker. Es beſteht vorzüglich in dem von Anſelm entlehnten Begriffe der Gottheit aus der Nothwendigkeit eines vollkommenſten Weſens. Dieſer Begriff iſt, wenn auch nicht pantheiſtiſch, doch nur einem Schein

davon entfernt, und es war unvermeidlich, daß ein consequenter Denker, wie Spinoza, nachher diesen Schritt wirklich that; denn ein negativer Begriff der Gottheit muß, wenn er nur consequent ausgeführt wird, immerhin pantheistisch werden.

Descartes Naturphilosophie ist wohl seine eigne Erfindung, zeigt sich aber, weil sie im höchsten Grade mechanisch ist, durchaus zum Materialismus. Mit Hinwegräumung des Organischen werden auch alle geistigen Kräfte aus der Natur verbannt; was kann also mehr materialistisch, mehr Geist- und Leben tödtend seyn, als wenn man, wie die Alten aus Atomen, alles aus Wirbeln und mathematischen Figuren herleitet.

Dann hat endlich auch Descartes durch die gänzliche Verwerfung der Scholastik, hauptsächlich aber durch seine absolute Trennung des Geistes und der Materie, des Körpers und der Seele den Grund zu dem folgenden Empirismus gelegt. Man sieht leicht ein, daß dieser Dualismus der schwierigste Punkt seiner ganzen Philosophie ist, da durch seine Erklärung des Geistes als des Einfachen und der Materie als des Zusammengesetzten der Gegensatz beider so absolut ist, daß sich nicht denken läßt, wie sie aufeinander wirken und miteinander in Verbindung stehen können, und Descartes selbst sowohl als alle seine Schüler, welche dies als Prämissen angenommen, zu den wunderlichsten und complicirtesten Hypothesen haben schreiten müssen, um es einigermaaßen zu erklären.

Eben so einleuchtend ist es, wie der Empirismus aus solch einem Princip entstehen kann. Bei einer totalen Verschiedenheit zwischen Geist und Materie muß das gemeinschaftliche Product beider, die Vorstellung, entweder ganz aus dem einen, oder ganz aus dem andern erklärt werden; die Vorstellung ist entweder eine Wirkung des Körpers, eine Sammlung verschiedener Körper, und blos das Zusammenfassen, die Form ist dabei dem Geiste eigen, oder die Vorstellung ist mit dem Körper selbst durchaus eine Hervorbringung des Geistes. Im ersten Falle ist der Geist blos eine Wirkung körperlicher Modificationen, im andern gibt es keine Materie nach der gewöhnlichen Bedeutung, als etwas ganz außer dem Geiste existiren-

des, sondern durchaus eine eigne Absonderung des Geistes aus sich selbst; an eine ursprüngliche Einheit und Verwandtschaft ist gar nicht zu denken. —

Descartes schlug nun, ungeachtet er freilich noch die angebornen Begriffe stehen ließ, den erstern, empirischen Weg ein, und leitete die menschlichen Vorstellungen, so wie er auch in seiner Naturphilosophie alles aus mechanischen Ursachen zu erklären suchte, aus materiellen Eindrücken her. Wahr sey die Vorstellung, behauptete er, die durchaus klar sey, welches also näher dahin bestimmt werden könnte: der Anschauung gebühre der Vorzug vor dem Denken, hier sey die Quelle der Erkenntniß zu suchen, nicht im Denken, wenigstens reicht bei ihm selbst die Bedeutung seines berühmten Ausgangspunktes: „Ich denke, also bin ich" — nicht über das empirische Bewußtseyn hinaus. Es wird als Thatsache von der Anschauung vorgefunden *).

Daß man nach Descartes Erklärung der Vorstellungen, dessen Trennung des Geistes und der Materie bis auf unsere Zeit der interessanteste Punkt der Philosophie geblieben, mit wenigen Ausnahmen überhaupt den ersten angegebenen Weg versuchte, und so ganz in den materialistischen Empirismus gerieth, ist sehr natürlich, da es wirklich die herrschende, gemeine Denkart ist, daß unsre Vorstellungen nicht eigne Hervorbringungen, sondern Wirkungen, Eindrücke äußerer von uns unabhängigen Körper seyen, mit deren eigentlichem Wesen wir gar nicht einmal bekannt werden können; dies und die damals schon große Erschlaffung des Geistes und der Sitten, die immer mehr zunahm, waren die Ursachen dieser immer weiter um sich greifenden empiristischen Denkart. Wegen dieser Geisteserschlaffung konnten eben auch die Mystiker nicht allgemein herrschend werden, und nur einzelne Individuen ihrer bessern Denkart anhängen. Doch die empiristische Tendenz läßt sich auch noch aus der Geschichte der Philosophie selbst erklären. Die Polemiker hatten die eigne sowohl, als die auf fremde Autorität sich grün-

*) Eine ausführlichere Betrachtung des Descartes. S. in des Verfassers Werken, 2ten Theil (der Literaturgeschichte 2. Bd.) S. 164.

dende Vernunft so sehr bestritten, und dadurch das Gebäude der Philosophie so gewaltig erschüttert, daß man wohl sagen kann, die Vernunft hatte sich durch fortgesetzte Selbstprüfung und Selbstbestreitung — selbst vernichtet, also, daß nichts übrig blieb, als sich der Erfahrung in die Arme zu werfen.

Doch dies weiter zu verfolgen, dazu wird sich erst später der Ort finden; wir kehren jetzt zu Descartes und seinen Schülern zurück.

Descartes war, soviel Tadel auch seine meisten Principien verdienen, doch immer ein sehr scharfsinniger Geist; seinen großen Einfluß hat er durch die Entschiedenheit, womit er sich geäußert, und durch die Fülle seiner Ideen erhalten, auch hat das Heterogene seiner Philosophie selbst viel dazu beigetragen. Ein streng und consequent durchgeführtes System ist, wenn man es einmal verstanden, nicht mehr ein so starkes Incitament zum Denken, als eine Philosophie, die jedoch bei einiger Originalität und Mannichfaltigkeit von Ideen aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Hier gibt es immer Mängel und Schwierigkeiten, die den Verstand beschäftigen und stets zum Nachdenken anregen; daher hatte auch Descartes so mannichfaltige Schüler, als sich nach Spinoza wohl schwerlich würden gebildet haben, wann dieser an der Spitze gestanden hätte. Es ist merkwürdig hierbei, daß aus Descartes Schule viel bedeutendere Philosophen hervorgegangen sind, als er selbst, wie da sind: Malebranche, Spinoza und Leibnitz. Es war dies aber der Fall bei allen dreien Stiftern der modernen Periode; so wie sie alle drei am meisten synkretistisch waren, so wurden sie auch alle drei von ihren Schülern weit übertroffen, wie Descartes von Malebranche und Spinoza, so Locke von Rousseau, und Kant von Fichte.

Malebranche schließt sich an Augustin und die Alexandriner, die Plato zunächst sind, insofern also auch an Plato selbst an; er ist durchaus intellectueller Philosoph. Aber, ungeachtet er die Existenz des Körpers zweifelhaft zu finden scheint, ist er doch mehr Dualist, als Leibnitz, schließt sich durch Augustin und Plato mehr an den Dualismus an. Die

Schwierigkeit des Descartes über die Vorstellungen löst er durch die Behauptung, wir sähen alle Dinge in Gott, die Einwirkung der Dinge auf das Gemüth, die an und für sich unmöglich wären, werde durch ein beständiges Wunder Gottes hervorgebracht. Dies ist freilich eine sehr gewaltsame Erklärung — und — wir könnten ja alles in Gott sehen, ohne daß wir dazu Körper vorauszusetzen brauchten. Doch Malebranche scheint seine Hypothese eben aus Furcht vor dem Pantheismus erfunden zu haben, eben um nicht zu sagen, wir werden durchaus nichts gewahr, als Modificationen der Gottheit, und wir müssen alle Dinge als Modificationen der Gottheit ansehen.

Als Selbstdenker steht Malebranche auf keiner niedern Stufe, und in Rücksicht seiner Annäherung zur Philosophie der Offenbarung mit großem Streben nach ideeller Vollkommenheit und speculativer Methode verdient er allerdings Aufmerksamkeit, denn es ist doch immer ein merkwürdiges Beispiel, wie in jener Zeit und aus der cartesischen Philosophie ein Mann hervorging, der zu der alten Philosophie und zur Offenbarung zurückführte.

Neue Erfindungen in der Philosophie nach der speculativen und ideellen Vollkommenheit, welche auf die christliche Lehre angewandt, seit Plato her so sehr ausgebildet werden, würden äußerst schwer seyn, und sind daher hier gar nicht zu erwarten. —

Spinoza, der zweite Schüler des Descartes, war ein entschiedener Realist; daß seine Philosophie aus dem cartesischen System ihren Ursprung nahm, läßt sich leicht zeigen; doch gibt es dafür noch eine andere Quelle, die Kabbalah; diese studierte Spinoza sehr fleißig und in seiner Grunddenkart finden sich auch deutliche Spuren davon. Er entkleidete sie freilich vom Mysticismus, verwarf die Emanation der sieben Geister ꝛc.; aber das ihr zu Grund liegende Princip des Pantheismus: eines Einen, alleinigen, mithin schlechthin unbedingt nothwendigen, also auch ewigen, unveränderlichen Wesens nahm er an. Er beginnt sein System mit der unmittelbaren Gewißheit der unendlichen, allvollkommenen, und deswegen einzigen Substanz. Wenn dies zwar kein völlig unrichtiger Begriff der Gottheit ist,

so ist es doch immer nur ein negativer Begriff und kann nichts Positives, sondern nur eine negative, speculative Theologie daraus abgeleitet werden; es bleibt daher, um die Mannichfaltigkeit und das Leben daraus abzuleiten, kein anderes Mittel übrig, als jenen Begriff durch Wendung, Täuschung, Verstellung und Umdrehung scheinbar positiv zu machen. Spinoza sucht ihn durch die Behauptung positiv zu erklären, daß aus der unendlichen Substanz auf unendlich-mannichfaltige Weise unendlich vieles erfolgen müsse; nach Spinoza haben alle einzelnen Dinge keine Realität an und für sich, sondern sind nur Beschaffenheiten, oder besser Modificationen, Folgerungen der einzigen, höchsten Realität, alle Dinge sind nur in Gott. Sämmtliche Folgerungen aus dem ersten Princip theilt er in bleibende und wechselnde, diese heißt er Modos oder Modificationen, jene Attribute. Demnach müßte nun eigentlich Spinoza der Gottheit unendlich viele Attribute und diesen wieder unendlich viele Modificationen beilegen; er legt ihr aber nur zwei Attribute bei, warum nur zwei, warum eine bestimmte Zahl überhaupt? Dies sieht man nicht ein. In der Erklärung der beiden Attribute als Ausdehnung und Vorstellung (Gedanken) folgt er Descartes Terminologie; nur trennt er nicht, wie dieser, beides als total verschieden; ihm ist Geist und Körper Eins, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Beide Attribute laufen immer ganz parallel nebeneinander fort, so daß in denselben Unendlichen Modificationen sind, von denen jeder in dem andern Attribute eine entspricht, mit der sie eigentlich einerlei und durchaus gleich ist. — Diese Ansicht, daß Aeußeres und Inneres Seyn und Bewußtseyn sich völlig entsprechen, ist zwar in vielem dem gemeinen Menschensinne angemessen; die Schwierigkeit ist indessen doch dadurch nicht aufgelöst. Warum sind sich denn die beiden Attribute so durchgängig parallel? Spinoza hat diesen Parallelismus gar nicht erklärt und bewiesen, sondern absolut behauptet. Man könnte zwar sagen, daß gemäß seinem Begriff der Unendlichkeit die Attribute harmoniren müssen, weil sie als Attribute der Gottheit durch die Einheit des göttlichen Wesens auch nothwendig Eins seyn müssen; doch

brauchte diese Einheit nicht von so specieller Art zu seyn, es brauchten nicht so durchgängig alle Modificationen bis zu den Modificationen der Modificationen mit einander zu correspondiren. —

Spinoza hat in seinem System die mathematische Methode angewandt, die Descartes schon in der Physik versucht hatte, und durch diese strenge Form erscheint das spinozistische System sehr imposant. Die mathematische Form hat auch wirklich viel Vorzügliches und wurde als musterhaft mit Recht der Philosophie zur Beachtung angepriesen, indem die Mathematik gerade die Wissenschaft ist, die die größte Bestimmtheit und Klarheit hat, woran die Philosophie immer noch leidet. Jedoch zeigt uns eben Spinoza, daß sie in der Philosophie doch nur von einem beschränkten Gebrauch seyn könne, allenfalls nur für einen Theil der angewandten Philosophie passe, wenigstens zur Begründung der ersten Principien gar nicht tauge; denn während keiner die mathematische Methode so streng und in solcher Vollkommenheit ausübte wie er, finden wir doch, daß seine Behauptungen durchaus ganz lose und unbewiesen zusammenhängen. Er construirte seinen Begriff der Gottheit nicht, sondern setzte ihn ganz willkürlich zusammen, und insofern steht er gegen Plotin und die alten griechischen Realisten, die Pythagoräer, so wenig wir auch von ihnen wissen, zurück. Plotin versuchte doch noch eine positive Construction des Begriffs der Gottheit durch die Lehre der Dreieinheit, welches viel philosophischer und doch eine genetische Entwicklung ist; — das schlechthin Erste und Eine ist freilich unbegreiflich — das Ganze der Gottheit — die fernere Construction von dem Einen und Ersten aus ist aber begreiflich. Wenn der Pantheismus zu einem positiven System ausgebildet werden soll, so muß statt der leeren Unendlichkeit und negativen Einheit nothwendig eine Construction des Begriffs des Unendlichen oder der Gottheit gesetzt werden. Dies ist aber, wie gesagt, bei Spinoza nicht der Fall. Er hat aus seinem ersten Princip nur analytisch gefolgert, gar nicht den Begriff der Gottheit construirt. Hätte er, wie es aus seinem Begriffe des Unendlichen folgt, den Satz

aufgestellt, der Gottheit kommen unendlich viele Attribute und diesen unendlich viele Modificationen zu, so würde er sich in eine Construction der Unendlichkeit verloren haben; da er ihr aber nur zwei Attribute beilegte, so hätte er daraus wohl den Begriff der Gottheit müssen construiren können, wenn er z. B. ein thätiges und leidendes Attribut, oder die beiden Attribute als thätig, die Gottheit als leidend, oder die beiden Attribute als ursprüngliche Attribute der Materie, als das Leidende, die Gottheit als das, was sie forme und bilde, angenommen hätte; seine Ansicht würde dann gewiß viel fruchtbarer gewesen seyn. — Daß er dies nicht gethan, ist nicht zu verwundern, da bei ihm der Begriff der Substanz das Uebergewicht hat, und er den Begriff der Thätigkeit so tief darunter herabgesetzt; er hätte natürlicher alle Thätigkeit, wie Parmenides, schlechthin leugnen, die vollendete Beharrlichkeit annehmen, und der Gottheit auch nur unveränderliche Beschaffenheiten, nur Attribute beilegen, nicht aber die ganze Natur aus Modificationen erklären sollen, deren Wesen und Gesetze er wieder aus den Attributen herleitet.

Ueberschen wir hier noch einmal die verschiedenen Mängel der Philosophie des Spinoza; so ist schon sein erster Begriff schwankend, so daß man zuerst nicht weiß, ob er ganz negativ oder positiv ist; dem positiven Begriffe widersprechen die zwei Attribute, da aus Spinoza's Begriff des Unendlichen folgt, daß es unendlich viele Attribute haben müßte; warum eine bestimmte Zahl, warum nur zwei, ist nirgend erwiesen. Spinoza könnte freilich antworten, es gäbe zwar unendlich viele Attribute, aber der Mensch könne nur die zwei erkennen, doch dies geht nicht an, da er behauptet, der Mensch auf der höchsten Stufe der Philosophie könne einen richtigen Begriff von der Gottheit haben, denn somit müßte der Philosoph wenigstens eine dunkle Ahndung jener andern Attribute haben, was aber zu einer gränzenlosen, unendlichen Schwärmerei führen würde. —

Ein anderer Fehler ist der Parallelismus der zwei Attribute, es muß freilich eine harmonische Einheit und Uebereinstimmung zwischen beiden Attributen statt finden, allein nicht

in der künſtlichen Ausdehnung, daß jeder Modification in dem einen auch wieder eine in dem andern Attribute entſprechen müſſe. Dieſer Parallelismus widerſpricht durchaus dem ſpinoziſtiſchen Syſtem.

Als den letzten Fehler haben wir endlich bemerkt, daß er die Thätigkeit zu gering und untergeordnet nahm, nicht lieber ſie ganz verwarf und alles als unveränderlich, beharrlich anſah.

Doch trotz dieſem ſtrengen Tadel in Rückſicht der erſten Principien hat ſein Syſtem wenigſtens negativer Weiſe eine hohe Wichtigkeit, nicht nur wegen der ethiſchen Conſequenz des Mannes ſelber, die ſich beſonders in ſeiner Moral zeigt, deren Vorzug darin beſteht, daß ſie, wenn gleich keine objective, gewiſſe, dennoch eine ſpeculativ ausgedrückte ſubjective, wie nur ein ſtreng moraliſch-geſinnter Menſch ſie geben kann, und daß ſie in der höchſten Klarheit und Vollendung vorgetragen iſt, aber nicht nur deswegen, ſondern auch wegen der relativ größten Conſequenz dieſer Philoſophie überhaupt, die man ſich auch für die poſitive Seite wohl bemerken ſoll. — Sie iſt, ungeachtet der wiſſenſchaftlichen Mängel, ganz aus Einem Stück; von einem durchaus harmoniſchen Zuſammenhang, wie dies nur bei einem Kunſtwerk der Fall iſt, und verdient *inſofern* vor dem alexandriniſch-realiſtiſchen Syſteme den Vorzug. Plotin hat freilich in ſeiner Lehre von der Dreieinheit eine Conſtruction der Gottheit verſucht, und gibt dem Begriff der Thätigkeit, woraus in der Philoſophie alles Leben quillt, den Vorzug; aber ſeine Philoſophie enthält doch zu viel heterogenes, was ſich mit ſeinem Grundprincip des Realismus unmöglich vertragen kann. Auch in Rückſicht der Form ſteht Plotin hinter Spinoza zurück; es fehlt ihm gar zu ſehr die eigentliche philoſophiſche Methode, er iſt unzuſammenhängend, dunkel; bei Spinoza hingegen ſehen wir die höchſte Klarheit, Kürze und Präciſion, und, *wenn man den Principien gewachſen iſt*, einen höchſt deutlichen Vortrag. Von Parmenides und den Pythagoräern können wir nicht urtheilen, wir haben gar zu wenig Ueberreſte davon; Spinoza iſt alſo relativ immer noch der conſequenteſte Realiſt, der exiſtirt, und in ſpeculativer

Rücksicht der interessanteste, da man aus ihm den pantheistischen Realismus am leichtesten kennen lernen, und er als Repräsentant der ganzen Gattung gelten kann.

Leibnitz setzte sich in geraden Gegensatz mit Spinoza. Er hat, wie die alten Idealisten, durchaus die Idee der Thätigkeit zum Grundprincip gemacht, und räumt den Begriff der Substanz fast ganz weg; wenn er dies freilich nicht positiv sagt, so folgt es doch wenigstens aus seinen Meinungen und es scheint offenbar, wenn er nicht Paradorie gescheut hätte, würde er alles Seyn, alle Beharrlichkeit und Substanz gänzlich geleugnet haben. —

Das Problem des Descartes, wie die Körper auf den Geist wirken, welches Spinoza nicht gelöst, sondern blos den Knoten zerhauen hat, finden wir nicht mehr bei Leibnitz, denn er nimmt keine äußern Dinge, nichts als Geistiges, gar keine andern, als Vorstellungskräfte, Monaden an; er erklärt daher auch die Wirkungen der Körper in der Erscheinung nur als eine Verwirrung der geistigen Kräfte — die Eindrücke nur als verworrene Vorstellungen.

Aber durch die Behauptung, daß jede Monade ein unabhängiges, für sich abgeschlossnes, in sich vollendetes Ganzes bilde, und alles aus sich selbst entwickle, hat er ein eben so schwer zu lösendes Problem herbeigeführt. Es entsteht die ganz natürliche Frage, wie kann unter solchen Bedingungen eine Wechselwirkung der Monaden oder Geister statt haben, wie sie doch statt hat? — dazu müßte nothwendig eine ursprüngliche Gemeinschaft, ein gemeinschaftlicher Grundquell derselben nachgewiesen werden. Leibnitz suchte das Problem durch seine willkürlich ersonnene Hypothese von der prästabilirten Harmonie zu lösen. Es hätte sich wohl auf eine andre Weise aus seinem System erklären lassen, aber das hätte ihn zu sehr in eine Folge von Emanationen, in einen intellectuellen Pantheismus geführt, wovor er sich scheute. — Es leuchtet jedem ein, daß wenn er den Begriff der Gottheit nicht aus dem Christenthume genommen und die Gottheit nicht als ein außerweltliches Wesen, sondern als eine ursprüngliche Centralmonade gedacht hätte,

das Aufeinanderwirken der Monaden aus dieſer urſprünglichen Einheit vollkommen erklärlich wäre. —

Der eigentliche Mittelpunkt aller Ideen und der ganzen Philoſophie des Leibnitz iſt die Idee einer unendlichen Mannichfaltigkeit und Fülle. Nicht gerade als ob er dies beſtimmt als Princip aufgeſtellt hätte, ſondern dies charakteriſirt, in Eins zuſammengefaßt, den Geiſt und die Tendenz ſeiner ganzen Philoſophie; es ſtimmt auch ſehr gut mit dem Grundprincip der Thätigkeit überein; der Begriff der Thätigkeit beſteht eben in der Wegräumung des Begriffs des Seyns und der Subſtanz und in der Vorausſetzung der Unendlichkeit; iſt alles unendliche Thätigkeit und Beweglichkeit, ſo muß es auch eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit geben. — Daß dies eine Allgemeine- und Grund-Idee bei Leibnitz war, leuchtet gleichfalls aus einzelnen Principien ſeiner Philoſophie hervor, beſonders aus den beiden Grundſätzen der Ungleichartigkeit (Principium Indiscernibilium) und der Stätigkeit (non datur hiatus), welche Kant nur als regulative Principien für die Natur beſtehen ließ; beide beruhen auf der Vorausſetzung einer unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit in der Natur, im erſten als coexiſtirend, im zweiten als ſucceſſiv gedacht.

Die unaufhörliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, wie ja der Menſch ſelbſt auch im Schlafe Vorſtellungen hat, führte Leibnitz auf ſeinen merkwürdigen, höchſt idealiſtiſchen Begriff von den unbewußten Vorſtellungen, die er nicht allein auf die Seele, ſondern auf alle Kräfte, alle Monaden überhaupt anwandte. Iſt alles Thätigkeit, beſteht alles Seyn in Thätigkeit, ſo kann auch das einzelne ſpecielle, nicht nur die wache Seele, ſondern auch die ſchlummernde, unterſte Monade nichts anders, als immer thätig (alſo gleichſam eine ſchlummernde, bewußtlos-thätige) ſeyn.

Die Stifter der zweiten Schule der modernen Philoſophie waren Locke und Vaco. Locke hatte aber den meiſten Einfluß; er verhält ſich zu ſeinen Nachfolgern, wie Descartes zu den ſeinigen. Er wurde von ihnen weit übertroffen, erſt dieſe ſprachen den Empirismus entſchieden aus; Locke ſelbſt

merkte die auffallenden Folgen dieser Denkart noch nicht, in seinem Geiste war der Empirismus mit Moral ꝛc. verbunden, daher blieben die schlimmen Folgen verborgen, und sein System war nicht so beleidigend für Vernunft und Gefühl, wie die daraus abgeleiteten. Eben dadurch, daß sein Empirismus noch nicht ganz entwickelt war, und in einer so gemäßigten Gestalt erschien, hat er so vielen Einfluß gehabt, den er gewiß nicht hätte haben können, wenn er gleich so entschieden wie z. B. die französischen Encyklopädisten aufgetreten wäre. Er ließ sich zum Theil mehr auf Nebensachen, auf Staatsverfassung, Erziehung, ꝛc. als auf die Philosophie selbst ein, und verschaffte so durch allgemeine Anwendung seiner Grundsätze seiner Philosophie die größte Ausbreitung. In einem großen Theile seines Werkes über den menschlichen Verstand beschäftigt er sich blos mit Widerlegung fremder Principien; dies ist aber nicht sehr interessant, da er die bessere Philosophie gar nicht oder nur wenig verstand. Seine Schüler entwickelten eigentlich erst den Empirismus, sie trugen ihn stringirter vor; die Ableugnung alles Intellectuellen und Moralischen, welche bei Locke noch verborgen und beschönigt geblieben, wurde jetzt ganz offenbar, und dazu gesellte sich noch ein ganz crasser Atheismus. —

Da der Empirismus nur eine Erkenntnißquelle, — Empfindung und Erfahrung — hat, so fließt bei ihm alles Wissen eigentlich auch in Eins zusammen und es gibt, so wie nur eine Erfahrung, so auch nur eine Wissenschaft, nämlich die Geschichte, freilich im gemeinen Sinn. Daher ist jede Abtheilung in dieser Philosophie keine theoretische, sondern nur eine praktische, bezieht sich nicht auf das Wissen selbst, sondern lediglich auf praktische Zwecke, oder ist eine willkürliche Absonderung in Fächer zur bequemern Uebersicht der Materie. So nahm Locke und seine Schule wegen der unendlichen Menge der Materialien, welche uns die Erfahrung darbietet, eine Absonderung des Innern und Aeußern an, das Innere theilt er wieder in das Allgemeine und Besondere; die verhältnißmäßig allgemeinsten oder allgemeineren Wahrnehmungen des innern Sinnes waren ihm der eigentliche Gegenstand der Philoso-

phie, die speciellern des äußern Sinnes blieben der Geſchichte, der Kunſtlehre und überhaupt den praktiſchen Wiſſenſchaften anheimgeſtellt. Eine ſolche Trennung des Innern und Aeußern, des Allgemeinen und Beſondern iſt aber nicht ſtreng möglich, da das Allgemeine den Empiriſten immer nur eine Thatſache, eine Summe von mehreren Wahrnehmungen, ein Aggregat mehrerer ſpeciellen Mannichfaltigkeiten iſt. Sie nehmen keine generiſche, ſondern nur eine gradative Verſchiedenheit des Allgemeinen und Beſondern an; das Allgemeine iſt ihnen keine Idee; es gibt bei ihnen nichts abſolut-allgemeines, denn das wäre außerhalb der Erfahrung hergenommenes. Das Allgemeine bezieht ſich hier immer auf das Beſondere und daher geht trotz allen Grenzbeſtimmungen doch eins ins andre über. Am ſtrengſten und wiſſenſchaftlichſten iſt dieſe Erfahrungs-Philoſophie noch in der Ideologie dargeſtellt, welche die Franzoſen ausgebildet haben. Es ſoll dies eigentlich eine Theorie des Bewußtſeyns ſeyn, das iſt aber unmöglich, weil das Ganze auf Wahrnehmungen, Empfindungen und Reflexionen beruht, die ganz von der Philoſophie wegführen, und ſie zu einer bloßen Erfahrungs-Seelenkunde machen, wie das denn auch der empiriſtiſchen Grunddenkart, die alles auf innere Erfahrung gründet, vollkommen angemeſſen iſt und daraus nothwendig folgt. Alle dieſe ſogenannte Ideologie geht immer in Pſychologie und dieſe in Geſchichte über.

Anmerk. Die Ideologie von Deſtutt-Tracy iſt freilich eine Art Theorie des Bewußtſeyns, aber, ſo zu ſagen, eines franzöſiſchen Bewußtſeyns.

Der Empirismus hat es, ungeachtet er auf einer ſo niedern Stufe ſteht und ſo ſimpel zu ſeyn ſcheint, mit der gröſten Anſtrengung noch nie zu einem Syſtem bringen können. Nach ſeiner Vorausſetzung, daß alle Erkenntniß nur aus der Wahrnehmung und Empfindung zu ſchöpfen ſey, müßte man dazu von allen Erfahrungen des innern Sinnes die allgemeinen, allgemeinern und auf das allergemeinſte gehenden hervorſuchen; daß ſich dies aber nicht ausführen läßt, iſt einleuchtend, da ja nach den Grundſätzen des Empirismus, wo alles auf

Erfahrung beruht, jede Erfahrung die Allgemeinheit zerstören kann, also eigentlich alles Mögliche zu einer solchen Philosophie gehören muß, wie denn auch die meisten Lockianer und Ideologisten jede seltsame Geschichte und Anecdote von irgend einem sonderbaren Gemüthszustande und jede Seelenkrankheit, die ein Resultat zu geben scheint, in die Philosophie aufgenommen haben. Es lassen sich überhaupt für den psychologischen Empirismus keine Gränzen bestimmen; in der theoretischen Darstellung wird er immer ins weite und breite gehen und sich ins Unendliche verlieren. — Die strengste und trockenste Ideologie zeigt daher auch die Armuth und Mangelhaftigkeit dieses Systems am vollkommensten; es ist, trotz allem Streben nach Wissenschaftlichkeit keinem einzigen gelungen, ein strenges, consequentes System des Empirismus darzustellen, ohne in die historische Psychologie zu gerathen; dies gilt hauptsächlich von Condillac.

Weit objectiver könnte der psychologische Empirismus freilich werden durch Beschränkung auf einen praktischen Zweck. Eine Beschränkung, aus dem Innern des Systems selbst gegeben, läßt sich nicht denken, es ist nur eine solche äußere durch Beziehung auf einen bestimmten Zweck denkbar. — Auf diese Weise könnte es eher gelingen, eine objective Ideologie aufzustellen, eine Lehre nämlich von den Vorstellungen, welche auf einen praktischen Zweck z. B. das Vergnügen gerichtet sind, vorausgesetzt freilich, daß nach dem Grundsatze des Empirismus, daß alles in der Empfindung bestehe, das Vergnügen das höchste Gut sey, es müßten Vorschriften gegeben werden, wie nach dem Zweck des Vergnügens das Bewußtseyn, das Vorstellungsvermögen zu behandlen sey; die Gränzbestimmung der Philosophie wäre dann strenger. Ueberhaupt ist eine Darstellung des Empirismus, von der moralischen Seite aufgefaßt, immer interessanter und wichtiger. Helvetius und die Engländer neigen auf diese Seite; ersterer nimmt eine besondere Art von Vergnügen, ein einseitiges Vergnügen an, letztere, weil ihnen dieses zu craß und immoralisch vorkam, veredelten es durch eine künstliche Spitzfindigkeit; sie suchten es in der Sympathie;

es war ihnen ein geſelliges, gemeinſames, mittheilbares, allgemeines d. h. ein ſympathetiſches Gefühl. — Dieſe Empiriker ſind beſonders deswegen intereſſanter als die Ideologen, weil ihre Beobachtungen durch die beſtimmten Beziehungen lehrreicher und das Ganze eben dadurch auch dem Weſen des Empirismus angemeſſener wird. Zu einer eigentlichen, objectiven Ideologie in moraliſcher Rückſicht hat es freilich noch keiner gebracht; es würde dies ungefähr ein Empirismus, wie der des Xenophon ſeyn.

Ein zweites Phänomen neben dem pſychologiſchen Empirismus iſt der hiſtoriſche. Es iſt auffallend, wie dieſer gegen jenen Recht hat. So zweckmäßig auch die Trennung des Innern und Aeußern ſcheint, ſo iſt doch ſehr einleuchtend, daß nach den Prämiſſen des Empirismus Inneres und Aeußeres ſich keineswegs leicht trennen laſſen. Iſt die Erfahrung die Quelle der höchſten Wahrheit, ſo beruht die Vollkommenheit der Philoſophie und dieſe ſelbſt nur auf der Richtigkeit, Vollſtändigkeit und Treue der Beobachtungen; alle Selbſtbeobachtungen aber, ſie mögen noch ſo ſtreng und abſtract ſeyn, beruhen immer wieder auf einzelnen Fällen und Meinungen, ſind nur gradweiſe von den Autobiographieen verſchieden, dieſe endlich wieder nur durch einen höhern Grad von Innerlichkeit von der Geſchichte; — auch in der äußern Geſchichte kommen Thatſachen von innern Geſinnungen und Gefühlen vor. Es iſt vorzüglich das Bedürfniß, eine Allgemeinheit für die einzelnen Wahrnehmungen und Beobachtungen aufzufinden, was den Empirismus zur Geſchichte führt; in dieſer Anſicht gibt es, wie geſagt, keine ſtrenge Allgemeinheit, keine unmittelbar gewiſſe Vorſtellung: es bleibt alſo nichts anders übrig, als die Wahrheit der Vorſtellungen nach der Allgemeinheit des Beifalls abzumeſſen und zu dem Behuf die Meinungen und Ueberzeugungen aller Völker und Zeiten zuſammenzuſtellen. — Zugleich iſt die Verſchiedenheit der Begriffe und Vorſtellungen mehrerer Völker und Zeiten ein großer Anſtoß für die Empiriſten und nöthigt ſie ſomit auch zu einer Geſchichte des menſchlichen Verſtandes im gemeinen Sinne, als Prüfſtein für die

Gewißheit der Vorſtellungen überhaupt. Es iſt einleuchtend, daß dieſer hiſtoriſche Empirismus bei weitem den Vorzug verdient vor dem pſychologiſchen; dieſer iſt ungleich ärmer und dürftiger, und ihm liegt die Idee zu Grunde, die Philoſophie ſey eine abſtracte Wiſſenſchaft. Der hiſtoriſche Empirismus umfaßt als Geſchichte der Menſchheit alle menſchlichen Fähigkeiten und iſt, inſofern er ſich nicht auf beſondre Zwecke bezieht, den andern Wiſſenſchaften, die auf Anwendung gehen, entgegengeſetzt, und mehr Theorie zu nennen, er iſt, wenn auch nur in den Reſultaten mehr oder weniger Philoſophie; die Philoſophie verliert ſich ja ſelbſt immer in Geſchichte.

Eine eigentliche genetiſche Entwicklung des menſchlichen Geiſtes wäre wirklich die höchſte Aufgabe für die Philoſophie. Was wir jetzt haben, ſind blos Materialien von verſchiedenen Meinungen und Vorſtellungsarten, die bei verſchiedenen Nationen herrſchend waren, und allerhand wunderliche Hypotheſen darüber, die alle empiriſch ſind. Indeſſen riefen die Empiriſten durch ihre Verſuche doch zuerſt die Idee hervor, daß die Geſchichte als Wiſſenſchaft könne behandelt werden, denn die Griechen betrachteten die Geſchichte nur als Kunſt.

Noch einen größern Vorzug dürfte ein dritter, der encyklopädiſche Empirismus verdienen, welcher darauf ausgeht, durch Auswahl des verhältnißmäßig Objectivſten und Univerſellſten in allen Wiſſenſchaften und Künſten eine eigne Philoſophie zu conſtituiren; — dieſer, wenn auch nicht eigentlich Philoſophie, doch ein ſehr lehrreicher Verſuch, kann aber dem Empirismus nicht gelingen, weil eben der Empirismus alle Wiſſenſchaften ihres univerſellen Beſtandtheiles, oder ihrer erſten Principien, (wenn ſie ſolche haben), kurz des intellectuellen, philoſophiſchen Geiſtes beraubt, und weil gerade dem Concentriren des Objectivſten in allen Wiſſenſchaften zu einem Syſtem eine intellectuelle Idee, ein Princip der Einheit zu Grunde liegen muß. — Daher ſind denn auch Baco und die nach ihm verbeſſerten und ausgebildeten Encyklopädiſten unvollkommen geblieben. Dieſe letztern athmen freilich alle einen Geiſt der Einheit; aber es

iſt der des verkehrteſten Empirismus, in allen offenbart ſich ein und derſelbe immoraliſche, atheiſtiſche Geiſt.

So wie das Streben nach Methode der allgemeine Charakter der modernen Periode (man möchte ſagen als Beweis der Schwäche, das Bedürfniß des Anhaltens an eine Krücke) iſt; ſo zeigt ſich auch bei den Empiriſten hie und da Methode gleichſam in der Unmethode — in dem gänzlichen Mangel einer künſtlichen Methode und Terminologie. Die Methode der Empiriſten beſteht blos in der Treue und in dem leichteſten, klarſten Ausdruck der Beobachtung. Die Verſchiedenheit der Meinungen beſonders unter den Intellectuellgeſinnten erklärten ſie überhaupt alſo: es ſeyen dies alles Mißverſtändniſſe, entſtanden aus der Dunkelheit des Ausdrucks, welche eine Frucht der künſtlichen Methode und Syllogiſtik wäre; — (wir brauchen uns alſo nicht zu wundern, daß die Philoſophie ſeit Locke durchaus populär ward;) bloße Erfahrungsbeobachtungen, ſo leicht als möglich geſagt, haben nicht viel Schwierigkeit verſtanden zu werden, und entſprechen ganz den gemeinen Geſinnungen des Pöbels. —

Die mathematiſche Methode, welche Descartes eingeführt hatte, konnte nicht auf den Empirismus angewandt werden; die Phyſiker haben freilich durch ihr Syſtem Neigung dazu gezeigt, es iſt aber eine Inconſequenz; denn die Mathematik iſt ſtreng genommen zu ſehr Form der Vernunft, als daß ſie ſich mit dem Empirismus ſollte vertragen können, er müßte dann die Vernunft wenigſtens negativ annehmen, ihr eine negative Gültigkeit zugeſtehen; die Erfahrung und Empfindung wäre immer die poſitive Erkenntnißquelle, die Vernunft nur negatives Werkzeug zur Verhütung des Irrthums. Es gibt auch einen ſolchen Empirismus, und die Intellectual-Philoſophie kann es wohl zugeben, daß die Vernunft eine negative, und die Erfahrung eine poſitive, freilich ſehr untergeordnete poſitive Erkenntniß ſey; der Empirismus muß ſie nur nicht als die einzige poſitive Quelle angeben, und ſomit die Möglichkeit anderer intellectuellen Erkenntniſſe leugnen: doch dies Leugnen kann nie weit her ſeyn, da der Empiriſt geſtehen muß, daß es immer

noch einen ihm verborgenen Sinn geben könne, welchen er einstweilen nicht kennt; wollte er etwa gar die Unmöglichkeit und Falschheit der intellectuellen Anschauungen und Erkenntnisse durch die Vernunft beweisen, so würde er dadurch die Vernunft selbst als positiv anerkennen; denn zu diesem Beweise wird vorausgesetzt, die Vernunft habe einen objectiven, schlechthin gewissen Begriff a priori von der Anschauung aus sich selber, eine positive Erkenntniß der Ichheit aus sich selber, oder es müßte denn zum Beweise, daß die intellectuelle Anschauung sich in sich selbst widerspreche, eine Theorie des Bewußtseyns a priori aufgestellt werden, die nach der Ansicht des Empirismus immer nur eine halb rationale, aus der Erfahrung geschöpfte, durch die Vernunft aber gestaltete Theorie wäre; — ein Empirismus, der mit einigen größern Beimischungen von intellectueller Philosophie der dem kantischen System zu Grunde liegende ist.

Auf solche Weise zwingt also die Mathematik die Empiriker, eine gemäßigtere Ansicht anzunehmen, und den Empirismus halb und halb aufzugeben.

Bei dem eigentlichen Empirismus aber, der alle Vernunft als abgesondertes und specifisch verschiedenes Erkenntnißvermögen leugnet, dieselbe nur als eine Zusammensetzung, ein zufälliges Aggregat von Empfindungen und Reflexionen betrachtet, läßt sich, wie gesagt, die mathematische Methode durchaus auf keine Weise anwenden, dieser gibt mit der Vernunft alle Ansprüche auf Allgemeinheit der Beweiskraft auf, kann deshalb auch gegen keine Philosophie streiten, weil er dazu die Form der Vernunft brauchen müßte.

Wir kehren jetzt wieder zu unsrer historischen Betrachtung zurück; als Resultat derselben finden wir einen dreifachen Empirismus, den psychologischen, der in der Ideologie seine höchste Höhe erreicht und Locke zum Stifter hat, den encyclopädischen, von Baco entworfen und von den Encyclopädisten nicht vollendet, und endlich den historischen, der keinen besondern, bestimmten Stifter hat und nur wegen seines Einflusses auf die Litteratur des Zeitalters merkwürdig ist, überhaupt ist das Ganze

am meisten interessant in Rücksicht der Litteratur und der historischen Folgen und wichtig durch die völlige ungebundene Freiheit, die sich in demselben offenbart. In speculativer Rücksicht ist es blos merkwürdig als Beispiel, was sich auf der untersten Stufe der Philosophie zu entwickeln vermag. Streng genommen ist hier die Frucht durchaus Atheismus und Immoralität; daher äußert sich auch bei vielen Empiristen, deren bessern Charakter und Denkart dies widersprach, ein Streben aus dem Empirismus heraus zu einer andern höhern Philosophie. Vorzüglich bietet uns Rousseau das Schauspiel des Kampfes eines tiefern Gemüthes mit dieser verkehrten Philosophie und eines durch diesen Kampf unglücklichen Lebens dar. Er scheint sich, obwohl er dem ersten Prinzip nach vollkommen zu den Lockianern gehört, doch zur intellectuellen Philosophie zu neigen. Es kommen sehr oft Ideen von Liebe, Tugend, Recht und Rechtschaffenheit bei ihm vor, die unmöglich mit dem Empirismus verträglich sind. Er nähert sich darin nicht nur dem Plato, von dem er sie zum Theil entlehnt hat, sondern er bestritt auch alle Materialisten mit der größten Strenge. — Hätte er sein Vorhaben, das materialistische System des Helvetius ausführlich zu widerlegen, ausgeführt, so würde er seine Prinzipien dabei vielleicht deutlicher entwickelt, den Empirismus gänzlich verlassen und eine neue Philosophie gestiftet haben, wodurch denn statt von Kant, von Rousseau die neue Epoche angefangen hätte; es scheint ihm aber an Muth und Kraft dazu gefehlt zu haben. —

Rousseau's idealistisches Streben ist durchaus mit empirischen Vorurtheilen verbunden; dieses ist der rechte Gesichtspunkt für seine Paradoxieen, wie z. B. sein idealer Naturzustand und die darauf gegründete Bestreitung der Civilisation. Nach der empirischen Ansicht hat er ganz Recht, das Ideal des Lebens in jener idealisirten Wildheit und Natürlichkeit zu suchen. Ist der Mensch durchaus ein sinnliches, ein ganz auf die Sinne und die Sinnlichkeit beschränktes Wesen, so liegt die Folge nicht weit, daß der rein sinnliche Naturmensch, wo nicht der vollkommenste, doch als der unverdorbenste anzusehen sey; eben

ſo müßte man, wenn die Sinne die erſten Erkenntnißquellen, die Vernunft aber nur die Art wäre, das, was die Erfahrung gibt, zu verbinden, annehmen, die Vernunft habe den Menſchen zu ſehr verkünſtelt, und dem, was die Sinne lehren und begehen, zu ſehr entgegengeſtrebt. — Ueberdem trug auch der ſchlechte Zuſtand der Wiſſenſchaften und Künſte, die Verderbtheit und Ueberverfeinerung bei ſeiner Nation und ſeinem Zeitalter viel zu Rouſſeau's ſonderbarer Anſicht bei. — Am intereſſanteſten iſt er eigentlich nur in moraliſcher Rückſicht; aber auch am gefährlichſten. —

In der großen Freiheit, welche die Philoſophie in dieſer Periode genoß, entwickelten ſich aus dem Empirismus wieder faſt alle Arten von Philoſophie, nur freilich waren es immer blos Beſtrebungen und Uebergänge zu einer beſſern Denkart, wie Rouſſeau, alle noch vom Empirismus tingirt. So war Berkeley ein Idealiſt, er geht von dem Grundſatz aus, die Wahrheit ſey nur in der Empfindung und Vorſtellung, und die Exiſtenz der äußern Gegenſtände, inſofern ſie dieſes ſind, ganz zu leugnen; er hat die Prämiſſe gemeinſchaftlich mit den ſpätern Idealiſten, daß die Anſchauung eines äußern Gegenſtandes uns dem letzten Grunde deſſelben nicht nähere, und daß uns dieſer unbekannt bleibe; — es iſt begreiflich, wie ein mächtigerer Geiſt — ein unbedingter auf einen bedingten wirken könne; wie aber zwei bedingte Weſen, wenn ſie nicht in einem dritten begründet ſind, aufeinander wirken können, das iſt das Unbegreifliche.

Dies Syſtem ſetzt einen feſten, unerſchütterlichen Glauben an die Gottheit voraus, welches doch bei mehreren Philoſophen nicht der Fall iſt. Uebrigens führt es zu den ſonderbarſten Folgen, indem der Menſch ſehr wohl auf die ſchreckliche Idee gerathen könnte, ſich für abſolut allein zu halten und für ein Spielwerk von Dämonen, von deren gutem oder böſem Willen er auch nicht die geringſte Kenntniß habe. Bei Berkeley war dergleichen freilich nicht zu befürchten, da er ſehr religiös war und den ſtärkſten Glauben an die Gottheit hatte, wodurch er auch die in ſeinem Syſtem ſchuldig gebliebene Erklärung der Gottheit erſetzt.

Im ganzen ist Berkeley schon blos durch seine Existenz merkwürdig, als ein Beweis, daß selbst aus dem Empirismus ein fast schwärmerischer Idealist hervorgehen konnte; denn übrigens ist seine Philosophie selbst gegen die ersten Keime des griechischen Idealismus von gar keiner Bedeutung. —

Materialisten entstanden natürlich mehrere von Locke her; sie haben sich meist alle nach den Alten, nach Demokrit, Epikur ꝛc. gebildet, und Epikur's Moral angenommen, wenigstens hat keiner dieser materialistischen Empiriker eine bessere hervorgebracht; die epikuräische Moral ist auch diejenige, die mit dem Materialismus am verträglichsten ist.

Vor allen ist eigentlich Newton zu diesen materialistischen Empirikern zu zählen; sein Materialismus besteht aber nicht sowohl darin, daß aus seiner Naturlehre die Leugnung der Gottheit folget; dies ist keine nothwendige Bedingung des Materialismus, da ja selbst Epikur die Götter nicht geleugnet hat; auch ist Newton's System nicht eigentlich ein atomistisches, und deshalb zum Materialismus zu rechnen, sondern weil es durchaus mechanisch ist. — Ueberhaupt liegt das Materielle der Naturlehre nicht blos in dem Princip der Construction aus Atomen, Wirbeln ꝛc., sondern vielmehr in der blos mechanischen, mit Verkennung des Lebendigen verbundenen Ansicht; diese ist das eigentliche Kennzeichen des Materialismus. Hier kommt es statt auf die Qualität auf die Quantität an, kurz, die Naturlehre ist, statt organisch und dynamisch, blos mechanisch. Die dynamische Naturansicht ist, wie schon gesagt, die einzige mit der höhern Philosophie vereinbare; sie ist der mechanischen schnurstracks entgegengesetzt, sie löst die ganze Natur in Leben auf, geht von Geist, Seele, Leben aus, und kehrt dahin zurück, die mechanische verwandelt die Natur in eine todte Masse, tödtet in ihr alles Leben, allen Geist und alle Seele.

Newton's System tritt durch seinen großen Einfluß so imposant auf, daß der speculative Beobachter es einer nähern Betrachtung würdigen muß. Newton hat mehr als alle die unendlich vielen kleinen Materialisten, die aus Locke hervorgegangen sind, auf das Ganze der Philosophie einen durchaus materiali-

ſtiſchen Einfluß gehabt; dieſer erſtreckt ſich ſelbſt außer den Gränzen der Lockiſchen Schule auf die Kantiſche. In Kant's Theorie des Himmels, einer ſehr frühen Schrift, iſt dies ganz ſichtbar; zum Theil auch noch in ſeinen ſpätern naturphiloſophiſchen Schriften; wir finden hier neben der höhern dynamiſchen Anſicht in einzelnen Theilen, im übrigen die todte, mechaniſche; neben der lebendigen Gottheit eine todte Maſſe, kurz die Spaltung, den Dualismus, der in allen Zeiten ſo viel Schwierigkeiten gemacht hat; auch hat er mehr als Locke und Baco die empiriſtiſche Denkart in alle andere Wiſſenſchaften übertragen und dadurch ihre Gültigkeit auch in der Philoſophie verlängert.

Auch Skeptiker ſind aus dem Empirismus hervorgegangen. Hume war offenbar einer, wie er es auch ſelbſt bekennt; er ſchließt ſich durch Cicero gänzlich an die neuern Akademiker an, nur iſt er ganz und gar empiriſtiſcher Skeptiker; für die Speculation aber der allerunbedeutendſte, er hat nichts Eigenthümliches, es iſt gar nichts Neues bei ihm zu finden, was nicht ſchon in den Alten vorhanden wäre; er hat alles nur ganz empiriſch genommen, nur eine Stufe tiefer und bis auf die leere Gewohnheit herabgezogen und populariſirt, daher ſein Einfluß auf ein Zeitalter, zu dem er ganz paßte.

Voltaire könnte auch hierhin gerechnet werden, wenn man übrigens ſeine rapſodiſchen Behauptungen als Philoſophie will gelten laſſen; er iſt ſeiner ganzen Denkart nach ein polemiſcher Skeptiker, greift die ältern Lehren der Scholaſtiker und intellectualen Philoſophen theilweiſe mit mehr Kühnheit und Witz an, als Descartes und andere. — Ob er eigne, beſtimmte philoſophiſche Principien gehabt, läßt ſich nicht entſcheiden; nur das leuchtet aus ſeinen fragmentariſchen, philoſophiſchen Bemerkungen hervor, daß er ein Polemiker war, freilich aber auf die umgekehrte Weiſe wie die ältern Polemiker, die Reformatoren der Philoſophie, welche die Ungewißheit und Unhaltbarkeit des menſchlichen Wiſſens darthaten und dadurch auf den Glauben und die Offenbarung zurückführten. Voltaire beſtritt eben alle Offenbarung und den höhern Theil der Philoſophie, der Offenbarung iſt oder ſich darauf bezieht; merkwürdig iſt die Kraft

und Kühnheit, womit er den Streit gegen den Glauben für die Vernunft führte; dieſe Kühnheit des erſten Verſuchs kann ſeine Anſicht etwas intereſſant machen, die ſonſt für die Geſchichte der Philoſophie eben nicht merkwürdig und von ſeinen Nachfolgern und Zeitgenoſſen, den Aufklärern, bis zum Ekel wiederholt worden iſt.

Die einzige noch übrige Art von Philoſophie, von der wir noch keine Erwähnung gethan haben, iſt der Pantheismus; dieſer, als dem Empirismus ganz entgegengeſetzt, kann ſich eigentlich auch nie aus ihm entwickeln; das einzige, was man hiehin rechnen könnte, wäre das atheiſtiſche Syſteme de la Nature von Diderot *), indem es eine innere Nothwendigkeit des Naturmechanismus, und angewandt auf die menſchlichen Verhältniſſe, den Fatalismus lehrt, welches immerhin Einheit vorausſetzt. Die Art Schwärmerei, die in dieſem Syſtem herrſcht, iſt allenfalls aus dem Fatalismus zu erklären, der denn doch eine Art von Begeiſterung, ſo wie die Idee der Nothwendigkeit und Einheit doch auch die Idee des Unendlichen zuläßt. Die Polemik erſcheint in dieſem Syſtem viel wilder, leidenſchaftlicher, raſender als bei Voltaire, und eben deswegen iſt ſie vorzüglicher als die kalte, klügelnde Polemik des Voltaire, weil überhaupt von allem Irrigen und Falſchen das Kräftigſte und Entſcheidendſte das Beſte iſt, indem es gleich zeigt, wozu eine, in der erſten Anlage unanſtößig ſcheinende, verkehrte Anſicht, in ihrer ganzen Vollendung ausgeſprochen, führen kann. —

Bei Diderot iſt immer noch ein Funke von Enthuſiasmus ſichtbar, den wir bei Voltaire vergeblich ſuchen; freilich hat ſich dieſer Enthuſiasmus des Diderot in einen Haß gegen das, was der eigentliche Gegenſtand aller Speculation und allein die weſentliche Quelle aller Begeiſterung und aller höhern Philoſophie iſt, verwandelt; aber dieſer Haß iſt, wie geſagt, immer noch intereſſanter, als das kalte, liſtige, biſſige Polemiſiren des Voltaire.

Die dritte von Kant geſtiftete Schule der Phi-

*) Wenigſtens unter dem entſchiedenen Einfluß von Diderot.

loſophie hatte und hat noch ausſchließlich ihren Sitz in Deutſchland. Die carteſiſche Philoſophie war zwar vorzüglich in Frankreich entſtanden, erſtarb hier aber doch ſehr bald und wurde von dem Lockianismus verdrängt. Die beſten Schüler des Descartes waren Deutſche, und ſo wurde beſonders durch Leibnitz das Vorzüglichſte dieſer Philoſophie nach Deutſchland verpflanzt, und die Keime einer höhern, intellectuellen Philoſophie durch die Zeiten des craſſeſten Empirismus, wo alles Aeltere, Beſſere vergeſſen worden, glücklich gerettet. Leibnitz verdient in Rückſicht der Fruchtbarkeit unſtreitig den Vorzug vor Spinoza; er hat einen mächtigen und überaus wohlthätigen Einfluß auf Deutſchland gehabt und ſelbſt durch ſeine Schüler die ernſtere, gründlichere Bearbeitung der höhern Philoſophie vorbereitet; denn Wolf, wenn er auch Leibnitzens Idealismus nicht recht verſtanden und ſein Syſtem mehr ein ſynkretiſtiſches, nach Art der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus allen drei Arten von Intellectualphiloſophie zuſammengeſetzt, nicht ſo conſequent rein idealiſtiſch war, wie das ſeines Meiſters, hat doch durch ſeine ſtrenge mathematiſche Form und Methode und durch das Zurückführen auf die ſyſtematiſche, ſcholaſtiſche Philoſophie zur Aufrechthaltung der Gründlichkeit und des ernſten Studiums ſehr viel beigetragen.

Selbſt die lockiſche Philoſophie erſchien in Deutſchland in einer ſtrengern, veredelten Geſtalt: ſie wurde hauptſächlich durch Lambert, der ein Organon der Logik und eine Architektonik des menſchlichen Geiſtes ſchrieb, mathematiſcher und in Verbindung mit dem höhern wiſſenſchaftlichen Geiſte des Baco ſyſtematiſcher und methodiſcher vorgetragen.

Dieſer Lambert iſt beſonders merkwürdig wegen ſeines Einfluſſes auf Kant; er macht den Uebergang von Locke zu Kant; die Strenge, womit er in ſeiner Architectonik die erſten Grundbegriffe aufſucht, ragt weit über den Lockianismus hervor.

Zur Charakteriſirung des kräftigern, tiefern philoſophiſchen Geiſtes in Deutſchland iſt die durchaus intellectuelle Tendenz mehrerer ausgezeichneten Männer bedeutend, die keine eigentlichen Philoſophen waren und ihrer erſten äußern Bildung nach

zwar nicht ſowohl der engliſchen und franzöſiſchen Philoſophie, als der Litteratur anzugehören ſcheinen.

Ein ſolcher iſt z. B. Leſſing; — Wir haben Beweiſe genug, daß er das Syſtem des Pantheismus für das wahreſte und beſte gehalten, und ſich zum Spinozismus geneigt hat; jedoch ſtimmte ſeine Philoſophie, die freilich nur Tendenz blieb, nicht ganz mit dem Spinozismus überein; er war dem Princip der Seelenwanderung ergeben, die ja nicht aus dem Spinozismus folgt; dahin gehören ebenfalls ſeine Aeußerungen von Expanſion und Contraction der Gottheit; auch bemerkt man, daß er Gedanken von Leibnitz, die dem Emanationsſyſtem günſtig waren, ganz beſonders aufgegriffen, — ſo daß er, dies alles zuſammengenommen, mehr noch zu dem Emanationsſyſtem als dem ſpinoziſtiſchen Pantheismus zu neigen ſcheint. — Er iſt aber nicht der Einzige von den Selbſtdenkern in Deutſchland, der, während alles im Empirismus verſunken, dieſem kühnſten und paradoreſten aller intellectuellen Syſteme ergeben war h).

Auch Lichtenberg hing trotz ſeinem überwiegenden Hange zum Witz und dem Anſchein von Kälte, die man in ſeinen Werken bemerkt, mit ſehr vielem Enthuſiasmus dem Pantheismus an.

In Lavater finden ſich endlich Anfänge einer intellectuellen Philoſophie mit entſchiedener Hinneigung zum Idealismus i).

Dieſe Männer divinirten gleichſam, indem ſie aus der Mitte der empiriſchen Bildung heraus zu den höhern Syſtemen zurückkehrten, die kühnen Ideen ihrer Nachfolger.

So wurde alſo auf mannichfache Art die Gründung eines neuen philoſophiſchen Gebäudes allmälig vorbereitet. Kant war eben ſo wie Descartes und Locke zum Stifter einer neuen Philoſophie beſonders geeignet. Wenn auch Descartes in ſpeculativer Rückſicht — in Hinſicht auf Tiefſinn ꝛc. eben nicht ſehr ausgezeichnet iſt, ſo kann man ihm doch eine gewiſſe Erfindſamkeit, Reichthum und Fülle von Ideen nicht abſprechen; dies findet ſich aber noch in einem höhern Grade bei Kant.

Von Locke haben wir bemerkt, daß er durch die milde Ge-

ſtalt ſeines Syſtems und die darin verdeckten ſchädlichen Folgen des Empirismus den großen Einfluß erlangt hat; — bei Kant (von deſſen Syſtem nun freilich keine ſo gefährlichen Folgen zu fürchten waren) k) verhielt es ſich eben ſo in Rückſicht des Idealismus. Dieſe der gemeinen Denkart widerſprechende, und immer parador erſcheinende Anſicht, die wir bei Kant's Nachfolgern in ihrer ganzen Strenge ausgeſprochen finden, ſehen wir bei ihm ſelbſt, wenn er zwar zum Theil auch hie und da parador iſt, doch in der gemildertſten, dem gemeinen Menſchenverſtande am wenigſten anſtößigen Form.

Kant's Philoſophie bietet uns wirklich eine überaus große Mannichfaltigkeit dar, ſie iſt aus verſchiedenen Theilen früherer Syſteme, Beſtreitung oder Annahme derſelben zuſammengeſetzt; die altgriechiſche Philoſophie kannte er jedoch nur wenig, die ſcholaſtiſche auch nicht viel, — die Alexandriner und die Reformatoren oder Myſtiker konnte er nicht kennen, da ſie überhaupt wenig bekannt waren.

Die Syſteme, die ihn faſt ausſchlieſslich beſchäftigten, waren aus der Descartiſchen und Lockiſchen Schule; dieſe ſtudierte er vorzüglich; den allermeiſten Einfluß hatten Baco und Newton auf ihn, und von den Populairen, Hume und Voltaire.

Daß der Skeptiker Hume ihn zuerſt aus ſeinem dogmatiſchen Schlummer gewekt hat, ſagt er ſelber; der Einfluß des Voltaire'ſchen Witzes und ſeiner Polemik iſt nicht allein im Einzelnen, ſondern überhaupt in ſeiner Skepſis, freilich in höherer Beziehung, ſichtbar, oft auf eine angenehme, oft aber auch auf eine gar nicht erfreuliche Weiſe. Die Kälte und Bitterkeit der Gemüthsſtimmung in Abſicht auf die Verhältniſſe des Lebens ließ er ſich offenbar von Voltaire einreden.

Aber auch die Polemik des Rouſſeau machte einen groſſen Eindruck auf ihn, er beſtrebte ſich Vernunft und Kultur gegen ſie zu retten. —

Durch Berkeley wurde er mit einer von der gemeinen Denkart ganz verſchiedenen, idealiſtiſchen Philoſophie vertrauter: den Geiſt des Idealismus kannte er aber eigentlich nicht; den Idealismus des Leibnitz merkte er nicht, wenigſtens unterſchied er

ihn nicht von dem Dualismus; er ſah Leibnitzen immer nur durch das Medium der Wolfiſchen Philoſophie.

Zur genetiſchen Erklärung der Kantiſchen Philoſophie iſt es durchaus nöthig, den Einfluß des Baco und Newton zu kennen; dieſe haben, wie geſagt, wirklich den meiſten reellen Einfluß auf ihn gehabt. —

Die Idee der Architektonik, als eines Verſuchs den menſchlichen Geiſt von Grund aus ganz neu zu geſtalten und wieder aufzubauen, alles bis auf die erſten Principien zu unterſuchen, die ganze bisherige Denkart in ihren erſten Gründen zu prüfen, und nach dieſer Prüfung noch einmal die erſten, urſprünglichen Geſetze aufzuſuchen und in ihrer erſten wahren Geſtalt aufzuſtellen — dieſe Idee hat er ganz von Baco entlehnt, ſein gleichzeitiger Freund Lambert hat auch einigen Einfluß darauf gehabt. — Die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft iſt aber ganz nach Baco's Architektonik entworfen.

Newton hat nicht allein auf Kant's phyſikaliſche Anſicht, die faſt durchgehends von ihm entlehnt iſt, ſondern auch auf die Structur ſeines philoſophiſchen Syſtems vielen Einfluß gehabt, indem nämlich das ſchwankende und unſichere der damaligen Moralſyſteme Kant auf den Gedanken brachte, ein ähnliches, eben ſo ſchlechthin allgemeingeltendes, feſtes, unerſchütterliches Geſetz, als Newton durch die Gravitation für die Natur aufgeſtellt hatte, in die Moral einzuführen. Dieſe Anwendung und Uebertragung eines Naturgeſetzes auf die Moral iſt Kant ganz eigenthümlich. Ob ein Naturgeſetz mit Recht auf die Moral angewandt werden könne, läßt ſich hier nicht unterſuchen, genug aber, es iſt eine ſehr originelle und ſcharfſinnige Idee.

Man ſieht aus dieſen wenigen hiſtoriſchen Angaben, daß Kant's Philoſophie ganz ſynkretiſtiſch war; ſie war durchgehends halb aus intellectuellen, halb aus empiriſchen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt. Es verdient dies zwar keinen Tadel, aber auch kein Lob, denn die Vermiſchung entgegengeſetzter Denkarten führt nicht zur Wahrheit; indeſſen machte, wie geſagt, eben dieſer Synkretismus Kant ſo ſehr geeignet zum Stifter einer neuen Schule; es kommt dabei vorzüglich darauf an, daß das Selbſt-

denken kräftig erregt werde, und dies wird nicht sowohl durch die Vollendung eines philosophischen Systems, als vielmehr durch Synkretismus, Ideenreichthum und selbst eine gewisse Unvollkommenheit bewirkt; wir haben das Beispiel an Spinoza, dessen Philosophie gewiß in einem hohen Grade vollendet war, aber keine Schüler zog. — Nirgend ist daher auch der Anreiz zum Selbstdenken größer als bei Kant, der mit einem geraden ernsten, unveränderten Streben nach der Wahrheit eine ungeheure Fülle von Ideen und Kenntnissen aus allen Fächern des menschlichen Wissens, eine große Originalität, eigenthümliche Ansichten des Lebens, vielen Witz und andere zu der Philosophie eben nicht absolut nöthige Fähigkeiten verband; jedoch hat er nicht allein durch diesen Ideenreichthum, sondern auch und vielleicht noch mehr durch das Schwierige seines Systems so sehr den Geist des Selbstdenkens erregt und so viele bedeutende Nachfolger geweckt.

Alles bisher über Kant gesagte in Eins zusammengefaßt, reducirt sich auf diese drei Hauptbemerkungen.

a) Seine Philosophie war synkretistisch;

b) Die Grundidee zu seinem Hauptwerke, der Kritik der Vernunft, hat er von Baco entlehnt;

c) In der Moral bestrebte er sich in Rücksicht auf wissenschaftliche Form ein eben so allgemeines, unerschütterliches Gesetz zu finden, als Newton in der Physik aufgestellt.

Uns interessirt vorzüglich die Kritik der Vernunft, besonders, weil sie eben mit der in diesen einleitenden Vorlesungen versuchten Kritik der Philosophie eine große Verwandtschaft hat; nur ist bei Kant die Kritik der philosophirenden Vernunft immer mit der höhern Psychologie d. h. der Construction oder Theorie des Bewußtseyns vermischt, welche bei uns als erster Theil der Philosophie selbst erst später folgen wird. —

Es mag diese Vermischung bei einem sich entwickelnden Philosophen, der mit dem Bewußtseyn überhaupt, wovon die philosophirende Vernunft nur ein Theil ist, noch nicht ganz aufs Klare gekommen, freilich sehr natürlich seyn, indessen führt diese Vermischung manche Schwierigkeiten und Verwirrungen herbei,

iſt durchaus zum Nachtheil der Deutlichkeit, und läßt überall große Dunkelheit zurück. Kritik der philoſophirenden Vernunft, und Theorie des Bewußtſeyns ſind der Natur der Sache nach ganz getrennt, ſie haben einen verſchiedenen Gegenſtand, müſſen durchaus jedes für ſich beſtehen; — eine Kritik, die beides vereinigt, wird alſo ohne Zweifel immer mißlingen.

Die Kritik der Philoſophie bedarf keiner andern Prämiſſen, als deren, welche jeder andern kritiſchen Arbeit zu Grunde liegen; die Kritik ſoll dem Syſtem vorausgehen, jede Philoſophie aus ihr ſelbſt erklären, nicht aus dem Standpunkt eines beſtimmten Syſtems; ſie ſoll unterſuchen, ob ſie das von ihr ſelbſt aufgeſtellte Ideal der Philoſophie erreiche ꝛc.; alſo blos philoſophiſch verfahren, nicht aber ſelbſt philoſophiren. —

Daß eine Kritik der philoſophirenden Vernunft ohne Geſchichte der Philoſophie nicht gelingen kann, beweiſt uns Kant ſelbſt, da ſein Werk, das als Kritik der philoſophirenden Vernunft durchaus nicht hiſtoriſch genug, doch ſchon voller hiſtoriſchen Beziehungen iſt, und er verſchiedene Syſteme zu conſtruiren ſucht.

Gehen wir nun zu den Hauptreſultaten der kantiſchen Kritik, ſo finden wir, daß ſie in drei große Theile zerfällt; der erſte enthält die Lehre von der Anſchauung, der zweite die von dem Verſtande, der dritte die von der Vernunft.

In ſeiner Lehre von der Anſchauung erſcheint beſonders klar der Uebergang ſeines Empirismus zu der höhern intellectuellen Philoſophie; hier fängt ſein Empirismus an, ſich der intellectuellen Philoſophie zu nähern; der gereinigte, ſtreng wiſſenſchaftliche, (mathematiſche) Empirismus führt, wie ſchon geſagt wurde, zu einer höhern Gewißheit, zu der der Mathematik, deren Evidenz, wogegen alle Einwendungen der Skeptiker nichts vermögen, allgemein anerkannt wird und doch nicht aus der Erfahrung kann hergeleitet ſeyn.

Dieſe abſolute Gewißheit, welche die Mathematik in Rückſicht auf die Form und den Zuſammenhang mit ſich führt, muß nothwendig den ſtreng nachdenkenden Empiriſten aus dem Ge-

biete ſeiner eignen Philoſophie ganz herausführen. Durch die ſinnlichen Eindrücke erhält man nur ſubjective, momentane, locale — keine objective, allgemeine Gewißheit, wie durch die Mathematik; nun beruht aber die ganze Mathematik in Rückſicht auf Geometrie auf dem Begriffe des Raumes und in Rückſicht auf Arithmetik auf dem der Zeit, weil die Auffaſſung der Einheit und Mannichfaltigkeit in der Zeit (und dem Raume?) geſchieht, und da dem Empiriſten außer der Anſchauung keine andere Erkenntnißquelle einleuchtet, ſo iſt alſo der Uebergang zu der bekannten kantiſchen Theorie von Raum und Zeit ſehr natürlich; dieſe ſind freilich höhere, und keine gemeine ſinnliche Anſchauungen; Kant, der nun einmal keine überſinnliche Anſchauungen zulaſſen will, nennt ſie Formen der Anſchauung, und gibt dadurch zu vielen Schwierigkeiten Anlaß; denn man kann ſich ja nicht erklären, wie und woher die Anſchauung zu ſolchen Formen komme, warum gerade zu dieſen, warum in dieſem Verhältniß und dieſer Zahl, warum ſind der Formen nicht mehr? Auch ſind nach Kant's Erklärung dieſe Formen immer nur ſubjectiv-idealiſtiſch, — ob ſie wirkliche Realität haben, ob wirklich ein ihnen entſprechender Raum und Zeit exiſtire, iſt nicht auszumachen.

Kant's Lehre von der Vernunft iſt durchaus ſkeptiſch; aber freilich ein höherer, geſteigerter Skepticismus als der des Hume; das Reſultat derſelben iſt, daß die Vernunft das Unendliche, Ueberſinnliche nicht erkennen könne. Kant bemüht ſich zu zeigen, wie die Vernunft über das Unendliche, Ueberſinnliche, in welcher Geſtalt es ſich auch zeige, immer auf directe Widerſprüche gerathe, woraus alſo erhelle, daß ſie kein taugliches Inſtrument ſey, das Ueberſinnliche zu erkennen. Hiermit würde er nun zwar viel gegen die Philoſophen ausrichten, welche die Vernunft für die poſitive Quelle der Wahrheit halten, nicht aber gegen die, welche eine überſinnliche Erkenntnißquelle annehmen. Bei Kant liegt ſchon, ſo ſehr er dies auch verſteckt, ſtillſchweigend eine Vorausſetzung überſinnlicher Anſchauungen zu Grunde, inſofern er nämlich Raum und Zeit als urſprüngliche Formen der Anſchauung annimmt, die auch noch andere haben kann.

Kant's Lehre von den Antinomieen, die er durch alle Kategorieen durchgeführt hat, dieſe Beſtreitung gleichſam der Vernunft durch ſich ſelbſt, iſt ein ſehr ſcharfſinniger und für die moderne Zeit ganz neuer Verſuch; im allgemeinen und ſpeculativ genommen, iſt er das aber nicht, denn was die Idee und Methode betrifft, ſo ſtimmt dieſe Art von Skepticismus, außerdem daß die Scholaſtiker manches in dieſer Art verſucht haben, ſehr mit dem Beſtreben Zeno's, des Eleaten, überein; nur hatte dieſer Pantheismus zum Zweck; während Kant, wie alle Empiriſten, zur Erfahrung zurückkehrte.

Er verwarf, wie geſagt, die Vernunft als ein unvollkommenes Werkzeug, als nicht tauglich zur poſitiven Erkenntnißquelle, ohne andere aufzuſuchen, die andere Philoſophen angenommen hatten, wie z. B. die höhere Offenbarung, die Lehre von der Erinnerung des Plato, von der Anſchauung des Plotin, ꝛc.; man dürfte zwar zugeben, daß die natürliche Vernunft nicht die höchſte, ſondern eine blos negative Erkenntnißquelle ſey, daraus folgt aber nicht nothwendig das Rückkehren zum Empirismus. Doch wir wiederholen es, ſeiner Lehre von Raum und Zeit liegt ſtillſchweigend eine Vorausſetzung überſinnlicher Anſchauung zu Grunde.

Uebrigens iſt aber dieſe Beſtreitung der Vernunft bei Kant nicht ſo, wie ſie ſeyn könnte, ſie iſt rhapſodiſch, hin und her raiſonnirend über einzelne, herausgeriſſene Stücke der Philoſophie, und ſo kann ſich freilich durch Anwendung des Satzes des Widerſpruchs und Grundes alles in Widerſprüche auflöſen laſſen. Ein ganz anderer Verſuch, viel ſyſtematiſcher und gründlicher wäre es, die widerſprechenden und widerſinnigen Begriffe des gemeinen Verſtandes auf den einzigen Haupt- und Centralpunkt aller Schwierigkeiten, auf die Quelle alles Uebels, den Begriff des Dings zurückzuführen.

Jene Selbſtzerſtörung gleichſam der Vernunft beweiſt nur, daß die Art zu raiſonniren, wenn man aus dem Satze des Widerſpruchs und des Grundes ohne Ende und beſtimmte conſequente Richtung auf einen Zweck nach allen Seiten hinfolgert, zu uneudlichen Widerſprüchen führen müſſe.

Der schwierigste Theil der kantischen Philosophie ist der mittlere von dem Verstande. Einen Beweis seiner Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit haben wir darin, daß Fichte den Keim seines Idealismus aus diesem Theile der kantischen Philosophie nahmen, Kant selbst es ihm aber absprach, und doch haben beide auf eine gewisse Art Recht. —

Aus der folgenden Untersuchung wird sich dies näher ergeben. — Gerade der Theil vom Verstande ist bei Kant am auffallendsten synkretistisch. Wenn auch andererseits der Synkretismus nicht zu tadeln ist, so ist er doch hier keineswegs zu billigen, wo es auf die speculative Lösung eines Problems ankommt, des Problems von dem Verhältnisse des Geistes zum Körper und umgekehrt, welches man seit Descartes zu lösen versucht. — Kant, so wie er überhaupt in seiner ganzen Philosophie schwankend ist, wählt hier den Mittelweg zwischen den beiden Erklärungsarten, zwischen dem Empirismus und Idealismus, da doch, abgesehen der Tautologie, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nicht unrichtig ist, die Wahrheit nie durch Vermeidung der Extreme allein gefunden wird.

Die kantische Theorie des Verstandes bezeichnet den Punkt, wo er zwischen der Anschauung und Vernunft in der Mitte steht, von dem Idealismus wieder zum Empirismus zurückkehrt; in Eine Summe zusammengefaßt könnte sie lauten: Alle Erkenntnisse und Vorstellungen sind halb gemacht, halb von Außen, in einem Innern uns immer unbekannt bleibenden Dingen gegeben; den Stoff erhalten wir von den Dingen, von denen wir immer nur neue Eindrücke, neue Wahrnehmungen, nie aber sie selbst haben; die Form aber kommt vom Geiste, durch ursprüngliche Formen und Gesetze des Geistes wird der Stoff gestaltet; Und dies ist das Eigne bei unsern Vorstellungen.

Die große Schwierigkeit, wie heterogene Substanzen aufeinander wirken können, ist dadurch gar nicht gelöst, man kann sich nicht erklären, wie das Vorstellungsvermögen zu den Formen und Begriffen überhaupt und warum gerade zu diesen kommt? Kant schneidet die ganze Untersuchung hierüber kurz ab, indem er sagt, es sey dies nun einmal das Erste und Letzte, darüber

hinaus laße ſich nicht unterſuchen; — jeder der es allenfalls verſucht, die Sache aus dem kantiſchen Syſtem ſelbſt zu erklären, wird unfehlbar von einer Unbegreiflichkeit, von einer Schwierigkeit zur andern und ſo fort immer tiefer in ein Gewebe von Widerſprüchen gerathen. —

Dieſe Dunkelheit rührt größtentheils von den Keimen beſſerer Philoſophie her, die gerade hier am häufigſten vorkommen; in dieſer Theorie des Verſtandes iſt der eigentliche Kern der kantiſchen Philoſophie enthalten; er aber kehrt einestheils zur Erfahrung zurück, weil ohne gegebenen Stoff keine ſichere Erkenntniß ſtatt habe, indem alsdann der Sinn mit ſeinen inhaltleeren Formen ja ein leeres Spiel treibe, welches auch die Beſtätigung der Behauptung iſt, daß die Vernunft, wenn ſie blos aus ſich ſelbſt die Erkenntniß conſtruiren wolle, ſich ſelbſt ſtöhre; und andertheils gibt es doch für die Erfahrung keine andere ſchlechthin objective, gewiſſe Erkenntniß, als die objective Anſchauung, die Mathematik, und alle abſolute Gewißheit, alle Objectivität beruht überhaupt nur auf den höhern Anſchauungen von Raum und Zeit und auf den urſprünglichen Begriffen, welche Kant als dem Verſtande eigenthümlich anſtößt, indem der Geiſt ſeine eigenen Formen und die Geſetze derſelben beobachtet, und ſich dieſelben wiſſenſchaftlich vergegenwärtigt. Es ſind dies alles Ideen einer höhern intellectuellen Philoſophie; die Keime des Idealismus ſind hier am deutlichſten und klarſten ausgeſprochen, aber doch ſo einzeln, ſo zerſtreut, in ſo vielen Widerſprüchen, daß man damit gar nicht aufs Reine kommen kann; — man findet einzelne Stellen, wo es ganz beſtimmt ſcheint, als behaupte Kant, der Geiſt ſchaffe ſich die Geſetze ſelbſt, dann aber auch wieder andere, die dieſen widerſprechen; er unterordnet die Dinge den Formen und Geſetzen des Geiſtes ſo ſehr, daß man nicht einſieht, warum er ſie nicht eben auch zu Producten des Geiſtes macht.

Man kann ſagen, Kant iſt in dem ſpeculativen, theoretiſchen Theile ſeiner Philoſophie in Rückſicht auf die Vernunft durchaus ſkeptiſch, in Rückſicht auf die Erfahrung empiriſch,

in Rückſicht auf den Verſtand zum Theil idealiſtiſch, zum Theil empiriſch.

Für die Moral iſt eben hier nicht viel tröſtliches; Kant hat es freilich durch die Hypotheſe von den objectiven Formen und Geſetzen leicht gemacht, ein ſolches objectives Geſetz, als er gewünſcht, für die Moral zu finden. Mit dieſen Lehren von den Formen und Geſetzen des Geiſtes ſteht und fällt ſeine ganze Moral; indeſſen iſt ſie doch ſehr loſe und willkürlich und hat erſt durch Fichte die rechte Tiefe und Conſequenz erhalten. —

Kant's Uebergang von der Vernunft zum Glauben iſt im Grunde nichts anderes, als die Behauptung der Akademiker, daß die Speculation keine Grenzen habe, in der Praxis aber der Vernunft gemäß müſſe verfahren werden; nur iſt ſeine Lehre von der praktiſchen Vernunft wiſſenſchaftlicher und ſtrenger, indem er nicht nur die Gültigkeit dieſer blos auf das Praktiſche beſchränkten Vernunft behauptet, die in der Speculation ſkeptiſch war verworfen worden; ſondern auch die Begründung der Vernunft für die Praxis aus den Formen und Geſetzen des menſchlichen Bewußtſeyns abzuleiten verſucht, deren Gebäude und architektoniſchen Zuſammenhang er auf ſeine eigenthümliche Weiſe durch viele Experimente aufzufinden geſtrebt, ohne zu einer gemeinſchaftlichen Quelle durchzudringen. —

Sein Glaube iſt nicht etwa aus einer höhern Quelle, etwa aus der höhern Anſchauung gefloſſen, ſondern durchaus ein Poſtulat der Vernunft, eine bedingte Rechtfertigung für die Anwendung einer ſpeculativ unerweislichen Idee, und gar nicht verſchieden von der auf das Praktiſche angewandten Vernunft, ſelbſt mit den zu dieſer Praxis durchaus nothwendigen Fictionen, die dann nach den Formen und Geſetzen des Geiſtes beſtimmt ſind.

Zum Schluß dieſe allgemeine Ueberſicht: Kant's Philoſophie reducirt ſich darauf:

a) daß er Raum und Zeit blos ideelle Realität gibt, als Formen, denen außer uns nichts entſpreche;

b) daß die Vernunft ohne Erfahrung mit den Formen blos ein leeres Spiel treibe, daß nicht ſie die Quelle

der wahren Erkenntniß seyn könne, sondern die kritisirte Erfahrung. —

Obschon er also mehr zu den Empirikern als zu den Idealisten zu rechnen ist, so sind doch der Spuren und Keime des Idealismus so viele, daß er als Wiedererwecker und Stifter desselben kann angesehen werden. — Außerdem enthält auch seine Philosophie noch einen Keim, der, wenn er auch nicht ganz ausgesprochen und bis jetzt eigentlich von keinem noch entwickelt worden ist, dennoch schon ganz deutlich in ihr liegt, die Idee nämlich zu einer kritischen Philosophie. Daß sich eine solche bei dem Synkretismus auf die verschiedenen Arten von Philosophie, wie Polemik, Mystik, Empirie ꝛc. beziehen müsse, ist einleuchtend. Der Kritiker hat viel Verwandtschaft mit dem Polemiker; nur geht er nicht darauf aus, zu vernichten, sondern blos zu sichten, die vorhandenen Philosophien von ihren Schlacken zu reinigen. — Kants Zweck ist nun auch nicht blos polemisch; er sagt, der Kritiker müsse sich mit der größten Vielseitigkeit und Universalität in den Standpunkt eines jeden Systems zu versetzen suchen, einem jeden Recht widerfahren lassen, was aber bei ihm nicht oft geschieht. — Die Idee jedoch, daß eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse, ist ganz Kant's Erfindung und gewiß sehr verdienstlich; auch hat er sich seinem Ideal hie und da genähert; dies wäre indessen noch mehr der Fall gewesen, wenn er mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie genommen hätte. — Er hielt sich am meisten bei dem Gegensatze der Mystiker und Empirikern auf, zwischen denen er gleichsam in der Mitte steht; es ist aber eben nicht sehr kritisch, daß er dem einen und dem andern etwas zugibt; er hätte vielmehr tiefer in die gemeinsame Quelle der Unvollkommenheit zu dringen und so statt des groben, leicht auffallenden Unterschiedes des Empirismus und Idealismus lieber den feinern Unterschied der vielen intellectuellen Systeme zu zeigen suchen sollen, woraus dann mit gänzlicher Verwerfung alles für unrichtig anerkannten eine harmonische Vereinigung der theilweis richtigen Systeme hätte hervor-

gehen können, während jetzt ein blos syncretistischer Vermischungsversuch zu Tage gekommen ist. Lessing hätte auf Kant vielen günstigen Einfluß haben und wahrscheinlich mit ihm Stifter der neuern Philosophie werden können, wenn er eine andere Richtung genommen hätte.

Von Kant's Nachfolgern läßt sich eigentlich nur Fichte als der vorzüglichste unter ihnen anführen; er entwickelte die kantische Philosophie nicht zu dem, was Kant daraus entwickeln wollte, sondern wie sie durch fortgesetzte, strenge Consequenz nothwendig entwickelt werden mußte; er knüpfte die zerstreut liegenden Keime des Idealismus an einen Faden und stellte das vollständigste, merkwürdigste System des Idealismus auf, das je aufgestellt ward. — Diese consequente Ausführung und Vollendung der kantischen Philosophie ist besonders deswegen auch sehr verdienstlich, weil das Zeitalter das Schwankende des kantischen Systems annahm, dies System, wie es war, stehen ließ, und überhaupt ganz oberflächlich auffaßte, so daß also ein großer Beweis von systematischer Strenge sehr nothwendig war.

Was den Inhalt der fichtischen Philosophie betrifft, berufen wir uns auf das schon früher bei der Charakteristik des Idealismus und von ihrer Aehnlichkeit mit der aristotelischen Gesagte; Fichte's Ableitung der Denkgesetze nicht ihrer Möglichkeit, sondern ihrer Wirklichkeit nach aus dem Anstoße des Etwas ist offenbar verwandt mit Aristoteles Privation, als dem Bestimmungsgrunde der mancherlei Beschränkungen, woraus die Verschiedenheit der Formen entsteht.

Auch werden wir in unsrer eignen Theorie des Bewußtseyns den Inhalt der fichtischen Philosophie noch näher betrachten, indem wir zwischen unsrer und der fichtischen Theorie des Bewußtseyns, als derjenigen, welche bisher die allervollkommenste, ausgebildetste war, eine Vergleichung aufstellen werden.

Was aber Fichte's Form und Methode angeht, so wollen wir darüber hier etwas ausführlicher seyn; er ist darin durchaus Erfinder, und zwar wie die Geschichte der Philosophie wenige aufzuweisen hat. —

Fichte's Philosophie unterscheidet sich durch ihre [illegible] allen andern, aus welcher Epoche sie seyn mögen, sie erscheint gleichsam als eine ganz neue Wissenschaft; Fichte's Form ist ganz originell, selbstständig und unabhängig, seine eigne freie Erfindung; — sie ist ganz Eins mit dem Geiste seiner Philosophie und durchaus philosophisch. Was andere in der Philosophie als Methode einzuführen gesucht, ist meist aus anderen Wissenschaften entlehnt, oder aus eignen subjectiven Ansichten, nicht so rein aus dem Wesen der Philosophie selbst geschöpft, und daher auch von geringerm Nutzen gewesen.

Kant ahmte in der Philosophie alle Wissenschaften nach, endlich Formeln, Handgriffe, Wendungen und Ausdrücke von jeder: von der Physik, Jurisprudenz ꝛc.; im Einzelnen kann dies freilich auf schöne Ideen führen, und den Ideenreichthum sehr vermehren, indessen läßt eben diese Mannichfaltigkeit von Formen keine strenge Methode und durchgeführte Consequenz zu.

Der Einwurf (Schellings), daß Form und Inhalt aus der gemeinschaftlichen Quelle hervorgehen, durchaus Eins seyn müssen, also die Methode allein an einer Philosophie nicht zu loben wäre, stimmt insoweit mit unsrer Ansicht überein, als wir schon vorher gesagt, daß die rhapsodische Manier Kant's gar nicht geeignet sey, ein zusammenhangendes, consequentes System vorzutragen; — daraus folgt aber noch keineswegs, daß Form und Inhalt immer gleich vortrefflich seyn, das Eine den Werth des Andern bestimmen müsse; im Charakter des Philosophen kann oft ein Grund liegen, (wie dies besonders bei den Idealisten manchmal der Fall zu seyn pflegt, wir haben es in der Charakteristik gezeigt), der die Vollendung des Systems, nicht aber der Form hindert. So auch bei Fichte; wenn sein System sich nicht völlig entwickelte, weil er sich aus ganz subjectiven Gründen auf das Gebiet der bedingten Jchheit beschränkte, aus Furcht vor Schwärmerei nicht zu dem Idealismus der unbedingten Jchheit entschieden fortschritt, so ist deswegen nicht auch seine Form unvollkommen. — Ja eine vortreffliche, ausgezeichnete Philosophie kann sehr schlecht und ohne alle Methode vorgetragen werden, wenn sie z. B. von andern

entlehnt ist, die Methode aber die eigne dessen ist, der diese entlehnte Philosophie docirt.

Fichte trat in einer Periode auf, als Reinhold (der wohl einiges Talent zum Philosophiren oder vielmehr zum Raisonniren hatte, aber sich nie über den Empirismus erheben konnte) vielen Einfluß hatte, von diesem Einflusse trägt daher die erste fichtische Schrift noch Spuren. Reinhold erhob große Klagen über den schlechten Zustand der Wissenschaften, weil ihnen die ersten Principien fehlten, obwohl sie sich doch immer noch in einem viel bessern Zustande befunden hatten, als die Philosophie selbst; dies veranlaßte nun die erste Schrift Fichte's „über den Begriff der Wissenschaftslehre", das wichtigste dabei ist aber seine neue Erfindung und Methode, die er hier zuerst an Tag gebracht.

Sein compendiarischer Grundriß der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf die speculativen Principien, sein Hauptwerk, hat alles das Große, Kühne, Genialische, Freie und Kräftige, zugleich aber das Dunkle und Unentwickelte eines ersten Werkes; daher zu beklagen ist, daß eine spätere Bearbeitung nicht bekannt gemacht worden. —

Er fügte diesem Werke, nicht weil es unvollendet ist, denn es macht eigentlich ein vollendetes Ganze aus, sondern weil davon nur noch ein Schritt zum transcendenten Idealismus übrig war, was er gern verhüten wollte, zwei Nachträge an; diese bezeichnen den Wendepunkt seines Geistes, die Rückkehr von dem transcendenten Idealismus zu dem empirischen des Kant; daß er sich übrigens wieder mehr zu Kant wandte, mußte wohl natürlich folgen, sobald er sich selbst Schranken setzte, von dem transcendenten Idealismus willkürlich zurückhielt; wäre er auf dem ersten Wege fortgeschritten, so würde er in der Moral und Religion gewiß auf ganz andere Resultate gekommen seyn, als Kant.

Er geht in seiner Moral von neuem von den ersten Principien aus, aber, als bei einer neuen Aufstellung seiner Grundsätze, auf eine andre Weise, mit einer andern Wendung als in der Wissenschaftslehre; die Methode ist hier klarer und ent-

wickelter, setzt nicht so viel bei dem Leser voraus, [illegible] sicht des Inhalts aber findet man durchaus nicht das gro[illegible] Verdienst der Erfindung, denn in dieser Hinsicht stimmt seine Moral mit der Kantischen, so wie sein Naturrecht mehr mit dem Rousseauschen überein; im Naturrecht schließt er sich überhaupt an das praktische, am meisten geltende, wissenschaftlich aber sehr unvollkommene Naturrecht an, so daß man sagen kann, Fichte's Moral und Naturrecht ist nichts anderes als seine eigenthümliche Methode, angewandt auf die kantische Moral und das allgemein existirende Naturrecht; nur mit größerer Strenge.

Schelling's letztere Werke, die die frühern aufheben, scheinen nichts anderes, als eine Ergänzung des Spinozismus und der platonischen Philosophie zu enthalten. — Um zu beurtheilen, ob seine Naturphilosophie wahrhaft organisch, dynamisch und also mit dem Idealismus verträglich sey, oder einen feinen, verkleideten Materialismus enthalte, müßte man eine vollständige Ausführung derselben vor Augen haben. Seine Philosophie ist aber noch ganz in Gährung, noch gar nicht fixirt, wohingegen Fichte's Wissenschaftslehre, wenn er jetzt auch eine andere Denkart sollte angenommen haben, immer ein geschlossenes Ganze ausmacht, was er eigends erfunden und das sich für sich beurtheilen läßt. k)

Der einzige deutsche Philosoph, der sein System hinlänglich ausgesprochen und vollendet hat, um beurtheilt werden zu können, ist Jacobi, der auch schon früher bei den Polemikern, die die Vernunft bekämpft und auf die Mystik, auf Glauben und Offenbarung zurückführten oder zurückführen wollten, angeführt werden; er hat nicht allein Aehnlichkeit mit ihnen in seiner Tendenz, sondern er hat auch Vieles von ihnen, nämlich von Bayle, Hurt und Pascal entlehnt. —

Jacobi's Polemik unterscheidet sich aber ganz eigen dadurch, daß er nicht sowohl Philosophie und Religion in Uebereinstimmung bringen, sondern die Philosophie, wo möglich, vertilgen will, ja er ist selbst der höhern mystischen Philosophie sehr abhold und doch stellt er auch über Glauben und Offenbarung nirgend etwas Positives, Bestimmtes auf; er nimmt keine Ver-

sinnlichen, übernatürlichen Erkenntnißquellen an, wie andere in der Erinnerung, den angebornen Begriffen ꝛc. sondern er verwirrt die Begriffe von Glauben und Offenbarung so, daß nach ihm die gemeine Erfahrung und Empfindung Offenbarung, sein Glaube, nicht etwa, wie bei Kant, ein bloßer Vernunftglaube, sondern viel weniger als das, nur ein Glauben an die Erfahrung ist. Diese Vermischung des Glaubens und der Offenbarung mit der gemeinen Erfahrung zeigt, daß er im Grunde sehr empirisch denkt; auch die mystischen Formeln, deren er sich bedient, sind von dem Mysticismus der niedern Art, der an den Empirismus gränzt, und bei Menschen von wenig Geist aus einer zu weit getriebenen Selbstbeobachtung entspringt, die sehr nahe zusammenhängt mit abergläubischer Aengstlichkeit und großer Eitelkeit, woraus man sich denn auch diese Philosophie zu erklären hat.

Als eigentlicher Polemiker ist Jacobi nicht ohne Talent und Verdienst, wenn er gleich unter Kant und Lessing steht; er bestritt die Materialisten, Helvetius ꝛc. mit vielem Glück.

Seine Ansicht geht von dem Satz aus, alle Philosophie ist Spinozismus; dieser aber Atheismus, also alle Philosophie als atheistisch zu verwerfen. Dies ließe sich nun wohl von jeder Philosophie behaupten, der der Begriff der Substanz zu Grunde liegt, von der also, welche die deutschen Idealisten Dogmatik nennen; von dieser läßt sich zeigen, daß sie in der Hauptsache Spinoza nachgeben müsse; dies ist aber keineswegs der Fall bei Leibnitz, Fichte, und insofern hat auch das Interesse der jacobischen Philosophie mit dem bessern Verstehen der leibnitzischen Philosophie und dem ersten consequenten Kantianer, dem Fichte, aufgehört.

In der Art die Philosophie anzugreifen, sie als atheistisch anzusehen, offenbart sich das Gemeine der jacobischen Mystik; es hat dies Aufspüren des Atheismus einen gehässigen Grund, es ist innere Furchtsamkeit und Aengstlichkeit. Ein solcher Haß gegen alles, was nur von der gemeinen Vorstellung der Gottheit abweicht, kann durchaus nicht lobenswerth seyn, er ist das Zeichen einer großen Schwäche. —

Spinoza's System des Pantheismus [illegible] von der Religion, indeſſen kann eine noch ſo abweichende Vorſtellung doch immer noch mit dem eigentlichen Weſen der Religion und Religioſität verbunden ſeyn, wobei es vorzugsweiſe auf Herz und Gefühl ankommt, welche dem Spinoza wohl nicht ganz abzuſprechen ſind, wenn man auch ſeine Philoſophie nicht annimmt.

Leſſing hat durch ſeine Verehrung des Spinoza vielen Einfluß auf Jacobi gehabt, der ſonſt wohl nicht dazu gekommen wäre, dieſen zum Helden der Philoſophen zu machen.

Ueberſehen wir hier die ganze abgehandelte Geſchichte der Philoſophie, ſo finden wir, daß die fünf Perioden derſelben einen vollendeten Kreislauf darſtellen.

Die ſcholaſtiſche Periode ſteht ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit.

Die alexandriniſche und die reformatoriſche ſind ſehr ähnlich und eben ſo die griechiſche und die neuere.

Ohne uns darauf einzulaſſen, ob die poetiſche, die Form der Kunſt oder die des Wiſſens den Vorzug verdiene, bemerken wir, daß die Griechen und Modernen ſich durch ein ganz beſonderes Streben nach vollendeter Form gleich ſind; dann haben auch beide eine durchaus freie Entwicklung des Geiſtes gemein, nirgend findet ſich etwas Aehnliches in der außerordentlichen Mannichfaltigkeit der verſchiedenen und ſo entſchiedenen, ſelbſt der wildeſten Syſteme bei den Griechen ſowohl als bei den Modernen.

Bei dieſem Kreislauf darf nun aber nicht ſtehen geblieben werden; ſo wie die griechiſche Philoſophie aufzuhören, möchte eben kein groſſer Vorzug ſeyn; die groſſe Mannichfaltigkeit iſt eigentlich nur ein ſcheinbarer, kein reeller Vorzug, es muß eben aus derſelben heraus ein haltbarer Zuſtand, eine feſte Form herbeizuführen geſucht werden.

Daß durch bloße Zuſammenſchmelzung verſchiedener vorhandenen Philoſophieen die Wahrheit nicht zu finden, und keine haltbare Philoſophie aufzuſtellen ſey, haben wir aus der Geſchichte derſelben hinlänglich erſehen, die Philoſophie muß gleich-

ſam ganz von Neuem, von vorne an wieder angefangen werden, nicht zwar durch Annihilirung der Geſchichte der Philoſophie, vielmehr ſoll man eben die Geſchichte der Philoſophie ſo vollſtändig als möglich kennen; nur anfangs muß ſie ganz bei Seite geſetzt werden; findet ſich nachher ein Grund, ein beſtimmtes Syſtem anzunehmen, oder eine, freilich beſtimmtere, Zuſammenſetzung, als jene allgemeine Zuſammenſchmelzung zu verſuchen, ſo kann es geſchehen.

Vor allen Dingen muß der Anfangspunkt, von welchem die Philoſophie ausgehen ſoll, beſtimmt werden, und dies geſchieht am beſten durch eine Unterſuchung über die Erkenntnißquellen überhaupt. —

Wie verſchieden dieſe von den Philoſophen angegeben werden, haben wir geſehen; die Charakteriſtik der verſchiedenen Arten der Philoſophie und der fünf Perioden der Geſchichte bietet uns folgende Meinungen über die Erkenntnißquellen dar.

Bei den einen iſt die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß, alſo auch der Philoſophie.

Bei den andern die Vernunft, die Erfahrung verwerfen ſie als Täuſchung, oder laſſen ſie nur als Erkenntniß geringerer Art beſtehen, und eben ſo verhalten ſie ſich gegen die Offenbarung, einige leugnen ſie ganz, andere laſſen ſie nur im Gebiete der Religion, keineswegs aber der Philoſophie gelten.

Noch andere endlich geben übernatürliche, überſinnliche Erkenntniß für die Quelle der Philoſophie an; ſo Plato's Erinnerung aus einer frühern intellectuellen Welt, ſo die intellectuelle Anſchauung, die unmittelbare Anſchauung des Unendlichen, wozu, wie man ſich jetzt auszudrücken pflegt, ein eigner Sinn gehört, ſo die Eingebung und Offenbarung, wodurch uns, wie einige behaupten, die Philoſophie eben ſo wohl, wie die Religion und nicht dieſe allein überliefert werde.

Es iſt ſehr ſonderbar und auffallend, daß von allen dieſen Erkenntnißquellen keine zu einem erſten Anfangspunkte geeignet zu ſeyn ſcheint.

Die Erfahrung mag wohl manche intereſſante Beobach-

tungen liefern, aber nicht das, was jeder ganz allgemein von der Philosophie verlangt; der Inbegriff aller Erfahrungen und Beobachtungen über den innern Menschen (abgesehen davon, ob die Erfahrung einen richtigen Begriff von dem Menschen liefern könne oder nicht) löst immer nicht auf eine befriedigende Weise die mit dem Bedürfniß der Philosophie so innigst verknüpften Fragen von der Bestimmung des Menschen, von der Unsterblichkeit, von der Gottheit, dem Verhältniß des Menschen zu derselben, und umgekehrt von der Freiheit und von den ersten Gründen der Natur ꝛc., oder vielmehr sie gibt über alle diese Punkte, worüber doch hauptsächlich in der Philosophie Belehrung gesucht wird, ganz und gar keine Auskunft, sie gibt immer nur relative Gewißheit durch Induction, nie aber absolute, was doch gesucht wird von einem wissenschaftlichen Geiste; dies hängt genau zusammen mit den Grundmängeln des Empirismus, als welche wir schon früher angegeben haben.

So viel ist also immerhin gewiß, daß die Sinnen-Erfahrung nie zum Anfangspunkte der Philosophie dienen könne; daß der Empirismus die Unmöglichkeit der höhern, übernatürlichen Erkenntnißquellen zu beweisen nicht im Stande sey, haben wir auch schon in der Charakteristik gezeigt. Soll indessen mit Sicherheit und Kritik verfahren werden; so muß man doch, da es nicht hinlänglich ist, ihre bloße Möglichkeit zu erweisen, das Wesen und die Beschaffenheit derselben etwas näher abhandeln und ihre Stelle unter den andern Fähigkeiten im menschlichen Geiste anzugeben suchen, erst dadurch werden z. B. die Erinnerung und die intellectuelle Anschauung begreiflich werden; es ist dies aber erst in einer Theorie des Bewußtseyns möglich, hier würde sich allerdings eine Stelle für sie finden lassen; damit ist jedoch auch noch nicht gesagt, daß sie zum Anfangspunkt geeignet sey, im Gegentheil wird dadurch eben, daß man zeigt, wie die höhere Erinnerung und Anschauung auf einer gewissen Stufe von Bildung bei gewissen Menschen sich finden könne, klar werden, daß sie nicht die ersten Quellen der Erkenntniß seyen.

Noch mehr gilt dies von der dritten Art der höhern Erkenntniß, von der Offenbarung, welche (die Existenz Gottes vorausgesetzt) wohl möglich ist; ja es ist viel begreiflicher und natürlicher, daß ein höherer Geist sich einem niedern mittheile, als daß etwas ganz verschiedenes, ein Körper eine Vorstellung in demselben errege; — deswegen ist aber jene Offenbarung und Eingebung noch nicht zur ersten und einzigen Erkenntnißquelle geeignet, indem sie ja immer einer Erklärung bedarf, nicht anders mitgetheilt werden kann, als durch Erklärung, diese ist aber etwas ganz von der Offenbarung verschiedenes und Sache des menschlichen Verstandes, es müßte sonst eine Kette von fortgesetzten Offenbarungen geben, wo eine die andere erklärte; — auf allen Fall kann also freilich die Nichtunmöglichkeit der höhern Erkenntnißquellen, aber nicht ihre Wirklichkeit, Begreiflichkeit, mithin Tauglichkeit für die Philosophie zugegeben werden, sie erfordern alle, die Erinnerung und die intellectuelle Anschauung sowohl als die Offenbarung selbst wieder eine Philosophie zur Erklärung, sie setzen, wie gesagt, eine Theorie des Bewußtseyns voraus; erst wenn das Verhältniß dieser Erkenntnißquellen zu den andern, und die Stelle im Bewußtseyn, wo, so zu sagen, diese Erscheinungen statt haben, nachgewiesen sind, wird sich ihre Begreiflichkeit zeigen.

Betrachten wir nun die Vernunft, so ist diese eben auch keine sichere Führerinn, wir finden sie in unaufhörlichen Streitigkeiten und Widersprüchen verwickelt, Vernunft gegen Vernunft im Kampfe. — In der Geschichte der Philosophie, die uns so viele Mängel und Unvollkommenheiten zeigt, ist, den geringen Einfluß der Offenbarung oder Erfahrung abgerechnet, alles Product der Vernunft und zwar der natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft, die meisten vorhandenen Philosophieen sind mißlungene Versuche dieser, wenn auch sehr speculativen und reinen, dennoch wilden natürlichen Vernunft (wie z. B. die Philosophie des Parmenides ꝛc.) —; die Vernunftkunst, die nach Methode strebende künstliche Vernunft, ist noch nicht genug versucht und hinlänglich entwickelt. Mit dieser auch zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen, zu ihrer

Erklärung ꝛc. unentbehrlichen; künſtlich ausgebildeten, nach ſichern Denkgeſetzen verfahrenden Vernunft möchte ſich doch wohl mehr ausrichten laſſen, als mit der bisher faſt ausſchließend geübten, wilden, natürlichen.

Der Begriff einer nach ſichern Denkgeſetzen fortſchreitenden Vernunftkunſt führt uns auf die Logik zurück und auf die alten Anſprüche, die ſie macht, zugleich aber auch wieder auf eine Theorie des Bewußtſeyns; dieſe muß die Denkgeſetze an die Hand geben, und den Unterſchied zwiſchen der natürlichen und künſtlichen Vernunft erklären.

Hier zeigt ſich nun eher die Möglichkeit, einen ſichern Anfangspunkt für die Philoſophie zu erhalten; in der Hoffnung nämlich, daß mit einer regelmäßig nach Geſetzen verfahrenden Vernunft mehr auszurichten ſey, als mit der natürlichen ſich ſelbſt überlaſſenen, müßte man damit anfangen, dieſe künſtliche Vernunft auf das eigne Selbſt zu richten und durch Selbſtbetrachtung zu verſuchen, wie viel ſich überhaupt wiſſen und erkennen laſſe. — Wenn dies mißlingen ſollte, würde alles andere noch eher mißlingen müſſen; ob dieſe Betrachtung auch auf die äußere Welt überzutragen ſey, iſt eine andere Frage und ungewiß.

Genug einmal die Unterſuchung aller Quellen der Philoſophie führt uns auf die Selbſtanſchauung, als den ſicherſten Anfangspunkt der Philoſophie.

Es iſt aber ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dieſer Selbſtbetrachtung als einem Verſuch, durch eine künſtliche Methode die eignen Denkgeſetze wahrzunehmen, zu beobachten, und zu abſtrahiren — und der blos paſſiven Selbſtbetrachtung des Empirikers, der ſich in Ruhe und Unthätigkeit nur in dem Spiegel ſeiner Sinne beſchaut und wahrnimmt, was da vorgeht. Die Selbſtanſchauung des Idealismus iſt durchaus von der thätigen Art; er handelt und beobachtet ſein Handeln; — er ſchreibt ſich ſelbſt Geſetze vor, was er thun will, um es ſodann zu beobachten.

Wenn ſich in der Folge finden wird, daß das Ich durchaus nur in Thätigkeit beſtehe, ſo wird dadurch nicht allein die

Unzulänglichkeit des Empirismus zur Philosophie, sondern überdies noch erwiesen, daß er selbst in dem besten, was er noch gewährt, in seinen Datis zur Psychologie ganz falsch und irrig sey, und eine verkehrte Ansicht des innern Menschen gebe, in sofern er diesen blos als leidend auffaßt.

Die Art, von der Selbstanschauung anzufangen, steht auf gewisse Weise in der Mitte zwischen den höhern Quellen und der gemeinen Wahrnehmung; die methodische Selbstanschauung vermittelt gleichsam die gemeine Wahrnehmung mit den übernatürlichen Erkenntnissen, und wenn sie auch nicht absolut den Vorzug vor allen verdient, so verdient sie ihn doch relativ, als erster Anfangspunkt vor der natürlichen, regellosen Vernunft allerdings, da dieser ihr Geschäft, wie wir gesehen, voll jeher so mißlungen ist, und immer mißlingen wird; vor den höhern, übernatürlichen Erkenntnißquellen aber, weil diese, wie gesagt, zur Erklärung und Entwicklung doch ohnehin immer der Vernunft bedürfen. Mit der gemeinen Wahrnehmung hat sie gemein, daß sie Anschauung ist; verschieden und weit über dieselbe erhaben ist sie indessen nicht nur dadurch, daß sie eine durchaus freie, willkürlich sich selbst entwickelnde Thätigkeit ist, sondern auch weil sie Bedingungen einer Kraft, Gewandheit und Ausbildung des Geistes voraussetzt, die sich eben nicht bei jedem finden; obwohl hier gar kein eigner Sinn dazu gehört, wie man oft irrig gemeint, und daher diese künstliche, methodische Selbstanschauung mit höhern Erkenntnißarten verwechselt hat; es ist gar keine mystische Anschauung, sondern eine ganz klare und natürliche, die unter den angegebenen Bedingungen der gehörigen Geisteskraft und Bildung ganz natürlich erfolgt; sie vereinigt Vernunft und Erfahrung.

Kurz und gut, der Versuch des Wissens muß bei uns selbst anfangen; wenn wir uns nicht selbst erkennten, würde es uns noch viel weniger gelingen, die Dinge außer uns zu erkennen; die Möglichkeit aber, wie eine Selbsterkenntniß gefunden werden kann, die Wissenschaft wäre, ist einleuchtend.

Die Frage, wie es zugehe, daß die bisher vorhandene Philosophie fast nichts als eine Reihe von mißlungenen Versuchen

und Mißverſtändniſſen aller Art darbietet, und warum die reine Vernunft nicht allein Erkenntnißquelle der Philoſophie ſeyn könne, und dieſelbe immer in Widerſprüche verwickele, iſt freilich erſt durch die Theorie des Bewußtſeyns näher zu beantworten; um aber Schritt vor Schritt fortzuſchreiten, fügen wir hier noch an, was aus dem Geſchichtlichen mit unſerer Frage in Verbindung ſteht.

Aus der bisherigen Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie iſt ſo viel klar, daß ein poſitiver Begriff des Unendlichen bei der Vernunft nicht möglich iſt; wir haben den Beweis am Pantheismus, wo der angeblich und ſcheinbar poſitive Begriff des Unendlichen bei einer nur einigermaßen genauen Unterſuchung immer negativ befunden wird. — In der Erfahrung gibt es gar keinen Begriff des Unendlichen; will man alſo den poſitiven Begriff des Unendlichen, der Einheit und Mannichfaltigkeit nicht ganz aufgeben, da man ja doch Beſtreben dazu beim Menſchen entdeckt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen ſeine Zuflucht zu nehmen, aus denen, wie ſchon bemerkt worden, der poſitive Begriff der Gottheit ſehr erklärlich iſt.

Nimmt man an, daß die Menſchen ihn wirklich durch Offenbarung erhalten haben, ſo erklären ſich die Mißverſtändniſſe und Irrthümer in der Philoſophie ganz natürlich; — das uralte Syſtem der Emanation läßt ſich als mißverſtandene Offenbarung, als falſche, irrige Auslegung und Anwendung des durch Offenbarung erhaltenen, richtigen Begriffes des Unendlichen leicht erklären; da es hingegen als Product des natürlichen Nachdenkens durchaus unerklärbar iſt.

Anmerk. Die hiſtoriſche Frage, ob die älteſte Philoſophie etwa mit der Offenbarung in Beziehung ſtehe, und wie? iſt noch nie befriedigend gelöſt worden 1).

Wird der Begriff der Gottheit blos aus der Vernunft abgeleitet, ſo iſt er, wie wir geſehen, höchſt ſchwankend und nichtig, er verſchwindet faſt ganz; die poſitive Fülle aller Kräfte fällt weg, Gott und die Welt fallen in Eins, und es bleibt nichts als der negative Begriff des Unendlichen.

Die meiſten, die einen poſitiven Begriff der Gottheit aus der Vernunft aufſtellen, ſetzen ihn aus verſchiedenen Theilen zuſammen; aus der Vernunft nehmen ſie die Einheit, aus der Sittlichkeit des Menſchen durch höhere Steigerung und Wegnahme aller Schranken die moraliſchen Eigenſchaften und aus der ſichtbaren Zweckmäßigkeit der Natur die Beweiſe der Weisheit und Güte Gottes; damit iſt aber das Uebel keineswegs gehoben, denn ein ſolcher ſynkretiſtiſcher Begriff kann unmöglich die zur Gewißheit nöthige Einheit haben, er erſcheint immer, auch in wiſſenſchaftlicher Rückſicht, als eine willkürliche Erfindung des Menſchen, und entſpricht eben als ein gemachter und zuſammengeſetzter Begriff gar nicht ſeinem Gegenſtande; der Begriff eines moraliſchen Gottes verſchwindet in dem negativen eines nothwendigen, unendlichen Weſens; die Verknüpfung der moraliſchen Eigenſchaften mit dem reinen Vernunftbegriff iſt ganz willkürlich, und mit den Beweiſen der Weisheit und Güte aus der Natur ſieht es gar ſchlimm aus, da ja auch vieles in der Natur zweckmäßig auf ein Uebel angelegt ſcheint, eine Krankheit eben ſowohl eine organiſche Kraft iſt, als der Körper ſelbſt. Der Einwurf, daß man die dem ſchädlich und bös ſcheinenden verſteckt zu Grunde liegende gute Abſicht nicht zu erkennen vermag, wird durch den Satz umgeſtoßen, daß man auch das Gute nicht erkennen könne, wenn man nicht ſchon das Gute als bekannt vorausſetzt.

Diejenigen, die den poſitiven Begriff der Gottheit nicht aus der Vernunft, Erfahrung und Naturbeobachtung zuſammenſetzen, erklären, daß er aus dem ſittlichen Bedürfniß in ſeiner rechten Geſtalt, auf der unterſten Stufe bei den älteſten Menſchen entſtanden, oder von den Prieſtern erfunden worden, um ſie durch Furcht und Schrecken zu beherrſchen; ſpäterhin ſeyen würdigere Vorſtellungen hinzugekommen; — andre fügen noch die Hypotheſe hinzu, daß durch die fürchterliche Kataſtrophe der allgemeinen, auf der Welt ſichtbar ſtatt gehabten Sündfluth die übrig gebliebenen Menſchen ſo in Schrecken geſetzt worden, daß ſie dadurch auf den Glauben an ein überirrdiſches Weſen verfallen ſeyen; — dies reicht nun zwar hin den niedrigſten Aber-

glauben — mehrere Religionen der Wilden und Nordamerikaner zu erklären; viele Mythologieen aber, und zwar die der älteſten und ausgezeichneteſten Völker, laſſen ſich nicht daraus erklären; es iſt darin freilich auch manches willkürlich erfunden, nicht gerade aus eigennützigen Abſichten von den Prieſtern, ſondern von den Dichtern, um ihre Anſichten und Meinungen darzuſtellen; indeſſen finden wir doch immer in dieſen allerälteſten Mythologieen und Religionen, deren Alter gar nicht zu beſtimmen iſt, etwas, das ſich nur aus höherer Mittheilung und Offenbarung erklären läßt, nämlich nicht nur den richtigen ſondern auch durchaus poſitiven Begriff der Gottheit als eines einigen, allmächtigen, allverſtändigen Weſens, aus deſſen Fülle und Kraft alles hervorgegangen ſey. Dies Syſtem der Emanation, wo alle Dinge eine Reihe von Entwicklungen und Ausflüſſen aus der allervollkommenſten Urkraft ſind, iſt, inſofern ſie doch ſämmtlich auf einer niedrigen Stufe ſtehen, als ihre Quelle anzuſehen, mit dem Gedanken verbunden, daß das Entſtehen der Dinge eigentlich ein Herabſinken der Gottheit, die Exiſtenz des Menſchen und der ganzen Welt ein großes Uebel ſey, und die einzige Vervollkommnung der irdiſchen Weſen in der Rückkehr zur erſten Urquelle beſtehe; — man muß geſtehen, daß dieſe tragiſche, höchſt furchtbare Anſicht durch ihre niederſchlagende Härte der Natur des Menſchen gar zu ſehr widerſpricht, als daß man nur irgend dafür halten könnte, ſie ſey aus natürlichen Entwicklungen des menſchlichen Geiſtes entſtanden. Die einzige Art, wie ſie begreiflich werden kann, iſt, wenn man annimmt, daß die Gottheit den erſten Begriff ihrer ſelbſt als einer unendlichen Kraftfülle dem Menſchen offenbart, ihn aber nachher wieder ſeinem eignen Verſtande überlaſſen habe. Der Begriff der Offenbarung iſt hier ſpeculativ genommen, in der Philoſophie iſt darunter nichts anders zu verſtehen, als daß die Gottheit den Begriff ihrer ſelbſt im Geiſte des Menſchen angeregt habe, nicht gerade die Offenbarung und Eingebung, woraus die h. h. Bücher (die freilich auch von jener erſten Offenbarung handeln) als von Gott eingegeben, entſtanden ſind und abgeleitet werden; dieſe gehört in das Gebiet der poſitiven Theologie.

Nach jener Voraussetzung ist das Entstehen der so höchst seltsamen, tragischen Weltansicht sehr erklärlich; es ist das erste Mißverständniß jener ursprünglichen Offenbarung, dies aber sehr natürlich; denn ist der Begriff eines unendlichen Geistes als eine allvollkommene Urkraft gegeben, so kann man sich das Daseyn der einzelnen Dinge nicht wohl anders erklären, als daß alles aus der unendlichen Kraftfülle geflossen sey; dies aber führt, wenn man die Beschränktheit der eignen Natur und die Unvollkommenheit aller Dinge mit der allervollkommensten Urkraft vergleicht, geradeswegs zu der schrecklichen Ansicht der Welt, als einem Zustande der steten Verschlimmerung.

Daß diese Mißdeutung und überhaupt jedes Mißverständniß eines aus einer höhern Sphäre erhaltenen Begriffs, der unter den menschlichen Vorstellungen gleichsam ein Fremdling ist, viel begreiflicher und natürlicher ist, als daß die Vernunft ihr eignes Product so mißverstehen könnte, brauchen wir nicht zu erwähnen.

Uebrigens muß man gestehen, so sehr auch jener älteste Versuch, den Begriff der Gottheit mit dem Gefühl der Wahrnehmung der Welt und des einzelnen Dings in Verbindung zu setzen, mißlungen, und so widersprechend auch die Verschlimmerung des Begriffs des vollkommensten Wesens, so groß überhaupt das ganze Mißverständniß ist, so verdient dies System doch eben durch seine Härte und Kühnheit, ja Erhabenheit vor den durch die Theologen gemilderten Ansichten im allgemeinen vor dem Emanationssystem der spätern Zeiten bei weitem den Vorzug; diese vermeiden die Emanation der Folgen wegen, würden aber, wenn man ihre Principien streng verfolgen wollte, doch dahin zurückführen. Das Emanationssystem ist gewiß durch seine Kühnheit von allen irrigen das ausgezeichneteste.

Wenn wir nun zwar gefunden haben, daß die älteste Philosophie nichts anders seyn könne als Mißdeutung einer wahren Offenbarung, so ist doch die Philosophie in ihrer successiven Entwicklung und Ausbildung zu sehr Werk des Menschen, als daß damit schon alles erklärt wäre; das Phänomen der immer wiederkehrenden, so oft mißlungenen Versuche, das Räthsel der Welt zu lösen, bedarf einer wissenschaftlichen Erklärung.

So wie ſich in der Geſchichte der Philoſophie neben der Größe und Vortrefflichkeit des menſchlichen Geiſtes auch die Unvollkommenheit deſſelben durch die ſonderbarſten Auswüchſe, ja oft Ungereimtheiten offenbart, ſo müſſen auch bei der Betrachtung des immerwährenden Mißlingens, der Streitigkeiten und Widerſprüche der Philoſophie nicht allein die Quellen der Erkenntniß, ſondern auch die Quellen des Irrthums aufgeſucht werden. — Obwohl man zugeben muß, daß es wohl ſchwieriger ſeyn möchte, den Grund und die Kriterien des Irrthums anzugeben als der Wahrheit ſelbſt, und alſo erſt bei Vollendung der Philoſophie befriedigend darüber entſchieden werden könnte, ſo läßt ſich doch ſchon vorläufig aus jedem Syſtem, wenn man es, wie wir auch früher gethan haben, kritiſch nach ſeinen eignen Ideen prüft, das Irrige herausfinden, inſofern es nämlich inconſequent iſt, ſeinen Zweck nicht erreicht. In dieſer Rückſicht gehört daher dieſe Frage von den Quellen des Irrthums zum Theil noch zur Kritik der Philoſophie, und wir wollen uns hier bemühen, was früher bei den einzelnen Syſtemen gezeigt wurde, in Einen Brennpunkt zu vereinigen, und auf dieſe Weiſe, ſo viel als möglich, die allgemeinere Frage nach dem Punkte der Schwierigkeit der Philoſophie überhaupt kritiſch zu beantworten.

Es iſt auch eben nicht ſchwer, theils durch gemeinen Verſtand, theils durch Kritik manche Quellen des Irrthums in der Philoſophie zu entdecken, die auf mehrere andere, oft auf alle Syſteme anzuwenden ſind.

So kann z. B. Täuſchung in der Philoſophie, wie im Leben, Irrthum veranlaſſen, wenn nämlich etwas gefolgert wird, was nicht folgt, beſonders gibt in der Philoſophie die Sprache vielen Anlaß zu ſolchen Täuſchungen.

Ein anderer Quell des Irrthums iſt die Unwiſſenheit, nicht zu verſtehen: wenn einer abſolut nichts weiß, ſondern wenn man etwas nicht recht weiß, eine unvollſtändige Erkenntniß von einer Sache hat; wir haben ein Beiſpiel ſelbſt an Ariſtoteles: ſeine Phyſik iſt den Umſtänden der damaligen Zeit gemäß unvollkommen, und da er nun, wie die meiſten Griechen, die ſich nicht auf den Menſchen allein beſchränkten, die Phyſik mit ſeiner

Philosophie durchaus ineinander verknüpft hat, so bringt dies natürlich viele Mängel hervor.

Auch das Vorurtheil, der Einfluß von Zeit und Verhältnissen, Individualität, Localität, Nationalität, mit einem Worte, der Einfluß der Umgebungen verursacht Irrthümer in der Philosophie; zum Vorurtheil ist auch eine Art des Partheigeistes zu rechnen, wenn sie noch nicht den höchsten Grad erreicht hat.

Ein vierter Grund ist die Geistesunvollkommenheit; wir verstehen darunter nicht blos Unfähigkeit oder Mangel und geringes Maaß an Geisteskraft, sondern eigenthümliche Beschaffenheit und Anlage des Geistes, die eine Vorliebe oder Abneigung für gewisse Ansichten hervorbringt; so sind Aengstlichkeit als Quelle der Neigung zum Skepticismus, große Sinnlichkeit zum Materialismus, Gemeinheit und Niedrigkeit des Geistes zum krassen Empirismus — anzugeben. — Es ist zwar nicht zu loben, wenn die Philosophen zur Bestreitung ihrer Gegner Geistesschwäche vorwerfen, weil dann die Philosophie bald in ein anderes Gebiet überzugehen Gefahr läuft; indessen kommen doch in der Geschichte der Philosophie häufig Fälle vor, wo man auf dies Princip Rücksicht nehmen muß.

Endlich haben wir noch die Verblendung anzuführen, unterschieden von Täuschung und Vorurtheil dadurch, daß sie willkürlich ist, wenn jemand nämlich aus leidenschaftlicher Partheilichkeit sich selbst wissentlich in den Irrthum stürzt, und für die Wahrheit verblendet, blos um eine Behauptung durchzusetzen.

Doch alle diese in der Philosophie sowohl als in dem gemeinen Leben stattfindenden Quellen des Irrthums erklären immer nur einzelne Mängel und Fehler, und zwar nur Mängel der Philosophen, nicht einmal der Arten der Philosophie, noch viel weniger der Philosophie überhaupt.

Um das Problem, wo der eigentliche Punkt aller Schwierigkeiten und Irrthümer der ganzen Philosophie liege, historisch zu beantworten, müßte man nur auf die höhern Arten der Philosophie in ihrer vollkommensten Gestaltung sehen; hier läßt sich erwarten, den gemeinschaftlichen Fehler und Grund ihres Miß-

lingens finden, und ihn nur auf eines oder mehrere Principien reduciren zu können; es könnten wenigstens eben so mehrere Quellen für den Irrthum möglich seyn, wie deren auch mehrere für die Wahrheit angeführt werden, und es versteht sich, innere wesentliche Quellen, nicht blos äußere und zufällige, wie Täuschung ꝛc. — Allein die Geschichte liefert uns nur ein Princip, es dreht sich hier alles um einen Punkt — es ist dies der ursprüngliche Einfluß der pantheistischen Denkart auf die andern Systeme; — die gemeinschaftliche Quelle alles Irrthums in der Philosophie scheint also blos in dem Begriffe des Dinges zu liegen.

Daß der Begriff des Dinges, der Substanz, in sehr naher Verbindung mit dem Pantheismus steht, und in seiner ganzen Strenge immer dahin führt, ist mehrmal gezeigt worden.

Einen Beweis, daß wirklich die Philosophie meistens gerade auf dem höchsten Standpunkte ihrer Vollendung durch den überwiegenden Einfluß des Pantheismus aufgehalten worden ist, zeigt uns die griechische Philosophie; Plato und Aristoteles bezeichnen doch offenbar den höchsten Punkt der griechischen Philosophie, und Plato wurde durch nichts anders als das eleatische System verhindert, zu einer höhern Vollendung fortzuschreiten; der Begriff der Beharrlichkeit, den er von Parmenides angenommen, und mit dem absolut Guten des Sokrates und dem absolut ewigen Verstande des Anaxagoras in Verbindung setzte, entfernte jeden Gedanken von Entwicklung und alles was ihn hätte dazu führen können, eine werdende Gottheit anzunehmen; daher er denn die Materie neben der Gottheit muste bestehen lassen, welches der Hauptmangel seines Systems ist.

Bei Aristoteles aber ist der schädliche Einfluß des Pantheismus auf eine andere Weise sichtbar; statt sich streng an den Begriff der Thätigkeit zu halten, welche doch das Princip seiner Philosophie als Idealismus ist, und darin alles aufzulösen, räumt er dem Begriffe des Seyns viel zu viel Herrschaft ein; woher denn auch die sonderbaren Erklärungen des Seyns durch Privation, als mögliche Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, ent-

ſtanden. Hätte er an die Stelle des Seyns Thätigkeit geſetzt, ſo möchte es ihm eher gelungen ſeyn, das Entſtehen der Dinge durch allmälige Entwicklung der Fähigkeit begreiflich zu machen; wie ſehr der Begriff des Seyns Einfluß auf ihn gehabt, beweiſt ſeine Idee von der Weltewigkeit.

In der ſcholaſtiſchen Philoſophie finden wir mit weniger Verſchiedenheit denſelben Fehler, wie in der griechiſchen. Hier iſt es der Begriff des Dinges ſelbſt, worum, wie wir geſehen haben, ſich die ganze ſcholaſtiſche Philoſophie dreht und darüber zu den ſonderbarſten Spitzfindigkeiten ausartete.

Sehen wir bei Würdigung der Philoſophie auf die Intellectualität und zugleich auf die Form, ſo ſind die drei erwähnten Philoſophieen, die platoniſche, ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche, offenbar die vorzüglichſten und am meiſten durchgearbeiteten und können alſo am beſten zum Maaßſtab für das Ganze dienen.

In der vor-ſcholaſtiſchen, alexandriniſchen und in der folgenden reformatoriſchen Philoſophie iſt, weil ſie nicht ſo vollkommen ausgebildet, ſo klar und deutlich vorgetragen iſt, der eigentliche Punkt der Schwierigkeit verſteckter und nicht ſo leicht in Eins zuſammengefaßt anzugeben.

Bei den Neuern, namentlich bei Kant, iſt es wieder der Begriff des Dings, zwar nicht ſo der Begriff des Dings überhaupt, als vielmehr der Begriff des Dings an ſich; Kant hält dies identiſch mit dem Ueberſinnlichen, welches nach ſeiner Behauptung, die er verantworten mag, dem Menſchen unerkennbar bleibt.

Fichte hat ſcheinbar gerade ſo wie wir dem Ding den Begriff der Thätigkeit entgegengeſetzt, und daſſelbe ganz geleugnet; indeſſen es doch wieder in einer veränderten Geſtalt, nämlich als Etwas (Nicht-Ich, Schranke) in ſeiner Philoſophie zurückkehrt; dies Etwas könnte man definiren als ein ſchwebendes Ding; es iſt deßwegen aber doch immer ein Ding, nur mit dem Unterſchied, daß es hier in idealiſtiſcher Geſtalt erſcheint. Nach dem Idealismus nämlich, der alles in Thätigkeit und Bewegung auflöſt, gibt es nichts beharrlich Reelles, alles iſt nur ſchwebend; ein ſchwebendes Ding iſt indeſſen ſehr

widersprechend; denn Ding ist eben das nicht schwebende, ist etwas fixirtes, die Grundlage, die man dem Etwas unterlegt, wenn man es fixiren will, und insofern steht dann das Etwas noch einen guten Theil unter dem Ding.

Das Resultat dieser unsrer Betrachtung wäre also, daß in dem Begriffe des Dings die Fehler und Mängel aller Philosophieen zusammenlaufen, es mithin wirklich ein gemeinschaftliches Princip des Irrthums für die Philosophie gebe; wir wollen daher diesen Begriff, so weit es vorläufig möglich ist, noch etwas näher in allen seinen verschiedenen Gestalten untersuchen; das eigentlich vollständige Licht über die Sache, warum gerade der Begriff des Dings der Mittelpunkt alles Irrthums, und wie dies im menschlichen Geiste entstanden sey — kann freilich erst später aus der Theorie des Bewußtseyns hervorgehen.

Der Begriff des Dings im gemeinen Leben und im Empirismus ist die selbst nicht erscheinende beharrliche Grundlage der wechselnden Erscheinungen. — In diesem Gebiet ist der Begriff des Dings aber nothwendig verbunden mit dem Prädicate der Beschränktheit, Endlichkeit und völligen Abgeschlossenheit. Das Ding an sich ist die beharrliche, selbst nicht erscheinende Grundlage der wechselnden Erscheinungen an einem durchgängig Beschränkten und Abgesonderten.

Der Begriff des Dinges kann nun wohl, (wie schon in der Logik angedeutet ist) praktische, keineswegs aber speculative Gültigkeit haben. Bei uns verhält es sich umgekehrt wie bei Kant: — diesem war das Theoretische unerkennbar, und die dem Theoretischen zum Grunde liegenden Ideen des Dings, überhaupt das Ding an sich, — das Praktische aber erkennbar; bei uns fällt das Ding an sich für das Theoretische weg und findet nur im Praktischen Anwendung.

Der Grund, warum der Begriff des Dings blos praktische Gültigkeit hat, ist folgender: — So lange es blos auf eine Aufzählung der einzelnen Merkmale ankommt, reicht der Begriff des Dinges vollkommen hin, indem die ideelle Grundlage, der ideelle Träger vollkommen hinreicht, alle Merkmale aufzuzählen, die zu einer Sache gehören, die aufgezählten Merk-

male aber reichen hin, ein Ding von dem andern zum praktiſchen Gebrauch zu unterſcheiden. Alle Einſicht in das Weſen eines Dings erhalten wir indeſſen nur dadurch, daß wir ſeine Entſtehung nach ſeiner Quelle, ſeinem Grunde und nach ſeinen Zwecken und Bildungsgeſetzen erkennen; daher ſind auch alle Begriffe ſpeculativ genommen genetiſche Begriffe, und alle Theorie beſteht nur in genetiſchen Begriffen; — ſobald wir nicht blos bei den äußern Merkmalen ſtehen bleiben, verſchwindet der Begriff des Dings, als eines unſichtbaren, todten Trägers der Merkmale, und entſteht uns nur der Begriff, ein Bild des Lebens; wir erhalten dann etwas durchaus Lebendiges — Bewegliches, wo Eins aus dem Andern entſteht und hervorgeht, kurz wir erhalten die Einſicht in die Geſchichte des Dings; — ſo würde uns z. B. der Begriff einer goldenen Münze, wenn wir nicht blos auf die äußern Merkmale ſähen, einestheils in Rückſicht der Form zu einer Abhandlung vom Golde überhaupt, d. h. alſo zu einem wichtigen Theile der Geſchichte der Menſchheit, anderntheils in Rückſicht auf den Inhalt zu einer Unterſuchung der Elemente der Metalle führen.

Der Begriff des Dings, beſonders wie er in dem ſtrengern Empirismus vorkommt, ſcheint ſehr mit dem Begriffe des Nichts verwandt zu ſeyn; das Ding, als etwas unerkennbares, als der Träger der wechſelnden Erſcheinungen, der aber ſelbſt nie erſcheinen, alſo gar keine wirklichen Beſtimmungen haben kann, und deſſen Weſen gerade darin beſteht, daß er ganz eigenſchaftlos und unbeſtimmt iſt, — ein ſolches blos gemeintes Weſen iſt gewiß vom Nichts nicht weit entfernt. — Die Empiriker müſſen nothwendig zugeben, daß nach ihrer Erklärung das Daſeyn des Dings eine bloße Vorausſetzung iſt, ohne daß ſie ſagen können, worauf ſie ſich gründe; daher man denn auch den Begriff des Dings nach dieſem Syſtem, worin er hauptſächlich zu Haus iſt — die Hypotheſe des Dinges nennen könnte; das Ding iſt hier immer nur eine willkürliche, menſchliche Erfindung, es offenbart ſich immer nur durch Merkmale und Erſcheinungen, die an ihm haften, ohne daß wir von ſeiner Exiſtenz Gewißheit hätten, oder auch nur je uns verſchaf-

ſen könnten; wenn übrigens dieſe Anſicht große Allgemeinheit hat, ſo zeigt dies nur, daß der Grund des Irrthums ſehr tief zu ſuchen ſey.

In den andern niedern Arten der Philoſophie iſt der Begriff des Dings eben nicht ſo ſehr verſchieden; der Materialismus hält den Begriff des Dings, wie in dem gemeinen Leben und dem Empirismus bei; der einzige Unterſchied hierin zwiſchen dem Empirismus und Materialismus iſt, daß letzterer das Ding an ſich zu erkennen behauptet. Der Skepticismus hat freilich den Begriff des Dings oft und thätig beſtritten, und würde darin mit unſerm Verſuche übereinſtimmen, wenn er nicht mit dem Begriffe des Dings zugleich den der Thätigkeit und mit beiden alle Erkenntniß und ihre Möglichkeit umzuſtoßen verſucht hätte; übrigens zeigt der Skepticismus zwar, wie der Begriff des Dings überall auf den größten Irrthum führe, ſucht aber nicht die Grundquelle auf.

Wichtiger iſt der Begriff des Dings in den drei höhern Arten der Philoſophie; hier wird ſich finden, was auch ſchon auf eine andere Art geſagt worden, daß der Begriff des Dings weſentlich zuſammenhängt mit den Grundmängeln jeder Anſicht. — Im Realismus iſt dieſer Zuſammenhang ganz klar; wir haben es ſchon zur Genüge gezeigt, wie der gewöhnliche und gemeine Begriff des Dings in ſeiner Strenge und Conſequenz nothwendig zum Pantheismus führt; er wird, da der Realismus nicht auf das Einzelne geht, ſondern gleich auf das Unendliche, in den Begriff des reinen, unendlichen Seyns aufgelöſt, und aller Schranken und Abſonderung entledigt, ſo daß nur das Prädicat eines ſchlechthin Unveränderlichen und Beharrlichen übrig bleibt, als worin das Weſen des Realismus beſteht, und woraus unmittelbar folgt, daß alle Thätigkeit und Bewegung entweder ganz geleugnet, oder, wie bei Spinoza, ihr nur eine untergeordnete ſcheinbare Realität zugeſtanden wird; — das ganze Syſtem iſt dadurch leblos, leer und negativ, es kann nicht anders ſeyn; wenn man die äußern Merkmale und die wechſelnden Erſcheinungen von einer Sache wegnimmt, ſo bleibt nichts als der leere Träger, der der Sache Daſeyn

und Beharrlichkeit gab; — und insofern ist also auch hier wieder die sonderbare Verwandtschaft des Begriffs des Dings mit dem Nichts selber.

Bei dem Idealismus und Dualismus ist der Zusammenhang ihrer Grundfehler mit dem Begriffe des Dings nicht so klar. Der Dualismus kann jedoch dem Begriff des Dinges nicht entgehen, so lange er wirklicher Dualismus ist, d. h. so lange als Geist und Materie als zwei Principien geschieden sind; denn alsdann muß man mit fortgesetzter Consequenz zu dem Schlusse kommen: — beide, Geist und Materie sind doch Dinge zu nennen, sind also doch Arten, die zur gemeinschaftlichen Gattung des Dings gehören, welches in der Mitte liegt, und da sie sich schlechthin einander entgegengesetzt sind, weder das eine noch das andre, sondern überhaupt höher ist als beide; — das höchste Eins, für das seiner Erhabenheit wegen selbst das Prädicat des Geistes und Verstandes zu gering ist, kann nichts anders seyn als die Gottheit; dies Princip ist aber doch blos ein Ding, da ihm alle Eigenschaften abgesprochen werden, die Gottheit wäre also nichts anders als das erhabenste Ding, welches wieder nichts anders als ein durchaus qualitätenloses, unendliches Ding ist, wie die Neuplatoniker annahmen, die hierin ganz consequent nach dem Wesen der Intellectualphilosophie verfuhren. Durch das qualitätenlose Ding kamen sie, um es von dem gemeinen Ding zu unterscheiden, da denn doch der Begriff des Dings ein gar zu bestimmtes Prädicat für die über Prädicate erhabene Gottheit (das Urding) wäre — auf den höchst sonderbaren Begriff des Ueberdings — des Ueber Eins.

Uebrigens haben alle Dualisten, sie mögen nun, wie Plato, Geist und Materie einander entgegengesetzt, oder beide einem höhern Princip untergeordnet haben, doch immer das Beharrliche oben an, das Veränderliche und Bewegliche aber ganz heruntergesetzt. Dem Princip, welchem sie den Vorzug geben, legen sie auch immer das Prädicat der Beharrlichkeit bei, dem andern (meist die Materie, die Welt ꝛc. genannt) das der Veränderlichkeit; ja alle Philosophen bis auf Fichte, der zuerst mit

der Idee einer werdenden Gottheit hervortrat, ſtimmen darin überein, daß ſie Gott als ein unveränderliches, allgemein herrſchendes, beharrliches Weſen, alſo nicht etwa für eine Kraft, ſondern für ein Ding erklären. Mit dieſem Begriff des Dings hat man zugleich den der höchſten Wahrheit verdunden, oder vielmehr man hat dieſen darin aufgelöſt, woraus dann auch folgt, daß in allen dualiſtiſchen Syſtemen nur ein durchaus negativer Begriff der Vollkommenheit ſtatt findet; wo die Vollkommenheit nicht in Leben und Thätigkeit geſucht wird, iſt der wirkliche, wahre Begriff derſelben unmöglich, ein negativer, todter aber unvermeidlich; die Vollkommenheit beſteht dann in der bloßen Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt; dieſer negative Begriff der Vollkommenheit führt aber augenſcheinlich wieder zurück zum Empiriſmus, zu dem Begriffe der Endlichkeit, indem nur das in ſich vollendet, und keines andern bedürftig ſeyn kann, was abgeſchloſſen, durchgängig beſchränkt, d. h. endlich iſt.

Der Idealismus ſcheint zwar den Begriff des Dings ganz wegſchaffen zu wollen, ihm beſteht alles Daſeyn, alle Realität nur im Leben und in der Thätigkeit, im Gegenſatz gegen das Todte, Ruhige, Beharrliche — kurz nicht in dem Ding, ſondern in dem Leben; dennoch aber kehrt der Begriff des Dings, wie auch früher angegeben worden, unter andern Geſtalten immer wieder in den Idealismus zurück. Indeſſen läßt ſich der Grund davon wohl erklären. Bei Fichte, deſſen Etwas eben ſo ſonderbar wie das Ueberding iſt, liegt es darin, daß er ſeinen Idealismus willkürlich auf die bedingte Ichheit beſchränkte, denn mit der Bedingtheit hängt der Begriff des Dings ganz genau zuſammen.

Der Begriff des Beharrlichen dient am beſten zum Leitfaden, um zu unterſuchen, welche Geſtalt der Begriff des Dings im Idealismus angenommen hat. Alle Idealiſten, die älteſten und die neueſten, von Heraklit bis zu Fichte, laſſen doch eine Art des Beharrlichen, nämlich Geſetze, beſtehen.

Heraklit hat allgemein gültige Gedanken — Ariſtoteles Formen — die Stoiker productive Begriffe — am deutlichſten

aber erscheint das Princip in Fichte's Denkgesetzen; das Gesetz besteht aus zwei Theilen, a) aus dem Gesetz selbst und der Nothwendigkeit, b) aus der Bestimmung, der Beschränkung. —

Gesetz also in speculativer Bedeutung heißt nothwendige Beschränkung. Nun ist eben der Fehler aller Idealisten bisher vorzüglich der gewesen, daß sie der Beschränkung als dem Bestimmenden den Vorzug gaben vor dem Bestimmten, dem Wirklichen, dem Leben. So bei Aristoteles, der die Formen aus der bloßen Möglichkeit durch die Beraubung bestimmen läßt, diese ist bei ihm eigentlich die Mutter aller Dinge. — Bei Fichte hat die Beschränkung auch wieder den Vorzug, da die Denkgesetze ihm das Höchste sind.

Der Idealismus wird sich auf diese Art immer selbst narren, indem er Leben und Thätigkeit der Beschränkung unterordnet; beides ist sich einander entgegengesetzt, die Schranke ist ja blos eine Verneinung, ist also schlechthin und bleibend, steht so dem Leben und der Freiheit gerade gegenüber.

Derjenige, der den Idealismus am reinsten und kühnsten in der Idee aufgefaßt hat, ist Leibnitz; indessen, wie gesagt, hat er ihn nicht entwickelt, weil er sich wohl nicht ganz von der gemeinen Denkart losmachen konnte und, wie Fichte, aus Furcht vor dem Pantheismus stehen blieb.

Genug, alle bisherigen Idealisten, obwohl sie gleichsam von der Vergötterung des Lebens, der Freiheit und Thätigkeit ausgehen, kehren doch nachher zu dem Beharrlichen, zu nothwendigen Gesetzen zurück.

Ueberſehen wir den letzten Theil unsrer Untersuchung, so finden wir, daß der Begriff des Dings, der, in seiner ganzen Blöße betrachtet, viele Verwandtschaft mit dem des Nichts hat, und dessen Einfluß hauptsächlich das Mißlingen der Systeme veranlaßt, in den drei höhern Systemen in einer sehr imposanten Gestalt erscheint, im Realismus als Unendliches, im Dualismus als negative Vollkommenheit, im Idealismus als Gesetz.

Die Frage, wie der menschliche Geist und gerade in seinen höchsten Repräsentanten eine so durgängige Neigung gleichsam

zum baaren Nichts haben könne, wird, wie gesagt, erst in der Folge befriedigend beantwortet werden; hier war uns nur darum zu thun, zu zeigen, daß es ein inneres, nicht blos zufälliges Princip des Irrthums in der Philosophie gäbe.

Die Betrachtung der verschiedenen Erkenntnißquellen der Philosophie mit Rücksicht auf die für den Anfangspunkt der Philosophie passende, womit wir die Geschichte derselben beschlossen, hatte uns auf die Idee einer Vernunftkunst geführt. Nachdem wir nun jetzt die vorläufig aufgeworfenen zwei historischen Fragen: ob die älteste Philosophie nicht vielmehr eine mißverstandene Offenbarung, als eine ganz menschliche Erfindung — und welche die Quelle des Irrthums in der Philosophie sey — beantwortet haben, gehen wir zu der Theorie der Vernunftkunst über; vor der Theorie einer wissenschaftlichen Vernunftkunst folgt aber natürlich erst noch eine Untersuchung derjenigen Wissenschaft, welche seit langen Zeiten den Anspruch gemacht hat, zu seyn, was hier gesucht wird, — also eine

kritische Untersuchung der Logik.

Die Vernunftkunst hat zu ihrer Begründung vor allen Dingen die Denkgesetze aufzusuchen; die Logik aber behauptet eben eine solche Theorie der Denkgesetze zu seyn; — daß sie dies im eigentlichen Sinne nicht ist, leuchtet schon vor einer nähern Untersuchung ein, indem es ihr ja sonst gelungen seyn müßte, alle die Schwierigkeiten und Mißverständnisse, woran die Philosophie leidet, längst zu heben.

Die Logik als abgesonderte Wissenschaft ist ganz zufälligen Ursprungs; sie entstand bei den Griechen aus der Dialektik und Sophistik. Der schändliche Mißbrauch, der mit diesen Künsten getrieben wurde, machte eine Disciplin nöthig, um sich dagegen zu schützen. Bei Plato war die Logik noch mit der Dialektik verbunden, erst bei Aristoteles tritt sie als eigne, gesonderte Wissenschaft auf, und seitdem hat man

immer fortgefahren, ſie als ſolche zu behandeln, ohne gründlich zu unterſuchen, ob dieſe Abſonderung wirklich nothwendig war, oder nicht. — Auf allen Fall kann es bei einer ſo ſtrengen Abſonderung nur eine ſehr magere Wiſſenſchaft von ſehr geringem Inhalte ſeyn, obwohl es freilich bei den Alten ſowohl als den Neuern weitläuftige, reichhaltige Logiken gegeben hat: dieſe aber waren nicht rein, ſondern bei jenen ſtanden ſie immer in naher Beziehung mit der Grammatik und Rhetorik, bei dieſen mit der Pſychologie. — Kant hat ſehr unrecht zu behaupten, daß Ariſtoteles die Logik in der größten Reinheit aufgeſtellt habe; er hat zwar blos die Analytik von ihm genommen, doch auch hier ſind bei Ariſtoteles viele fremde Beſtandtheile eingemiſcht; — am meiſten iſt dies freilich der Fall in der Topik, die ſich durchaus ganz und gar auf die bei den Griechen ſtattfindende Verbindung der Logik und Rhetorik bezieht; — viel größer ſind jedoch die fremdartigen Beſtandtheile noch bei den Stoikern, — inſofern mag verhältnißmäßig Ariſtoteles unter den Alten noch der reinſte, ſyſtematiſchſte Logiker ſeyn, an und für ſich aber iſt ſeine Logik nicht rein. — Kant und Fichte haben die Logik, ſelbſt nachdem ſie ſie von allen fremden Beſtandtheilen der Pſychologie ꝛc. gereinigt, dennoch als getrennte Wiſſenſchaft beſtehen laſſen; dies macht die Unterſuchung derſelben noch beſonders wichtig.

Die Logik nach ihrer vollſtändigen Ausführung kann keineswegs der Theorie des Bewußtſeyns, oder der höhern Pſychologie vorangehen, inſofern ſie eine Doctrin iſt von der Art und Beſchaffenheit der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, kurz eine Lehre der verſchiedenen Denkformen; mag immer die Theorie der Denkgeſetze in der Logik von der negativen Seite aufgeſtellt werden, es iſt doch immer Theorie der Denkgeſetze, und dieſe laſſen ſich doch nur aus einer allgemeinen Theorie der Denkgeſetze demonſtriren; die eigentliche Lehre, was ein Begriff, was ein Urtheil, ein Schluß und was das Weſen und der Grund davon ſey, dieſe kann nur aus der Theorie des Bewußtſeyns abgeleitet, erſt hier kann das Grundprincip des Begreifens, Urtheilens und Schließens aufgefunden werden.

Man könnte zwar einwerfen, die Logik ist eine Methodenlehre, und insofern muß sie doch der Philosophie zur Sicherheit vorhergehen; aber versteht man unter Methode das sichere Fortschreiten der Vernunft nach den Denkgesetzen, so ist einleuchtend, daß man erst die Denkgesetze und ihre Quelle selbst kennen müsse, ehe man die auf den Denkgesetzen bestehende Methodik aufstellen könne; die Form und Methode der Philosophie läßt sich nur mit dem Inhalte derselben finden, beides ist keineswegs so getrennt, als bei der strengen Absonderung der Logik vorausgesetzt wird. Was Fichte die synthetische Methodenlehre nennt, kann sich nur mit den Denkgesetzen selbst ergeben, welche die Selbstanschauung, die eben nach den Denkgesetzen vor sich geht, erst liefert; sie werden nämlich an der Beobachtung selbst beobachtet, von der Gesetzmäßigkeit, die sich bei der Selbstanschauung offenbart, abstrahirt.

Anders verhält es sich, wenn nicht ein so rein philosophischer Begriff der Methode aufgestellt, sondern auch auf andere Geistesbeschäftigungen bezogen wird, wie z. B. die Kritik. Kant's Idee einer kritischen Methode war von der Art, daß kritische Verfahren, als Methode betrachtet, könnte vor der eigentlichen Philosophie selbst, vor der Theorie des Bewußtseyns charakterisirt werden; denn es ist nicht absolut philosophisch, sondern immer auch philologisch; zur Kritik wird kein System der Philosophie vorausgesetzt, sie ist anwendbar auf alle Gegenstände.

Kritische Methode ist aber eigentlich gar keine Methode, oder anders gesagt, zur Kritik bedarf es keiner Methode, das Geschäft der Kritik kann in jeder Methode abgethan werden; es kommt dabei nur auf das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unpartheilichkeit an, auf Eigenschaften, die nicht in dem Gesetz und der Methode, sondern einzig in den Individuen liegen; daher ließen sich auch die vorgeschriebenen Methodengesetze wohl ganz genau und richtig beobachten, ohne daß man deßwegen zu einem Kritiker tauglich wäre.

Daß die Anwendung der Kritik auf die Philosophie sehr interessant und fruchtbar seyn könne, ist gar nicht zu leugnen;

eine kritiſche Methode gibt es aber ſtreng genommen nicht, es kann blos von kritiſchem Geiſte die Rede ſeyn.

Aus allem dieſem folgt nun in Rückſicht auf die Logik, daß ſo wie alles Rhetoriſche, Grammatiſche und Pſychologiſche, ſo auch die Methodenlehre von ihr weggenommen werden müſſe; es bleibt ihr demnach nichts, als die Lehre von den Begriffen, welche man auch die Lehre der logiſchen Vollkommenheit nennen könnte, und dann die Syllogiſtik, endlich allenfalls noch die Lehre von den Principien und Kriterien, von den Sätzen des Grundes und des Widerſpruchs und den Kriterien der Wahrheit. Blos hiemit haben wir es hier zu thun (und die Darſtellung der Logik am Eingang dieſer Vorleſungen iſt ſchon dem dort aufgeſtellten Geſichtspunkte nach auf die gegenwärtige Kritik vorbereitend geweſen).

Die Lehre von der logiſchen Vollkommenheit iſt durchgehends in der Logik ſehr dürftig abgehandelt, wie natürlich, indem die tiefere Ergründung, warum ein Begriff klar und deutlich, oder dunkel und undeutlich iſt, erſt in der Theorie des Bewußtſeyns möglich wird. Dies wird auch in der Logik meiſt ſtillſchweigend vorausgeſetzt, oder ſo oberflächliche Nominal-Erklärungen gegeben, die ihrer Seichtigkeit wegen keine Erwägung verdienen. Bei denjenigen Philoſophen, wo dieſe Lehre bedeutend und etwas tiefer und gründlicher behandelt iſt, hängt ſie genau mit dem reellen Princip ihres Syſtems zuſammen, ſie ſteht und fällt mit demſelben; ſo iſt es bei Descartes und Spinoza, welche von den neueren Philoſophen, die ſich mehr auf die Methodenlehre gewandt, jenen Theil von der logiſchen Vollkommenheit und Deutlichkeit vorzüglich bearbeitet haben; bei ihnen iſt mit der Deutlichkeit der Begriffe auch die Wahrheit verbunden; wenn ſie von der Klarheit des Begriffs reden, die zugleich Wahrheit ſey, ſo meinen ſie damit die unmittelbare Evidenz des ſchlechthin einfachen Begriffs der nothwendigen Subſtanz, d. h. daß der ſchlechthin einfache Begriff der nothwendigen Subſtanz unmittelbare Gewißheit habe und gebe: dies hängt alſo genau mit ihrem Syſtem zuſammen. Einmal den Pantheismus zugegeben, ſo ſind freilich alle aus ihm hergelei-

teten Begriffe gleich wahr, die Logik folgt dann ganz von ſelbſt, oder vielmehr ſie iſt eigentlich überflüſſig gemacht. Spinoza hat auch keine eigentliche Logik; (von Descartes kann nicht die Rede ſeyn, da bei dieſem das Princip noch unentwickelt iſt) die Methode des Spinoza iſt keine eigentliche Logik zu nennen. Seine Logik geht nur bis zum adaequaten Begriff, ſetzt alſo das beharrliche Ding voraus, das im Begriff zur Evidenz gebracht werden ſoll.

Was die Deutlichkeit der Begriffe überhaupt betrifft, halte man ſich nur am Wort: deutlich iſt ein Begriff, der etwas bedeutet, einen Sinn hat. Es ſollte zwar in der Philoſophie nichts vorkommen, was keinen Sinn hat, gleichwohl iſt dies doch der Fall, wie z. B. der Idealiſt den Schein in einen nichts bedeutenden, ſinnloſen Schein auflöſt.

Die Klarheit iſt alſo nicht in der Form, ſondern im Inhalte der Begriffe zu ſuchen, ein klarer, anſchaulicher Begriff würde nun der ſeyn, der etwas Lebendiges zum Gegenſtande hat; nur Leben kann Gegenſtand der Anſchauung ſeyn, das Todte aber würde auch als Gegenſtand des Begriffes in der Vorſtellung dunkel ſeyn.

Wichtiger iſt noch die Lehre von der Beſtimmtheit der Begriffe; gewöhnlich nennt man dies blos nach dem Aeuſſerlichen, indem man einen Begriff beſtimmt nennt, wenn alle Merkmale, die zu ihm gehören, hinlänglich aufgezählt werden, um ihn von andern zu unterſcheiden. Dies iſt aber alles blos äußerliche Beſtimmung, die keineswegs eine gründliche Erkenntniß des Gegenſtandes herbeiführen kann; für die Philoſophie iſt nur ein Begriff beſtimmt zu nennen, der, wenn man ſo ſagen ſoll, im Innern gegliedert iſt; er muß im Innern in ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn, muß ein organiſch conſtruirter Begriff ſeyn, d. h. ein Begriff, in dem ſelbſt die entgegengeſetzten Glieder, die gemeinſchaftliche Quelle des Urſprungs, die Stufen der Entwicklung und Ausbildung aufgezeigt werden; nur der Begriff iſt beſtimmt, der Erkenntniß gibt des Gegenſtandes, d. h. ſeines innern Entſtehens und Werdens, ſeines innern Weſens und Gliederbaues, alſo, wie geſagt, nur der genetiſche,

der organische Begriff ist in philosophischer Rücksicht bestimmt zu nennen.

Zu der Untersuchung über die Begriffe gehört endlich auch noch die Lehre von den verschiedenen Arten der Begriffe, von ihrer Stufenfolge, der Untereordnung, der höhern und niedern. In der Meinung, sich blos auf das Formale und Negative beschränken zu müssen, betrachtete man auch diese Frage von den Verhältnissen der Begriffe, von ihrer Ordnung nach Gattungen und Arten blos äußerlich, und bestimmte das Verhältniß der Gattungen und Individuen blos nach äußerlichen Distinctionen, da es doch aus dem Innern erklärt werden muß, welches aber auch erst in der Theorie des Bewußtseyns möglich ist. Wie wichtig dieser Punkt ist, haben wir schon bei den Scholastikern gesehen, er hängt allerdings mit dem wichtigsten Theile der Philosophie zusammen, und mag wohl, um ihn gründlich zu lösen, eine der schwierigsten Aufgaben der Philosophie seyn.

Die Lehre von der Syllogistik ist der Theil, der in den bisherigen Logiken am weitläufigsten abgehandelt worden; diese zu so vielen Spitzfindigkeiten ausgebildete Lehre beruht aber doch überhaupt nur auf der einen Grundformel a = b; b = c, also a = c.

Die Mannichfaltigkeit der Begriffe und der eigne Zustand der Sprache lassen freilich eine Menge Veränderungen dieser Grundformel zu, man hat der Fälle 64 ausgedacht; es ist aber immer nur diese eine Grundformel; auch ist durch diese Aufzählung der verschiedenen Veränderungen für die Speculation gar nichts gewonnen, denn der Irrthum und die Täuschung ist dadurch keineswegs zu verhüten; dies muß blos durch Aufmerksamkeit geschehen, man braucht dazu nicht im geringsten mit der Syllogistik bekannt zu seyn; wer nur der Sprache Meister und, wie gesagt, recht aufmerksam ist, wird nie falsch schließen, wenn es nicht absichtlich geschieht.

Der Grund der Fehlschlüsse muß lediglich in dem Mangel an Aufmerksamkeit gesucht werden, welche durch die Willkürlichkeit, Bildlichkeit, und, wenn man so sagen soll, natürliche

Verworrenheit und Unbestimmtheit der Sprache, zusammen genommen mit der Mannichfaltigkeit der Begriffe des menschlichen Geistes, gar leicht getäuscht wird. Aus dieser Ursache gehörte die Untersuchung der syllogistischen Figuren eigentlich mehr in eine philosophische Grammatik und Rhetorik; erst hier könnte sie fruchtbar seyn und Interesse gewähren.

Jene Grundformel der Schlüsse ist freilich von der größten Wichtigkeit, und muß mit dem Grundprincip der Logik überhaupt, dem Satze des zureichenden Grundes, womit sie Eins ist, zugleich untersucht werden.

Uebrigens erinnern wir außer den erwähnten Gründen der Unstatthaftigkeit der Syllogistik noch an ihren zufälligen Ursprung bei den Griechen, wo die Sophisten immer nur auf neue Fehlschlüsse speculirten, und dadurch eine Kunst, sich dagegen zu sichern, nöthig machten, so daß ihr ganzer Werth blos local ist.

Für die Speculation bleiben uns jetzt von der ganzen Logik nur die Principien des Grundes und des Widerspruchs und die Kriterien der Wahrheit übrig, als welche auch mit der Philosophie überhaupt eine größere Verwandtschaft haben als das bisherige.

Das Kriterium der Wahrheit, welches nach den verschiedenen Systemen auch verschieden bestimmt wird, ist für die kritische und polemische Betrachtung weniger geeignet als erstere; in den gewöhnlichen Logiken, besonders seit Leibnitz, wird es als Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande definirt; dies setzt die halbempiristische Trennung von Gegenstand und Vorstellung voraus; es müßte der Gegenstand als solcher mit der Vorstellung verglichen werden; das ist aber durchaus nicht möglich, da man immer nur eine Vorstellung vom Gegenstande hat, also immer nur eine Vorstellung mit der andern vergleichen kann, und so führt dann dies Kriterium der Wahrheit gerade zum Skepticismus.

Kant hätte eigentlich ein anderes Kriterium aufstellen müssen, in Beziehung nämlich auf die objectiven, nothwendigen Denkgesetze im Gegensatze gegen die subjectiven; jenes Kriterium ist von gar keinem Gebrauch.

Viel befriedigender ist die verstandnißige Erklärungsart des Descartes und Spinoza, wo die Wahrheit als mit der Realität identisch genommen wird; hier kann zwar die Erkenntniß der Wahrheit immer nur negativ seyn; zum Anfangspunkte der Philosophie ist aber auch ein negatives Kriterium viel zweckmäßiger, weil, wenn erst die Wahrheit gefunden wird, ja noch keine positive Erkenntniß derselben vorhanden seyn kann; es wäre somit gewiß das Suchen sehr überflüssig; zu einem positiven Kriterium der Wahrheit müßte diese schon nach ihrem Totalität vorhanden seyn; Totalität der Wahrheit möchte aber nur möglich seyn als mit der Realität selbst.

Eigentlich wäre aber das Kriterium des Irrthums als das der Wahrheit zum Ausgangspunkt der Philosophie anzunehmen, zumal es sich auch viel leichter und bestimmter aufstellen läßt, wie wir es schon früher versucht haben, wo wir es in dem Begriffe des Dings gefunden — das Kriterium des Irrthums ist eine Vorstellung ohne Inhalt, eine ganz durchaus leere — kurz der Begriff des Dings.

Wichtiger und fruchtbarer für die Kritik ist die Unterscheidung der beiden andern Principien: des Grundes und des Widerspruchs. Wir setzen voraus, daß sie im Praktischen als vollkommen gültig anerkannt sind, und betrachten sie nur in speculativer, theoretischer Rücksicht; sie beruhen durchaus auf dem Begriffe des Dings, ihre Gültigkeit steht und fällt mit diesem; es leuchtet also schon vorläufig ein, wie viel wir gegen sie einzuwenden haben.

Die Trennung, die man besonders seit Kant zur Befestigung der Realität dieser Sätze in der Philosophie — zwischen dem Logischen und Philosophischen angenommen, und sie demnach als blos formelle, negative Principien aufgestellt hat, ist durchaus willkürlich und eine leere Sophisterei. Diese Trennung beruht ganz auf der empirischen kantischen Trennung zwischen Vorstellung und Gegenstand und der angenommenen Unerkennbarkeit des letztern. — Die Realität der erwähnten Sätze als blos formellen Principien ist also keineswegs einzusehen. Zudem haben sie auch in den dogmatischen Sy-

Formen, in denen der Begriff des Dings herrschend ist, zu viel eigentlichen philosophischen Einfluß — wir müssen sie daher in der Kritik überhaupt als philosophische Grundsätze annehmen.

Der Satz des zureichenden Grundes hat besonders bei seinem Urheber, bei Leibniz, sehr nahen Zusammenhang mit seiner Philosophie; er war bei ihm vielmehr eine Maxime und stand in Beziehung auf seine Theorie des Wahrscheinlichen — der Hypothese — das Prädicat zureichend deutet schon hierauf; — die Hypothese wird erst wahrscheinlich, wenn die Gründe endlich zureichen; die Wahrscheinlichkeit ist erst vollkommen, wenn sie den Grad erreicht hat, daß man sagen kann, es ist Grund da, etwas für wahr zu halten.

Seit Wolf hat man nun diesen Satz des zureichenden Grundes, der bei Leibniz nur eine Maxime war, viel speculativer brauchen und zum nothwendigen objectiven Princip erheben wollen; nothwendig und objectiv ist darin aber weiter nichts als die Formel des Bedingens; er ist der Satz der Bedingung und liegt daher allen Syllogismen zum Grunde, nur in dieser Rücksicht, nur als Grundlage des Syllogismus, d. h. als Formel des Bedingens hat er auf seinem Gebiete vollkommene Gewißheit. — Der Satz des Grundes läßt sich, wenn er speculativ genommen wird, immer reduciren auf a=b; b=c, also a=c; dieser ist aber wieder abgeleitet aus dem höhern Satze der Identität a=a und der Satz des Widerspruchs ist weiter nichts, als eine Verkehrung dieses letztern, nämlich a ist nicht gleich nicht a, oder +a ist nicht gleich —a.

Beide, der Satz des Widerspruchs sowohl als der des Grundes setzen also den Satz der Identität (den Begriff des Dings — die Beharrlichkeit) voraus; dieser Satz ist freilich in aller Praxis und auch in der Mathematik (der wir, wie sie durchgehends vorgetragen wird, nur praktische Gültigkeit zugestehen) unumstößlich gewiß; in der Philosophie kann er aber nicht so angenommen werden, nicht alle Philosophen sind damit einstimmig, so z. B. widerspricht die heraklitische Philosophie ihm vollkommen, Heraklit würde in mathematischer Rücksicht die Gültigkeit dieses Satzes allerdings auch zugeben, —

philosophisch aber gar nicht; er würde nach seinem Princip, daß alles in einem steten Fluß sey, einwenden, daß sich a in einem undenkbar kleinen Momente verändere, während man nur sagt a = a, ist a schon nicht mehr a; dies bezieht sich auf das, was der Satz stillschweigend voraussetzt, nämlich das Princip der Beharrlichkeit, sie mag nun in das Ding oder in das Ich gesetzt seyn; — wer diese leugnet, wird dem Satz der Identität in der Natur keine vollständige Richtigkeit zugestehen.

Was den philosophischen Gebrauch des Satzes des Widerspruchs betrifft, ist zu bemerken, daß das Nicht a eigentlich das Nichts ist, von dem Nichts aber sollte doch in der Philosophie nicht die Rede seyn.

Gegen den Satz des Grundes steht einzuwerfen, daß er stillschweigend immer den Satz a = b voraussetzt, welchen die leibnitzische Philosophie durch ihre Behauptung der unendlichen Mannichfaltigkeit und Fülle und dem Principium indiscernibilium, daß es nicht zwei gleiche Gegenstände gebe, ausdrücklich widerspricht; doch, dies bei Seite gesetzt, ist der Fall denkbar, wo etwas durchaus ganz isolirt mit allen andern Dingen unvergleichbar wäre, a also nicht = b seyn könnte; dieser Fall tritt bei der Gottheit ein, diese, in sich vollendet stehe über alles andere erhaben, ist unvergleichbar und unbedingt, — hier hilft die ganze Formel nichts, weil nie ein b = a vorkommen kann.

Ueberhaupt führt auch der Begriff des Bedingens endlich nothwendig zu dem Begriff des Unbedingten; endlich muß das Bedingte einmal still stehen; es kann nicht fehlen: bei der Annahme eines Bedingenden und eines Gesetzes des Bedingens muß man endlich auf ein Unbedingtes, weiter nicht mehr zu Begründendes kommen, wo der Satz des Grundes ganz wegfällt. Aber das Unbedingte, welches man so als letzten Grund in der Reihe der Gründe ansieht, ist doch nur wieder das unbekannte Ding an sich, als beharrlicher Träger der Welt oder höchstens als bedingendes Princip derselben; denn weiter reicht jene nothwendige Beziehung des Bedingten auf das Unbedingte nicht.

Das Reſultat unſrer Betrachtung iſt alſo, daß alle drei Sätze, der Identität, des Widerſpruchs und des Grundes, die ſo genau zuſammenhängen, durchaus nicht allgemein geltende philoſophiſche Principien ſind; weit entfernt dieſe für die Philoſophie zu ſeyn, muß uns vielmehr die Philoſophie ein Regulativ zu ihrem Gebrauch geben und uns wenigſtens ihren Sinn erklären.

Die einzige Gültigkeit, die man ihnen für die Philoſophie zugeſtehen kann, wäre eine relative in unendlicher Gradation; in jedem Syſtem iſt ein Unbedingtes nothwendig; freilich könnte es auch Philoſophieen geben, wo man eine Mehrheit von Unbedingtem annähme; auf das Abgeleitete wäre nun der Satz des Grundes u. anwendbar, und zwar progreſſo würde die Gültigkeit ſich vermehren, je weiter die Gegenſtände abgeleitet wären; je abgeleiteter, deſto mehr Gründe, aber auch je mehr Gründe, deſto weniger zureichende ꝛc.

Das Philoſophiren, obwohl im Ganzen etwas Höheres, iſt doch im Einzelnen immer auch etwas Techniſches; in dieſer Rückſicht könnten alſo jene Principien beibehalten werden für das Detail; dies iſt aber nur eine ſubalterne Stelle; ſie ſind um nichts wichtiger, anwendbarer und nützlicher, als die Regeln der Grammatik, eben ſo wie dieſe müſſen auch ſie in dem philoſophiſchen Raiſonnement beobachtet werden und nichts mehr; reelle Fortſchritte in der Philoſophie und dem Philoſophiren werden gar nicht von ihnen veranlaßt; es iſt auf keine Weiſe von ihnen zu erwarten, daß ſie die philoſophiſche Unterſuchung befördern.

Speculativ betrachtet ſind ſie, wie geſagt, gar untergeordnet; ſie ſind nicht einmal, was Kant behauptet, das blos Formelle, Negative und Regulative in der Philoſophie, dies hat einen weit höhern Grund. Ja ſie ſind in ſpeculativer Rückſicht ganz verwerflich, da ſie offenbar alle auf dem Begriffe des Dings beruhen; der Satz der Identität a = a führt auf das Princip der Beharrlichkeit, und der Satz des Grundes a = b auf Leugnung des Unendlichen.

Was die größte Schwierigkeit in der ſpeculativen Kritik dieſer Grundſätze macht, iſt, daß, obſchon ſie aus einander ab-

geleitet ſind, der Satz der Identität mit dem der Begründung zu ſtreiten ſcheint. Dieſer ſetzt eine Herleitung, ein Entſtehen voraus; Entſtehen iſt aber nicht ohne Veränderlichkeit denkbar, während a = a immer beharrlich und nur ſich ſelbſt gleich iſt. a = a abſolut genommen ſchließt alle Abhängigkeit von außen aus, iſt ganz in ſich abgeſchloſſen, unabhängig und unveränderlich — alſo keineswegs mit a = b zu vereinigen; ſobald a = b iſt, hört es auf = a zu ſeyn.

Dieſen Widerſpruch haben auch faſt alle Philoſophen gefunden, aber auch immer an dieſer oder jener Stelle ihres Syſtems wieder vergeſſen; die Gottheit erkennen ſie alle für ſchlechthin unabhängig, in ſich vollendet und dennoch nehmen ſie das dieſem widerſprechende Princip an.

Noch auf eine andere Art läßt ſich die Unbrauchbarkeit der drei Principien zeigen. Der Satz der Identität und alſo auch der blos durch ſeine Umkehrung entſtandene Satz des Widerſpruchs ſpricht ſich ſelbſt als ein ſchlechthin analytiſcher Satz aus, woraus nichts zu lernen, der zu nichts führen kann. Der Satz des Grundes ſcheint zwar inhaltreicher, dieſer Inhalt iſt aber wohl nur eine Vermehrung der Unwiſſenheit: denn ſoll etwas begründet und bedingt werden, ſo haben wir a) eine **unbekannte Größe**, da das, was bedingt werden ſoll, doch nothwendig der Theil eines größern Ganzen iſt, b) das **Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen**, hiezu muß c) etwas von außen hinzu kommen, was den Theil als eignes Object beſtimmt und für ſich abſchließt, ſo daß es noch etwas mehr als blos Theil des größern Ganzen iſt. Es gehen alſo immer aus der Anwendung des Satzes vom Grunde drei unbekannte Größen hervor; jedes unbekannte Object oder Phänomen, das man ſich nach demſelben erklären will, wird zu drei unbekannten Objecten vermehrt, und ſo wächſt durch fortgeſetzte Folgerung der Irrthum immer mehr an; es entſteht eine endloſe Reihe von empiriſchen Sätzen und Folgerungen, — denn auch angenommen, daß das erhaltene Object kein zuſammengeſetztes, ſondern ein reines wäre, ſo führt doch a + b immer zu c d ꝛc. ins Endloſe; daher hat denn auch dieſer Grundſatz

t dem des Widerſpruchs faſt immer dem Skepticismus zum
unde gelegen.

Was uns endlich auch noch die Unbrauchbarkeit dieſer drei
rundſätze beweiſt, iſt das im gemeinen Leben gebräuchliche
d durch die Erfahrung gelehrte Princip, daß das Leben
d überhaupt Alles auf Widerſprüchen beruht — dann
r ähnliche Satz der Phyſik, daß auch in der Natur alles auf
egenſätzen beruhe, und durch Gegenſätze beſtehe, — noch
hr aber die Widerſprüche über ein und daſſelbe
bject in mehrern Wiſſenſchaften und in verſchiedenen Stüe-
n, von welchem letztern wir an der kantiſchen Philoſophie
n auffallendes Beiſpiel haben, welche grade diejenige iſt,
e theoretiſch am wenigſten Gebrauch gemacht hat von den lo-
ſchen Principien — alles, was ſie im Theoretiſchen verwerfen,
Praktiſchen wieder angenommen hat; alles dies: die Wider-
rüche des Lebens, die Gegenſätze der Natur und die Wider-
rüche der Wiſſenſchaft reimen ſich gar nicht mit den erwähn-
n Grundſätzen; es iſt nach denſelben unmöglich zu erklären.

Indeſſen wenn man annimmt, daß die Grundſätze nur re-
tive Gültigkeit haben, ſo zeigt ſich doch ein Weg, beides zu
reinigen, in dem Satz nämlich, daß jede Einheit ſich durch
egenſätze zu einer unendlichen Fülle entwickeln könne, aber
n Grund, die Bedingung zur Einheit immer in ſich trage,
urch innere Bedingtheit doch immer Einheit bleibe; daß alſo
wohl von einer gewiſſen Seite für eine gewiſſe Zeit einmal
cht a ſeyn könne, aber endlich wieder zur Einheit zurückkehren
üſſe; die Widerſprüche, wie das Bedingen gelten dann blos
lativ für die Glieder, nicht für das Ganze; — das Ganze
t dann unbedingt, nur die Glieder ſind gegenſeitig bedingt;
as Ganze iſt mit ſich ſelbſt Eins, nur in den Theilen gibt es
iderſprüche; beides, die Bedingung und die Widerſprüche,
öſt ſich endlich wieder in das Eine, einige Unbedingte auf.

Wir hätten dann hiemit zugleich auch das eigentliche Kri-
rium der Wahrheit für die Philoſophie gefunden, es wäre
lſo: organiſche Einheit in der unendlichen Fülle;
ch dies iſt hier, wie früher, nur Forderung als ein hyperby-

tischer Gedanke aufgestellt; ausführlich kann sich dies erst in unsrer Philosophie selbst entwickeln. m)

Das Verhältniß dieser, der genetischen oder synthetischen Art zu philosophiren zu der gewöhnlichen, der analytischen und überhaupt das ganze Bewandniß dieser Art ließe sich allenfalls durch eine mathematische Formel erklären: man kann allerdings, ohne aus a herauszugehen, und ohne vorauszusetzen, was die andern vorausgesetzt haben, nämlich a = b, oder mehr als a = a — z, — a blos in sich selbst betrachtet, (in Beziehung auf speculative Methode) zu vielen fruchtbarern Formeln kommen; man braucht 1) nur anzunehmen a = a. a — a, d. h. a besteht aus zwei Gegensätzen; dieser für die Mathematik unbedeutende Gegensatz ist für die Philosophie schon sehr wichtig, oder 2) a = ½ $\frac{a}{0}$ + ½ a $\frac{0}{a}$ das heißt so viel, als a in der Mitte stehend zwischen seinem eignen Maximum und Minimum, zwischen einem unendlich großen und unendlich kleinen a; es zeigt diese Formel a in seiner stufenweisen Entwicklung und deutet an, wo der höchste und niedrigste Punkt von a zu suchen sey. Die erstere zeigt uns die Entstehung oder innere Zusammensetzung des a aus zwei entgegengesetzten Elementen; eine dritte Formel a = $\sqrt[0]{a^0}$ ist mehr auf das innere Wesen und Verhältniß des a zu sich selbst gerichtet; man sieht leicht, daß diese Formeln, wenn auch bloße Schemata, doch auf jeden Fall viel fruchtbarer seyn müssen, als die tautologischen, inhaltsleeren, logischen Principien; diese können uns nie a erkennen und begreifen lehren, denn erkennen kann man nur etwas, wenn man sein inneres Wesen und seine Entstehung zu erklären versteht. Der Satz des Grundes ist, wie gesagt, abgeleitet aus dem der Identität, und hierin liegt der Grundfehler für die Philosophie; geht man vom Unbedingten a aus, so kommt man nie zum b; geht man vom Bedingten a aus (a=b) so kommt man nie zum Unbedingten; — ja ist a das bedingte a = b, so bekommt man immer nur ein anderes a, denn b ist ja gleich a.

Nur aus der Natur des Objects läßt sich bestimmen, ob man aus a zu einem b kommen könne; man muß also die Natur und das Wesen des a erst kennen lernen. Die Untersuchung

hierüber wird aber nie richtig seyn, wenn sie nicht nach den angegebenen drei Formeln geschieht. b kann demnach entweder a in einer bestimmten Potenz $a = \sqrt[a]{a^{(a)}}$ oder a auf einer gewissen Stufe seiner Progression, $a = \frac{1}{2}\frac{a}{a} + \frac{1}{2}\frac{a}{a}$, oder a in einem gewissen positiven oder negativen Verhältniß zu sich selbst $a = a.\ a - a$ seyn; je nachdem eine oder die andere Seite aufgefaßt wird, wird auch die Form der Untersuchung bestimmt; — alle drei Ansichten zugleich zu vereinigen, ist blos im Dialog möglich. *)

Diese Methode, die Gegenstände nach ihrer innern Zusammensetzung und ihren Elementen, ihrer stufenweisen Entwicklung und ihren innern Verhältnissen zu sich selbst zu betrachten und zu begreifen, kann man als entgegengesetzt der syllogistischen, blos für den subalternen, technischen Gebrauch gültigen die genetische oder wegen der Aehnlichkeit mit der Mathematik die Methode der Construction nennen.

Doch, wie gesagt, dies ist alles blos vorläufig und hypothetisch aufgestellt, eigentlich wird sich alle Form und Methode erst in der Philosophie selbst mit dem Inhalte zugleich finden.

Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie.

(Vom Herausgeber.)

S. 317. a) Diese Ansicht von der Originalität der griechischen Philosophie hat, was die eigenthümliche Entwicklung gewisser Grundideen des menschlichen Geistes betrifft, auch jetzt noch ihre Gültigkeit. In wiefern aber orientalische und, wie man mitunter behauptet, insbesondere persische Lehren in der jonischen Schule mit eingewirkt haben, ist noch nicht zur Klarheit gebracht; auch was von den sogenannten orphischen und den eleusinischen ꝛc. Mysterien etwa hergenommen seyn mögte, ist nicht leicht zu entscheiden; wenigstens haben etwaige Einflüsse der Art wohl nicht in der Weise wirklicher Doctrinen statt gefunden; die Symbolik der Mysterien konnte nur anregend und als Reiz zum Nachdenken wirksam seyn. Was aber den Einfluß ägyptischer Symbolik und auch selbst der Doctrinen von daher auf die pythagoräische Philosophie oder die platonische betrifft, so bleibt auch hier alles noch in ungewisser Dämmerung. Ob die indische Philosophie etwa von ferne her und mittelbar auf die griechische eingewirkt, läßt sich nicht bestimmen, wenigstens ist nirgends sichtbar, wo und wie sogar schon in frühern Zeiten, indische Lehren in griechische übergegangen und sich in dieselben umgestaltet; vielmehr ist die Ausführung der indischen Systeme so eigenthümlich in ihrer Art, wie jene der griechischen und in Betreff der Grundideen weit tiefer, als irgend ein Lehrgebäude der Griechen; nur bei Plato und Aristoteles finden sich Analogieen, jedoch keineswegs so, daß man Parallelen ziehen könnte, wie dies früher, jedoch blos nach dem ersten Anschein, geschehen ist (z. B. die vierte Abtheilung des ersten Bandes der Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte.)

S. 320. b) Man bedenke bei diesem kurzen und annoch unbestimmten Notizen, daß diese Vorlesungen in das Jahr 1803 fallen, wo Fr. Schlegel, nachdem er vorher in Paris den Grund zu seiner Bekanntschaft mit der Sanskritsprache gelegt, noch im ersten Fortgang seiner Forschungen begriffen war. Daß er drei Jahre später in Deutschland durch seine Schrift über die Sprache und Weisheit der Indier die Bahn für diese Studien gebrochen, so allgemein anerkannt. Was von da an weiter und vorzüglich durch A. W. v. Schlegel, Bopp,

Laſſen u. a. zur Ausbildung und Förderung dieſer Studien geſchehen iſt, hat denſelben erſt rechten Beſtand und Betrieb unter uns gegeben. Von der indiſchen Philoſophie insbeſondre wußte man vor W. Jones ſehr wenig und was dieſer geleiſtet, war, ſo ſchätzbar es iſt, doch nur ein Anfang und durch die Parallelen mit den griechiſchen Schulen leicht irre führend. Den P. Pons mit ſeiner auf das Studium der indiſchen Sprache und Litteratur gegründeten Abhandlung über die philoſophiſchen Schulen der Brahmanen (in den Lettres édifiantes 1738.) hatte man überſehen oder vergeſſen und doch iſt dieſe Arbeit für jene frühe Zeit bewundernswürdig genau und von höherem Werth, als alles, was die Engländer vor Colebrooke geleiſtet. Dubois hat dieſelbe in ſeinen Mémoires sur l'Inde nur wieder copirt. Was aber vor der Erſcheinung von Colebrooke's Unterſuchungen Hr. Schlegel in dieſer Hinſicht zu Stande gebracht, iſt beſonders inſofern ſchätzbar, als er das Fundament, worauf in der indiſchen Philoſophie Alles beruhet, die Lehre nämlich von der ſogenannten Emanation oder vielmehr von der Entfernung der Geiſter von Gott und von dem Unglück der ganzen Welterſtenz, ſo wie von der Befreiung und Rückkehr derſelben zu Gott zuerſt recht hervorgehoben und als das wichtigſte betrachtet hat. Die Charakteriſtik der einzelnen Schulen konnte ihm aus Mangel an Quellen und Vorarbeiten nicht ganz gelingen. Erſt Colebrooke hat aus den Quellen eine ſehr genaue Darſtellung gegeben, jedoch auch den Parallelismus mit den Griechen zu weit getrieben. Wiefern Fr. Schlegel in ſeinen ſpätern Vorleſungen über die Geſchichte der Litteratur und die Philoſophie der Griechen hierauf Rückſicht genommen, wird man bei Vergleichung mit ſeinen frühern Anſichten leicht finden. Die Sankhjaphiloſophie hat ſeitdem Laſſen mit großer Genauigkeit bearbeitet, den Vedanta hat Fried. Windiſchmann dargeſtellt. Eine Kritik der indiſchen Lehrſyſteme nach Quellen und mit Rückſicht auf Colebrooke's Unterſuchungen hat der Herausgeber dieſes in der ſchon angeführten Schrift zu geben verſucht.

S. 367. c) Dieſem Urtheil über den platoniſchen Parmenides können wir nicht beiſtimmen. Schwierig und verwickelt iſt allerdings die Durchführung dieſes Dialogs, aber keineswegs verworren; auch die Nichtvollendung iſt wohl nicht ohne Abſicht; das Geſpräch endet eben an dem Punkte, wo die Aufmerkſamkeit des Geiſtes für die höchſten Probleme der Speculation, die er nun denkend zu verfolgen hat, recht lebendig angeregt iſt.

S. 370. Nach Angabe der Reihenfolge der Dialogen.

Dieſe Folge ſtimmt mit der von Schleiermacher angegebenen im weſentlichen überein. Schleiermacher hatte ſich mit Fr. Schlegel

zur Ueberſetzung des Plato verbunden. Später zog ſich letzterer zurück und überließ erſterem ſeine Vorarbeiten. Eine Ankündigung dieſes Unternehmens mit inhaltvollen Bemerkungen über die platoniſche Philoſophie und die rechte Art, ſie zu ſtudieren, findet ſich im Entwurf unter Schlegels hinterlaſſenen Papieren und ſoll unter den Fragmenten an der hier einſchlagenden Stelle vorkommen. Auch eine vollſtändige Ueberſetzung des Phädon und Eutyphron iſt vorhanden und dürfte vielleicht noch erſcheinen, zum Zeugniß, wie unſer verewigter Freund die Aufgabe einer Ueberſetzung des Plato behandelt haben würde.

S. 371. d) Was die Myſterien zur Erhaltung des altertümlichen Ernſtes und zur Erweckung tiefern Nachdenkens gethan, wie aber auch ihre Symbolik, die nur von dem annoch reinern Sinne der Vorzeit richtig gefaßt werden konnte, in einer geſunkenen und frivolern Zeit verunſtaltet wurde und zu Ausſchweifungen und Obſcenitäten vielfache Veranlaßung gab, haben neuere Unterſuchungen wohl gezeigt und beides genauer unterſchieden. Man findet hierüber viele Belehrung in der gründlichen Recenſion des Lobeck'ſchen Aglaophamus (vom Herrn Profeſſor Klauſen in Bonn). S. A. L. Z. 1833. No. 153 — 156.

S. 416. e) Allerdings iſt dieſes Urtheil über die ſcholaſtiſchen Abſtractionen nicht ganz ungegründet; ihre ſogenannte natürliche Theologie läuft, wenn man von demjenigen, was ſie aus der Offenbarung halten, gänzlich abſieht, auf eine abſtracte Vorſtellung vom Ens necessarium, realissimum, perfectissimum etc. hinaus, woran auch viele von den Lehrbüchern, welche bis auf die neuere Zeit die ſcholaſtiſche Weiſe beibehalten haben, noch immer kränkeln. Man glaubt dadurch recht gründliche und bis auf die erhabenſte Höhe getriebene Begriffe von Gott der Jugend beizubringen, und doch iſt man, genau betrachtet, in der Gefahr, den Begriff des lebendigen Gottes auf dieſem Wege eher zu verlieren, als zu gewinnen, wenn man nicht an dem feſthält, was das ewige Wort verkündigt hat. — Unter den Fragmenten werden an der einſchlagenden Stelle noch manche wichtige Bemerkungen über die Scholaſtiker vorkommen und insbeſondere auch jene Gefahr noch näher ins Licht geſetzt werden.

S. 423. f) Ueber die Kabbalah vergleiche man Kleuker's Schrift über das Emanationsſyſtem; ferner Fr. v. Meyer's Abhandlung über dieſen Gegenſtand in den Blättern für höhere Wahrheit, 4te Sammlung, und Molitor's Philoſophie der Geſchichte oder über die Tradition.

S. 429. g) Dieſe Darſtellung des Jakob Boehme ſcheint uns von hohem Intereſſe zu ſeyn. So wenig uns auch die Form dieſes merkwürdigen Mannes ſelbſt zuſagen mag, da er vieles Diſparate zu-

zusammenmischt, viele Irrwege einschlägt und sich von seinen Gesichten oft viel zu weit führen und ganz gefangen nehmen läßt, so müssen wir doch nicht selten die Tiefe und Innigkeit seiner Gedanken bewundern. Der menschliche Geist geht hier in der ganzen Tiefe seines Bedürfnisses nach Gott sich selbst auf; jedes Vermögen der Seele ringt nach Gott, um sich in ihm zu ergänzen, sich in ihm zu verstehen. Es ist der lebendigste Geistes- und Herzenskampf um die Wahrheit in einem Maaß und in einer Art, wie vor und nach ihm bei keinem mehr, der außer der katholischen Kirche steht. Die zartesten Geheimnisse des katholischen Glaubens wurden von ihm gefaßt, aufgenommen und mit Innigkeit des Gemüthes betrachtet, wie z. B. das Geheimniß der Menschwerdung, der reinen Empfängniß in der heiligsten Jungfrau u. s. w. Daher hat auch J. Boehme so vielfach angeregt, sowohl früher, als im Verlauf des gegenwärtigen Zeitalters, und Alle, die eines höhern Elementes begehren und empfänglich sind, können seine Schriften nicht wohl unbeachtet lassen. Aber es ist auch manches gefährliche Element eingemischt, mancher Stein des Anstoßes liegt im Weg; insbesondere ist die Lehre von dem Urgrund (Ungrund) oder vielmehr Abgrund in Gott, und vom Verhältniß dieses Abgrundes zum Bösen nicht blos schwer verständlich, sondern auch, genau besehen, ein grundloser Irrthum, der in der neueren Zeit manche ähnliche nachgezogen hat und nur durch ächt katholische Erkenntniß vermieden werden kann.

S. 457. h) Ueber Lessing's Spinozismus sehe man das Gespräch zwischen ihm und Jacobi in des letzteren Schrift von der Lehre des Spinoza. Daß er und die bedeutendsten Denker der neueren Zeit nicht blos günstig von Spinoza dachten, sondern ihm auch huldigten, liegt vorzüglich darin, daß ihnen der wahre christliche Glaube mehr oder weniger abhanden gekommen war. Diejenigen, welche sich ihm wieder zuwandten, haben sich eben damit auch von Spinoza abgewandt, und es ist der christlichen Kritik ein Leichtes, trotz der so sehr gerühmten Consequenz und endlichen letzten Befriedigung, die man bei ihm gefunden zu haben meinte, doch seine ganze Blöße aufzudecken. Man vergleiche hierüber, was in der Beilage zu Maistre's Abendstunden von St. Petersburg: kritische Beleuchtung der Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit S. 500 flg., vom Herausgeber gesagt worden ist.

Ebend. i) Man vergleiche die inhaltreiche Abhandlung über Lavater und Hamann von Fr. Schlegel in dessen deutschem Museum 1813 Februarheft.

S. 458. k) Diese Folgen waren damals noch lange nicht genug

entwickelt, um ihre Gefahren beurtheilen zu können; jetzt läßt sich alles schon von einem höhern Standpunkte leichter übersehen und die Sache ist bis auf die äußerste Spitze hinaus getrieben.

S. 471. k) Wer von Fichte's letzter Epoche eine vollständige Kunde zu haben verlangt, den verweisen wir auf dessen hinterlassene Vorlesungen und auf die Briefe an seine philosophischen Freunde; Beides von seinem Sohn, dem Herrn Professor Fichte in Dusseldorf, verdienstlich herausgegeben. Auch die Staatslehre, die früher in Berlin erschienen, ist in dieser Hinsicht sehr wichtig. Ganz zum Ziel ist er freilich nicht gelangt, wie wir dies anderwärts zu zeigen gedenken.

S. 479. l) Die Lösung dieser Frage wird auch jeder Zeit schwierig, ja unmöglich bleiben, wenn man, wie bisher, den Blick nur auf Entstellung und Verunstaltung der göttlichen Offenbarung richtet, wenn man jene eigenthümlichen Zustände der menschlichen Seele, wo ihr Geist für ihn selbst annoch überwältigende Anschauungen seines eigenen Lebens und seiner Weltverhältnisse hat, nicht mit in Erwägung bringt. Solche Selbst- und Weltbeschauungen machen die Grundlage der indischen Veda's aus und gelten für göttliche Offenbarung, wie dies in der Schrift: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte urkundlich erwiesen ist.

S. 506. m) Der Verfasser ist, wie sich schon in den Vorlesungen über die Logik gezeigt hat, und fernerhin noch bestimmter erwiesen wird, weit entfernt, die Fülle und Mannichfaltigkeit nur so überhaupt als zählbare oder als zahllose Vielheit zu nehmen, er nimmt sie vielmehr als in jeder bestimmten Einheit eigenthümlich unterscheidbar und gegliedert. Einheit oder vielmehr Einigkeit im Unterschiedenen und Unterschiedenes in Einigkeit macht ihm das Wesentliche des Begriffs aus, und dieser geistige Organismus des Begriffs gilt ihm als das Richtigste in der Philosophie.

S. 507. n) Was der Verfasser in diesen Formeln anzudeuten gedachte, ist von der höchsten Wichtigkeit für die Philosophie: er wollte dadurch, wie dies der Fingerzeig auf den Dialog beweist, die lebendige Bewegung des Gedankens durch alle seine Unterschiede und Gegensätze, in allen seinen Verwicklungen bis zur Ausgleichung derselben und bis zur Ausmittelung seiner Vollständigkeit und vollen Lebendigkeit im Begriff bezeichnen. Für diese Ermittelung und volle Verständigung aller Elemente des Gedankens untereinander im denkenden Geist ist allerdings der wahre philosophische Dialog die vollständigste, lebendig persönliche Darstellungsweise.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Friedrich Schlegel's

Philoſophiſche Vorleſungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebſt Fragmenten

vorzüglich philoſophiſch-theologiſchen Inhalts.

Aus dem Nachlaß des Verewigten

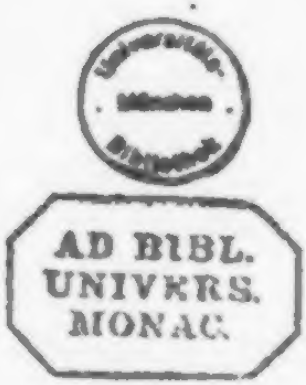
herausgegeben

von

C. J. H. Windiſchmann.

Zweiter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1837.


AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorerinnerung

zum zweiten Bande.

In der Ankündigung gegenwärtiger Vorlesungen und Fragmente wurde bemerkt:

„Diese Vorlesungen öffentlich zu machen, hat Friedrich Schlegel niemals aufgegeben, er deutet auf sie hin in der Vorrede zur Philosophie und Geschichte S. X. und auch in den späteren Jahrgängen seines Nachlasses kommen ausdrücklich Hinweisungen auf deren Stellung zu andern philosophischen Arbeiten vor; die Philosophie des Lebens sollte dazu vorbereiten, wie er dann auch wirklich die dazu gehörigen Aufgaben in einem Brief an den Herausgeber Vorarbeiten in den Fundamenten nennt. In welcher Art er demgemäß die Ueberarbeitung der Cölnischen Vorlesungen ausgeführt haben mögte, wird vom Herausgeber aus näherer Kenntniß der Intentionen des Verfassers in kurzen Noten und Erläuterungen angedeutet, auch die hie und da erforderlichen Berichtigungen einzelner Gesichtspunkte gegeben werden."

In diesem Sinn ist die Redaction behandelt worden und wir glauben, den Forderungen, welche unser

verewigter Freund an sich selbst gemacht haben würde, einigermaßen entsprochen zu haben. Was überflüssig und bloße Wiederholung war, wurde übergangen; was zu Mißverständnissen hätte Veranlassung geben können, wurde vermieden oder dem Sinne und der Absicht des Urhebers gemäß aus dessen Entwürfen, so wie aus vielen Fragmenten, die sich in der Zeit jener Vorlesungen ausführlich über dergleichen aussprechen, berichtigt und sicher gestellt, so daß wir glauben dürfen, unser seliger Freund würde diesem Verfahren zustimmen, wenn er noch unter uns wäre; vielleicht wohl mehr, als mancher noch Lebende, der, ohne die Schwierigkeit der Sache und die Mühe und Genauigkeit, welche ihre Behandlung fordert, zu kennen, sich ein Urtheil über die Art dieser Behandlung zutraut, aber sich wohl gehütet haben würde, selbst Hand an das Werk zu legen. Indessen der Weltlauf bringt ja solches mit sich.

Was die Fragmente von der ersten Epoche bis zum Jahr 1818 betrifft, so ist hier noch zu erinnern, daß aus jeder Epoche Charakteristisches ausgewählt wurde, um insbesondere die einer jeden eigenthümliche philosophisch-kritische Betrachtungsweise Fr. Schlegels zu bezeichnen. Es konnte daher nicht vermieden werden, insbesondere aus der ersten Epoche manches scharfe Urtheil über diese oder jene Richtung der damaligen Philosophie mitzutheilen, was sich jedoch in späteren Kritiken über dieselbigen Gegenstände schon längst genugsam gemildert und mit größerer Reife ausgesprochen hat. Die schärfsten und härtesten haben wir, wenn sie später nicht ebenso berichtigt und gemildert von ihm öffentlich gemacht wurden,

lieber ganz übergangen; denn wir glauben, daß, was der Urtheilende bloß für sich und wohl auch manchmal in Augenblicken ungünstigerer Stimmung niedergeschrieben, oder in vertraulichen Gesprächen geäußert, aber öffentlich nicht weiter besprochen hat, auch ihm allein oder seinen vertrautern Freunden und nicht dem Publikum angehöre. Daß die hier mitgetheilten Fragmente mit dem Jahr 1818 schließen, liegt theils im Mangel an Raum, da die Vorlesungen eine größere Bogenzahl füllten, als vorauszusehen war, theils auch darin, daß vieles aus den Jahresheften 1818 bis 1828 schon in den während dieses Zeitraums öffentlich erschienenen Werken benutzt ist. Indessen ist außerdem noch so vieles übrig, was in Bezug auf Dogmatik, Exegese des A. und N. Testaments und christliche Moral, so wie auf philosophische Kritik, christliche Naturphilosophie und Metaphysik von so reellem Interesse ist, daß es mir leid thut, für diesen Augenblick nichts davon mittheilen zu können; es soll aber am guten Willen hiezu nicht fehlen, wenn sich Gönner und Freunde eines solchen weiteren Unternehmens finden. Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß unter diesen Fragmenten, besonders aus den spätesten Jahresheften, eine ansehnliche Zahl von einem Inhalt ist, der erst nach gegenwärtigen Mittheilungen richtig verstanden werden dürfte, da in vielen ausführlichern Fragmenten, die fast kleine Abhandlungen zu nennen sind, die höchsten Interessen des religiösen und politischen Lebens der Gegenwart und Zukunft mit scharfem und tiefem Blick aufgefaßt und mit divinatorischem, ja nicht selten mit prophetischem Geist durchforscht sind, wozu dann eben ein vertraulicherer

Umgang mit den früheren und ſpäteren Studien und Arbeiten Fr. Schlegel's vorausgeſetzt wird. Nähme man dann bei etwa fortzuſetzenden Mittheilungen den hiſtoriſchen und politiſchen Nachlaß noch hinzu, ſo würde nicht bloß der Reichthum dieſes Geiſtes, ſondern auch die Beſonnenheit und Klarheit in Behandlung deſſelben und insbeſondere auch die Sachkenntniß in Beziehung auf die großen Fragen, welche jetzt die Welt bewegen, bei allen Billigen und Gerechten Anerkennung finden.

W.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Vorerinnerung. III

Propädeutik und Logik.

I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften. 3

II. Geschichte und Begriff der Logik. 17

Von der sokratischen und platonischen Logik. 28

Von der Logik des Aristoteles. 35

Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker. 41

Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie. 41

Von der Logik der neuern Philosophie. 46

III. Darstellung der Logik.

Erstes Hauptstück. Psychologie. 54

Von den verschiedenen Arten der Begriffe. 66

Von dem Ursprunge der Begriffe. 72

Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe. 77

Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung. 83

Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen. 88

Prüfung der logischen Grundsätze. 89

Lehre von den Kategorien. 96

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen. 108

Von den genetischen Gesetzen. 115

Drittes Hauptstück. Syllogistik. 123

Von der natürlichen Gedankenfolge. 125

Seite

Vorläufige Erörterung von der künſtlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.

Kritik der philoſophiſchen Syſteme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philoſophie blos hiſtoriſch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philoſophie. 194
Von dem Syſtem des Realismus. 195
Syſtem der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des ſpeculativen Myſticismus 209
Syſtem des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 225

Die Entwicklung der Philoſophie in zwölf Büchern.

Erſtes Buch. Einleitung und hiſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung.

1. Von der Einleitung zur Philoſophie ſelbſt. 235
2. Von der Kritik der Philoſophie. 239
3. Charakteriſtik der verſchiedenen Arten von Philoſophie und ihrer Verhältniſſe zu einander 243
Von dem Empirismus 244
Von dem Materialismus. 250
Von dem Skepticismus. 255
Von dem Pantheismus. 262
Von der intellectuellen Philoſophie überhaupt. 270
Vom intellectuellen Dualismus. 274
Idealismus. 280
4. Von den wechſelſeitigen Verhältniſſen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus. 292

	Seite
Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur hiſtoriſchen Charakteriſtik	303
Hiſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung. — Die joniſche Schule	305
Philoſophie der Pythagoräer.	335
Sokrates.	349
Philoſophie des Plato.	361
Ariſtoteles.	386
Akademiker.	389
Epikuräer und Stoiker.	391
Die Alexandriner	397
Die Scholaſtiker.	408
Die Myſtiker.	419
Kritiſche Unterſuchung der Logik.	493
Anmerkungen zur hiſtoriſchen Charakteriſtik der Philoſophie. (Vom H.)	508

Inhalt des zweiten Bandes.

Die Entwicklung der Philoſophie.

Zweites, drittes und viertes Buch. Die Pſychologie als Theorie des Bewußtſeyns.

Erſter Abſchnitt. Theorie der Anſchauung.	3
Zweiter Abſchnitt. Theorie der Erinnerung des Verſtandes.	34
Dritter Abſchnitt. Theorie des menſchlichen Bewußtſeyns im Beſondern.	87
Fünftes Buch. Theorie der Natur.	
Einleitung.	110
Vom Verhältniß der Philoſophie zur Phyſik	121
Theorie der Entſtehung der Welt.	136
Sechſtes Buch. Theorie des Menſchen.	193
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit.	227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien	254
Neuntes Buch. Die Moral.	278
Zehntes Buch. Natur- und Staatsrecht.	306
Von der Ehe.	350

Seite

Elftes Buch. Politik. 354

Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß. 382

Anmerkungen zu dem II — XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom H.) 397

Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen. 399

Fragmente.

Zur Logik und Philosophie. 1796. 405

Kant. 1796. 411

Ueber Jacobi. 418

Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre 420

Fichte. 421

Zur Fichte. An die Deutschen. 423

Zum Idealismus. 428

Entwurfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800 - 1803. 429

Fragmente aus den Jahren

1805. 432

1806. 440

1810—1812 454

1813. 472

1814. 480

1815 486

1816 492

1817 497

1818 509

Nachschrift des Herausgebers 524

Die

Entwicklung der Philoſophie.

Zweites, drittes und viertes Buch:

Die Pſychologie als Theorie des Bewußtſeyns.

Theorie des Bewußtseyns.

Erster Abschnitt.

Theorie der Anschauung.

Die Prämissen, die wir in der bisherigen Charakteristik und kritischen Geschichte der Philosophie zu diesem Anfangspunkte der Philosophie selbst gefunden haben, sind 1) die aus der Unsicherheit einerseits der natürlichen Vernunft-Erkenntniß, und andrerseits der Erfahrung hervorgehende, und auf einen Mittelweg zwischen den höhern Quellen und der Erfahrung hinführende Nothwendigkeit, von der Betrachtung des Ich's auszugehen, — 2) der Zweifel gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs der Substanz oder des Dings und 3) die vorläufige allgemeine Idee einer genetischen Methode, die zu einer wichtigeren und reelleren Erkenntniß führt, d. h. die uns das Entstehen und Werden der Dinge und Kräfte zeigen und anschaulich machen soll: im Gegensatz gegen die Logik und ihre Principien des Grundes, des Widerspruchs u. s. w.

Indem wir unsere Betrachtung des Ichs mit der Anschauung beginnen, geben wir ohne Zweifel wohl von der niedrigsten Stufe und Gestalt des Ich's aus. Was uns dazu bewegt, ist die allgemeine Uebereinstimmung, die über die Bestimmung dieser Stufe Statt findet. Ueber das, was man unter Anschauung versteht, kann bei Keinem die geringste Ungewißheit und Zweifel vorausgesetzt werden, während andere Vermögen allerdings noch Gegenstände des Streites sind und von einigen gar nicht geleugnet werden, wie Einbildungskraft,

Freiheit u. s. w.; und das ist doch allgemein bekannt, daß man zunächst nur von etwas ganz Bekanntem den Anfang machen müsse.

Wir setzen also zum Anfange der Philosophie nichts anders voraus, als a = a. Hiemit wird aber nicht ein Princip der Beharrlichkeit im Gegensatz mit der Thätigkeit, sondern blos die Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes, und die Einsicht in die Verschiedenheit oder Nicht-Verschiedenheit desselben in sich selbst vorausgesetzt. Blos in diesem Sinne ist es gemeint; in diesem Sinne wird aber vielmehr die Nothwendigkeit eines Ich's, d. h. eines freien unabhängigen Princips in der Anschauung, das sich dem Gegenstande entgegensetzt, von dem a selbst verschieden ist. Denn angenommen, daß a=a sey, so kann doch der Grund dieser Gleichheit und ihrer Nothwendigkeit nur in Demjenigen gesucht werden, welches das a denkt, d. h. im Ich. Wir können sie nur in dem Denkenden finden, auch in diesem nur die Nothwendigkeit des Denkens, nicht aber in dem a selbst.

Die Voraussetzung des Satzes a = a trifft also zusammen mit der Voraussetzung eines möglichen Gegenstandes für das Ich; das Ich soll diesen Gegenstand in sich aufnehmen, ihn mit sich verbinden. Dies ist es auch, was nach Aller Uebereinstimmung die Anschauung ausmacht.

Soll nun aber das Ich sich durch diese Aufnahme des Gegenstandes, wobei es sich gegen denselben ganz leidend zu verhalten scheint, nicht ganz und gar in den Gegenstand verlieren, soll es in der Anschauung Ich bleiben, so muß es nicht allein Ich, sondern gleichsam ein Ich des Ichs seyn, es muß das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit haben, d. h. Anschauung ist immer nothwendig mit Vernunft verbunden, setzt diese durchaus voraus. Vernunft ist hier nur ein Vermögen der Anschauung. — Denkt man sich (wie die Empiriker wirklich thun) das Ich auf der niedrigsten Stufe als bloße Empfänglichkeit, als leidenden Behälter des a, so ist es gar keines Bewußtseyns fähig; denn um Bewußtseyn zu haben, um sich des Gegenstandes bewußt zu werden, muß es nicht nur den

Gegenſtand, ſondern ſich und den Gegenſtand unterſcheiden können. Es muß nicht allein den Gegenſtand, ſondern auch ſich ſelbſt (als den Gegenſtand anſchauend) anſchauen können. Es iſt alſo durchaus unmöglich, daß das Ich ein blos leidender Behälter der Gegenſtände ſey, da es ſich derſelben nicht bewußt werden kann, ohne ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn. Dies freilich höchſt geheimnißvolle Vermögen des Selbſtbewußtſeyns, das ſich bei jedem gleich entwickelt, wirft ſchon beim erſten Schritt die Anſicht der Empiriker um, die Anſchauung führt gleich auf ein anderes Vermögen, welches mehr als ſie ſelbſt iſt und höher ſteht, als die Anſicht der Empiriker zugibt.

Es folgt ganz klar: damit es ein a geben könne, muß das Ich ſich des a bewußt werden können. Dies iſt aber nicht möglich, ohne daß es ſich ſelbſt ergreifen, ſich in ſich ſelbſt verdoppeln, ſich ſeiner ſelbſt bewußt werden könne, durch in ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit. Dieſe Fähigkeit, das Ich des Ichs zu ſeyn, iſt aber unendlich; denn ſo wie es eine Anſchauung der Anſchauung gibt, kann es eben ſo gut eine Anſchauung der Anſchauung der Anſchauung geben u. ſ. w. bis ins Unendliche; die hat gar keine Grenzen. Ginge nun das Ich dieſer grenzenloſen Reflexion unbedingt nach, ſo würde es nie zu einer Anſchauung kommen, denn dieſe ſollte ein Auffaſſen ſeyn, wobei das Vorſtellende ſich vom Vorſtellenden unterſcheidet. In der innern Grübelei und Vernünftelei würde aber das Ich den Gegenſtand ganz verlieren. — In dem Vermögen des Selbſt-Bewußtſeyns ſelbſt liegt noch gar kein Grund zu einer Grenzſetzung. — Es iſt alſo noch eine dritte Bedingung, noch eine dritte Seite des Ichs nöthig, damit es ein a geben könne, und dieſe iſt der Wille, d. h. die Fähigkeit, ſeine eigene Thätigkeit ſchlechthin, wenn gleich auch nur negativ zu beſtimmen, ihr Grenzen zu ſetzen, ſich ſelbſt theilweiſe aufzuheben, der unbeſtimmbaren Beſtimmbarkeit der Reflexion ein Ende zu machen.

Dieſe Fähigkeit, die Grenzenloſigkeit der Reflexion durch endlich-conſtitutive Beſtimmung zu beendigen, iſt der Wille, wie Jedermann ihn annimmt.

Soll alſo beim Anfange der Philoſophie blos die Mög-

lichkeit des a gesetzt werden, welche doch jeder Skeptiker zugeben muß, so lassen sich daraus schon die nothwendigen Eigenschaften des Ichs ableiten. Aus dieser Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt 1) die Ichheit als leidender Behälter gedacht: Sinn; 2) als Fähigkeit, in sich selbst zurückzukehren: Vernunft. 3) Als Fähigkeit, die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: Wille. Sinn, Vernunft und Wille sind die aus dem Bewußtseyn der Anschauung nothwendig folgenden, zum bloßen Mechanismus des Bewußtseyns unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ichs. Es sind freilich die niedrigsten, aber auch die allgemeinsten und daher eben zum Anfangspunkte der Philosophie wichtigsten Eigenschaften des menschlichen Geistes. Einbildungskraft und Verstand z. B., die nicht nothwendig aus der Theorie der Anschauung folgen, kann man wohl jemand absprechen, ohne ihm zugleich auch Sinn, Vernunft und Willen abzusprechen. Einer, dem aber eine von diesen fehlt, wäre deshalb ein unvollständiger Mensch.

Wir halten uns also, um überhaupt das Bewußtseyn zu charakterisiren, und dann, unsere Nachfrage nach dem Wissen und der Möglichkeit desselben zu befriedigen, blos an diese niedrigsten, allgemeinsten Bedingungen des Bewußtseyns.

Wir fragen: welches Wissen, welche Erkenntniß kann die Anschauung gewähren. Durch die vorhin aufgestellte Theorie der Anschauung scheint nun zwar noch nichts, oder nur sehr wenig zur Erkenntniß des Ichs gewonnen, es mag uns indessen doch näher dazu führen, und einen sichern Punkt geben, mehr zu gewinnen.

Wir haben a nur als Gegenstand des Bewußtseyns, nicht als Gegenstand an und für sich vorausgesetzt. Ob a etwas sey, — ob wirklich dasselbe ausser dem Bewußtseyn existire oder nicht, die ganze Streitfrage, ob es als Ding oder als Anschauung gedacht werden soll, ist bei Seite gesetzt worden.

Durch die Anschauung nach jenen drei Bedingungen erhält a schon eine bestimmtere Gestalt. Anschauung ist nämlich der Zustand des Ichs, wo es einen äußern Gegenstand empfängt,

sich in ihn verliert (dies Verlieren heißt Sinn). Der Sinn ist das, was da anschaut; Wille und Vernunft sind dabei die negativen Bedingungen, ohne welche die Anschauung nie zum Bewußtseyn käme. Diese Thätigkeit (des Anschauens) führt nun herbei, daß der Gegenstand, der da angeschaut wird, durchaus als ruhend, unbeweglich, beharrlich erscheine; — dies ist auch der Grund, warum die Gegenstände im gemeinen Leben als Dinge gelten, und Dinge zu seyn scheinen. —

Sehen wir aber auf die Gewißheit des Gegenstandes sowohl, als der Ichheit, so offenbaret sich wirklich ein Uebergewicht, und es scheint in so fern etwas gewonnen zu seyn; denn in Rücksicht auf Gewißheit ist auch in der gemeinsten Ansicht das Uebergewicht durchaus auf der Seite des Ichs. — Auch hat es sehr viele Zweifler an der Existenz der Dinge gegeben; dies ist sehr erklärlich. — Auf der niedrigsten Stufe des Ichs, in der Anschauung soll etwas in das Ich aufgenommen werden, was doch vom Ich unterschieden wäre. Dies a mag nun freilich nur eine scheinbare Verschiedenheit vom Ich haben. Aber es könnte doch auch im Ich vorkommen, ohne weiter etwas mehr als Schein zu seyn. Dieser Ansicht sind alle, welche nur irgend nachdenken, auf dem natürlichen Wege sehr nahe. Es ist immer ein viel natürlicherer Zweifel, als der an dem Ich selbst. Dazu kommt noch, daß das Ich durch die dritte Bedingung, den Willen, von dem a abstrahiren kann, aber nicht von sich selbst. Auch ist es ja so zu sagen viel stärker als a dadurch, daß es in sich selbst zurückzukehren vermag, Ich des Ichs seyn muß, um eine Anschauung zu constituiren; a aber nicht a des a's seyn kann, noch zu seyn braucht, um eine Anschauung zu Stande zu bringen. Es ist also hiermit der Zweifel an dem Ding, und die überwiegende Wahrscheinlichkeit des Ichs gewonnen.

In der Anschauung erscheint uns der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als von dem Ich Verschiedenes, was es vielleicht gar nicht ist. Offenbar liegt in der Anschauung nichts, was uns hierüber belehren könnte; im Gegentheil liegt in ihr selbst die Begründung für den Beweis, daß

ſie uns über nichts belehren könne. Wir können den Gegenſtand ſelbſt nie erkennen; der Sinn gibt uns immer nur einen Eindruck, Bild oder Vorſtellung von dem Gegenſtande, nie ihn ſelbſt. Dies geſchehen auch die Empiriker zu, nur treiben ſie den Zweifel nicht weit genug. Es könnte ja auch gar kein Ding ſeyn? da wir nichts von ſeiner innern Beſchaffenheit kennen.— Es könnte ja gar nicht beharrlich ſeyn, uns nur ſo erſcheinen? — da es uns aber nicht anders erſcheinen kann, da es aus der Natur der Anſchauung nothwendig folgt, daß der Gegenſtand, um ihn von uns ſelbſt unterſcheiden zu können, beharrlich und ruhig erſcheinen muß, im Gegenſatze mit uns ſelbſt; wäre er nicht ruhend, ſo könnten wir ihn nicht auffaſſen, es würde den Sinn nur verwirren, die Mannigfaltigkeit der Eindrücke einer den andern verlöſchen; der Eindruck des Gegenſtandes muß, um eine Anſchauung hervorzubringen, fixirt werden, der Wille muß ins Mittel treten, die Aufmerkſamkeit beliebig richten, ſowohl den Sinn, als die Reflexion fixiren, er muß die Eindrücke des Sinnes feſt halten, damit nicht einer den andern verwiſche und eine Anſchauung möglich ſey; dies iſt es dann, was dem Gegenſtand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenſtände uns ohne höhere Nachforſchungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtſeyn als Dinge erſcheinen; zugleich enthält es die Begründung zu dem Beweiſe, daß keine Anſchauung ohne Beharrlichkeit möglich ſey.

Der erſte Schritt in die Philoſophie iſt uns alſo der Zweifel an dem Ding und die Wahrſcheinlichkeit des Ichs, aber doch nicht mehr als Wahrſcheinlichkeit, denn das allgemeine Vorurtheil des Dings kehrt doch bei jeder Anſchauung wieder: das a bleibt doch und kehrt immer wieder. Dadurch wird die innere Gewißheit von dem Ich allerdings etwas ſchwankend gemacht. — Erſt dann wird das Verhältniß ſich ändern, wenn jener Zweifel an dem Ding ſich in völlige Erkenntniß der Nichtigkeit und Unrichtigkeit dieſes Begriffs auflöſt. —

Unſere Philoſophie fängt nicht wie andere mit einem erſten Grundſatze an, wo der erſte Satz gleichſam der Regn oder erſte

Ring des Kometen, das Uebrige ein langer Schweif von Dunst zu seyn pflegt, — wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Theil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, — und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntniß durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt.

Der Zweifel an dem Begriffe des Dings ist vollkommen begründet, in so fern dieser Begriff ein bloßes Vorurtheil ist. Daß er dies ist, wird noch deutlicher, wenn wir zeigen, daß jeder Anschauung im Geheimen immer ein Widerspruch zum Grunde liegt. Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich außer und in uns. Außer uns, in so fern wir ihn von uns unterscheiden; in uns aber, in so fern wir es wahrnehmen, in so fern wir in uns aufnehmen. Denn was heißt Anschauen anderes, als etwas in sich aufnehmen, empfangen. In der kantischen Sprache könnte man diesen aller Anschauung zum Grunde liegenden Widerspruch die Antinomie der Anschauung nennen, welcher Ausdruck um so passender wäre, als diese Antinomie wirklich nothwendig ist.

Hier läßt sich nun auch schon die Verschiedenheit unserer Philosophie von der kantischen angeben. Die kantische Philosophie ist im Ganzen im Wesentlichen empiristischer und unserer strengen idealistischen entgegengesetzt. Wenn Kant behauptet, daß die Erfahrung die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntniß sey, daß die Materie in der Anschauung gegeben sey, Verstand und Vernunft nur die höhere Beziehung und Form hinzuthun; so behaupten wir, in der Anschauung sey gar keine Erkenntniß zu finden. Dies folgt schon aus ihrem innern Widerstreit; dieser ist allein schon hinreichend, der Anschauung alle Ansprüche auf Gewißheit zu rauben. Es wird sich aber noch mehr ergeben, wenn wir den Zweifel an dem Begriffe des Dings zum vollständigen Beweis der Richtigkeit dieses Begriffs werden ent-

wickelt und gezeigt haben, worin eigentlich die Unfähigkeit der Anschauung zur Erkenntniß liege.

Die Anschauung erdrückt, tödtet eigentlich jeden Gegenstand, weil sie nicht statt haben kann, ohne daß der Gegenstand beharrlich gedacht wird; er kann nur angeschaut werden, wenn er fixirt, festgehalten wird. Die eigentliche Erkenntniß soll auf das innere Wesen des Dings gehen, man soll es in seinem innern lebendigen Wesen auffassen, blos dieses ergreifen. Nun gesteht aber Jedermann ein, daß die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung gibt, und immer noch etwas hinter dem Vorhang zurückläßt. Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren; sie zeigt uns blos das Aeußere der Gegenstände; — daher würden sich auch die Philosophen, die einen höhern Begriff vom Wissen haben, als die Lockianer, und doch blos die Anschauung als die Quelle der Erkenntniß ansehen, wie Kant, — viel richtiger geradezu zum Skepticismus bekennen.

In Kant's theoretischer Philosophie fehlt es wirklich nur an dem deutlichen Geständnisse desselben. Das Verhältniß der Anschauung zum Wissen und zum Bedürfnisse des Wissens könnte man also charakterisiren: die Anschauung gibt uns gar kein Wissen, ja sie vermehrt unsere Unwissenheit, doch fühlt jeder, daß durch die Anschauung unsere Wißbegierde und unser Forschen beträchtlich modificirt werden. Gerade dadurch, daß sie uns kein Wissen gibt, wirkt sie auf unsere Wißbegierde; sie überzeugt uns von unserer großen Unwissenheit, macht sie uns fühlbarer, zeigt sie uns von einer neuen Seite, indem sie die Gegenstände derselben vermehrt. Es kann nicht fehlen, durch diese Einwirkung muß sie die Wißbegierde, wenn sie schon rege ist, beträchtlich erhöhen und verstärken; sie erhält durch die einzelnen vermehrten Beweise unserer Unwissenheit die kräftigsten Reizmittel zum Forschen und Stoff zum künftigen Wissen.

Die den Zweifel an dem Dinge immer begleitende Wahrscheinlichkeit des Ichs mag der eigentliche Punkt der Wahrscheinlichkeit überhaupt in der Philosophie seyn. — Die Gegenstände verschwinden und gehen verloren; dasjenige aber, wozu wir

jedesmal zum Behufe des Bewußtseyns zurückkehren müssen, das Ich bleibt immer, freilich nicht als eine deutliche Erkenntniß, sondern vielleicht als ein unauflösliches Räthsel, daher es auch immer nur eine Wahrscheinlichkeit ist. Denn will man das Ich in der Anschauung erkennen, so muß man es fixiren; dann verwandelt es sich aber unter der Hand zum Ding; die Seele, das Leben verschwindet und läßt uns nur die todte leere Hülle zurück; es ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, was hier angeschaut werden soll. Dafür erkennt jeder sein Ich. Daher die große Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit eines sichern Ergreifens desselben in der Anschauung, und die Unrichtigkeit jeder Ansicht, wo die fixirte Selbst-Anschauung als Quelle der Erkenntniß aufgestellt wird. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß mit der Wahrscheinlichkeit des Ichs keineswegs behauptet werden soll, die Beharrlichkeit desselben sey wahrscheinlich, sondern blos das Ich schlechthin. Es begleitet uns unaufhörlich. Wollten wir den bei der Anschauung unausbleiblich stattfindenden Zweifel (über das Ding) auch auf diese uns immer begleitende Empfindung erstrecken, so würde er sich gleich selbst vernichten; ohne Selbstbewußtseyn findet durchaus kein Bewußtseyn und ohne dieses ganz und gar Nichts, auch nicht einmal ein Zweifel statt. Vergleichen wir diesen Anfang unserer Philosophie mit dem Anfange jener Philosophie, die in dieser Hinsicht wirklich die vollständigste und vorzüglichste ist, — die Fichte'sche nämlich — so werden wir für das Wissen und die Möglichkeit desselben noch mehrere andere Resultate finden. Fichte geht eines Theils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze a = a; andern Theils von einer intellectuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin nothwendigen Glauben an das Ich.

Eine Demonstration des Ichs konnten wir nicht wählen, da nach unserer Ansicht der Satz a = a zu keinem speculativen Gebrauche dienen kann, und es auch kein Seyn, sondern blos ein Werden geben kann: a, als ein unendlich Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick a bleibt, sondern sich unaufhörlich in unendlich schnellen Zeiträumen verändert.

Uebrigens ist eine Demonstration des Ich's auch gar nicht nöthig zum Anfange der Philosophie; da die Existenz des Ich einem jeden, der sie läugnen wollte, leicht zu beweisen wäre, in so fern man ihm zeigen kann, daß er eben durch und in diesem Läugnen sein Ich anerkennt. Was die Anschauung betrifft, so ist schon hinlänglich dargethan worden, daß sie im eigentlichen Sinne keine Erkenntniß geben kann, weil sie eben das innere Wesen des Gegenstandes, das Leben, das Freie und Bewegliche entfernt; indem sie einem Gegenstand seinen will, entschlüpft ihr die Seele und es bleibt ihr immer nur eine todte Spur zurück.

In Absicht endlich des dritten, der Berufung auf einen allerdings gültigen Glauben, müssen wir in Kurzem unsere eigene Theorie wiederholen: wir fanden als Bedingung der Anschauung Sinn, Vernunft und Willen. — Vernunft giebt Gewißheit, aber kein Wissen. Der Sinn vermittelt nur noch die Anwesenheit, enthält jedoch den Stoff, die Veranlassung zum künftigen Wissen. Dazu muß aber schon Wißbegierde vorhanden seyn. Woher ist diese abzuleiten, und in welchem Verhältnisse steht sie zum Wissen selbst? — Sie bezieht sich offenbar auf den Willen. Deutlich wissen wollen ist Wißbegierde; der Glaube bezieht sich nur auch auf den Willen. Nach Kant und Fichte soll der Glaube nichts anders seyn, als willkürliche Selbstbestimmung, eine Ueberzeugung, die unser eigenes willkürliches Werk ist. Der Wille enthält also den Anfang des Wissens durch die Wißbegierde, und die Möglichkeit des Wissens durch freies Denken. Nach jenem (eigentlichen) Sinne des Worts ist nun leicht zu bestimmen, daß der einzige (absolute) Gegenstand des Glaubens nur wir selbst seyn können. Daß dieser Glaube an das Ich eine sehr bedeutende Stelle in der Theorie des Bewußtseyns einnimmt, wenn er schon zur Begründung der Philosophie keineswegs hinreicht, leuchtet gleich ein.

Der Glaube an die Dinge, wie bei Jacobi, ist widersinnig; denn wie können wir uns eine willkürliche Ueberzeugung von den verschaffen, was ganz außer unserer Macht liegt. So lange wir auch meinen, daß es Dinge außer uns gebe, werden wir uns doch nur denken lassen, das Ding bei den Dingen selbst

zu suchen. Das Ding müssen wir entweder erkennen oder ganz daran verzweifeln, ein Glaube daran findet gar nicht Statt. Man würde dann in die allerausschweifendste, willkürlichste Schwärmerei und Erdichtung gerathen. — Auch setzt der Glaube immer eine Wahrscheinlichkeit voraus, — dem Ding geht aber ein Zweifel vorher.

Selbst an Gott glauben scheint ein verwerflicher und unzulässiger Begriff, in so fern dieser Glaube sich beziehen soll auf den Begriff der Gottheit überhaupt oder das sogenannte Daseyn derselben. Kommt uns gerade nicht eine Art von Gewißheit durch das göttliche Wesen selbst, so kann unsere willkürliche Ueberzeugung nichts daran ändern, da jener Begriff der Gottheit ganz und gar ausserhalb der Grenzen unserer Macht liegt. Sehr wohl läßt sich aber denken, daß unsere Willkür Macht habe über uns selbst.

Der erste ursprüngliche Glaube ist daher der Glaube an uns selbst. Ob sich dieser Glaube an uns selbst nun späterhin auch auf andere Gegenstände übertragen lasse, ist eine andere hier noch nicht zu beantwortende Frage. —

Anschauen können wir uns nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer. Denken können wir uns aber freilich. Wir erscheinen uns dann zu unserm Erstaunen unendlich, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen. Die Ahnung, Traum kommt dieser Gedanke fast jedem. Die gehörige Kraft kann aber diesem Gedanken nur eine starke Seele geben. Damit er nicht eine blos schwankende Ahnung bleibe, sondern ein kräftiger lebendiger Gedanke werde, ist durchaus ein kühner Aufschwung nöthig, und dieser kühne Aufschwung ist das Vertrauen auf sich selbst. —

Es ist dieser Glaube an uns selbst nur eine Verstärkung jener objectiven und nothwendigen Wahrscheinlichkeit des Ich's durch Willkühr und Freiheit; eine Verstärkung unserer eigenen Kraft und Freiheit durch einen eigenen freien Aufschwung unserer Kraft, eine Verstärkung des Ich's durch sich selbst und in sich selbst, ein Vertrauen auf sich selbst es zu wagen, ob man das Alles finden werde, was sich uns wahrscheinlich zeigt. Es ist

von ein noch stärkeres Losreißen von dem Ding, an dem man zwar in der gemeinen Wahrnehmung Gefahr läuft, das Ich zu verlieren, beim ersten Schritte des Nachdenkens aber auch schon gleich zu preisein anfängt. Dieses Losreißen ist übrigens doch nicht mit einer gänzlichen Läugnung des Dings verbunden, davon kann bei dem Glauben an uns selbst noch nicht die Rede seyn. Die große Wichtigkeit dieses Glaubens für die Philosophie ist einleuchtend. Ist die Wahrscheinlichkeit des Ichs einmal gegeben, so läßt es sich denken, daß ernster Wille und kräftiges Streben uns in der Untersuchung der Ichheit und der Auffindung der Wahrheit allerdings mächtig befördern könne.

Der Glaube an unsere Kraft kann sie ins Unendliche verstärken und dies ist auch unumgänglich nöthig, um das Räthsel unseres Ichs zu lösen, die Lösung liege nun wo sie wolle.

Wiederholung: Der Anfang alles Wissens ist willkürlich, nur läßt sich keine willkürliche Ueberzeugung alles dessen, was außer uns (über uns) ist, annehmen, wohl aber in Rücksicht auf uns selbst.

Daß es eine solche willkürliche Ueberzeugung gebe, folgt, sobald eine Anschauung angenommen wird, denn diese setzt, wie wir gesehen haben, den Willen nothwendig voraus. Wißbegierde ist die Frucht des ernsten Wollens und Strebens; aus der Wißbegierde entsteht Forschen, aus diesem Erkenntniß und Wissen.

Die Fähigkeit der freien Richtung unserer Aufmerksamkeit und Betrachtung auf dieses oder jenes, auf den Gegenstand oder auf das Ich könnte man als das Vermögen definiren, das Ich zu vertheilen oder zu vermindern. — Perfectibilität und Corruptibilität ist aber, was den Menschen von den andern Geschöpfen unterscheidet. Aber dies ist nicht allein in der Natur des Menschen, sondern überhaupt in dem Wesen der Vernunft (von Seiten des freien Willens betrachtet) gegründet. Jene willkürliche Ueberzeugung in Rücksicht auf uns selbst nannten wir den ursprünglichen, einzig wahren Glauben, aus welchem aller andere Glaube, an Naturrecht, an die Gottheit u.s.w. abgeleitet werden muß. Dieser Glaube an uns selbst

und der Zweifel am Ding sind die beiden ersten Grundfäden der Philosophie. —

Wir wollen jetzt die Fortschritte unserer Untersuchung betrachten, in Rücksicht auf den wissenschaftlichen Gewinn. Es ist uns zu thun um einen Begriff der Ichheit. Suchen wir also diesen in ihrem innersten Wesen aufzufassen, so ist der Punkt, worauf wir unser Augenmerk vorzüglich richten müssen, das alle Vorstellungen begleitende und bedingende Räthsel des Selbstgefühls; des Selbstbewußtseyns. — Dies bezogen auf das Wissen und die Möglichkeit des Wissens, liefert die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Denn alle Bemühung, sich selbst anzuschauen, sich in der Anschauung selbst zu ergreifen, ist, wie früher gezeigt worden, durchaus vergebens. Das Ich verschwindet uns immer, wenn wir es fixiren wollen. Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß; gewiß ist nämlich, was man unmittelbar weiß, weyen es keinen höheren Beweis gibt: und dieses ist gerade der Fall bei dem Selbstbewußtseyn. Dies kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles Andere, ist also unmittelbar, schlechthin gewiß.

Dies Räthsel des Selbstgefühls, welches uns immer begleitet, ist auch wohl die Ursache, warum sich bei nachdenklichen Menschen, wenn Philosophen gewisser Art Alles erklären wollen, immer ein Zweifel erhebt und erhält. Sie fühlen es zu gewiß (wenn sie es auch vielleicht nicht aussprechen), daß es etwas Unbegreifliches gibt, da sie sich selbst unbegreiflich sind.

Das Selbstbewußtseyn nennen wir in Zukunft immer Empfindung, als ein in sich finden, weil das Ich eigentlich nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden kann.

Durch die Empfindung also bekommen wir zu dem Zweifel an dem Ding und der Wahrscheinlichkeit des Ichs noch einen dritten Faden zum Anfange der Philosophie: die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Man könnte hier zwar einwerfen, der Begriff des zum Ding umgedichteten Gegenstandes beruht auch auf einem Unbegreiflichen, in so fern nämlich in der Anschauung desselben ein

Widerſpruch liegt. — Dieſer Widerſpruch macht aber das Ding nicht blos unbegreiflich, ſondern ganz nichtig. Es gibt freilich auch eine Antinomie der Empfindung, wie der Anſchauung; doch daraus folgt nicht die Nichtigkeit ihres Gegenſtandes. — Wenn wir uns gleich mit uns ſelbſt im Widerſpruch zu ſeyn ſcheinen, ſo können wir uns doch niemals für nichtig halten, da wir unſer ſelbſt ja alle Augenblicke unmittelbar gewiß werden. Wenn wir — in der Anſchauung — uns ſelbſt verlieren, ſo gewinnen wir uns wieder durch die innere Empfindung, das Selbſtbewußtſeyn, das uns auch im Nachdenken nie verläßt; dies erhöht nur noch das Räthſelhafte: während wir uns vielleicht oft ganz beſchränkt und endlich vorkommen, werden wir zugleich immer wieder von unſerer unendlichen Zahlheit überzeugt. — Uebrigens läßt ſich auch dieſe Antinomie auflöſen, da man doch die der Anſchauung wohl ſchwerlich würde löſen können. Das eigentlich Widerſprechende in unſerm Ich iſt, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen; dies braucht nicht weiter erklärt zu werden; ſobald wir nur über uns nachdenken, finden wir uns unendlich. Unſer ganzes Selbſt, alle Dinge — die Welt, die Geſtirne, die Gottheit erſcheinen uns unendlich. Auch iſt der Gedanke des Unendlichen doch in uns. Wir erhalten ihn nicht von außen her. Unſer Ich, als Alles, auch noch ſo freud Scheinende, auch noch ſo Erhabene und Hohe umfaſſend, und alle Gedanken erzeugend, muß ſich unendlich verkommen. — Um nun dieſe Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühle der Beſchränktheit im Leben zu vereinigen, muß man den Begriff des Werdens zu Hülfe nehmen. Blos hiedurch wird es möglich: gibt es kein Seyn, ſondern nur Werden, ſo iſt das Endliche, wenn auch extenſive begrenzt, doch intenſive durch die unendliche Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich. — Ein werdendes Endliche, worin gar kein Seyn, iſt durchaus beweglich und veränderlich, alſo durch ſeine intenſive Thätigkeit und Mannichfaltigkeit unendlich. (Z. B. In der Betrachtung der Naturreiche, wo wir die Unendlichkeit bewundern, werden wir jedes Unendliche im Endlichen gewahr). —

Ein werdendes Unendliches aber ist gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig, und in so fern endlich ist. In der Ansicht des Werdens sind demnach Endliches und Unendliches nur dem Grade nach nicht wesentlich verschieden. Für die Philosophie aber, die ausgeht von dem Begriffe des Dings, es sey nun des endlichen oder des unendlichen, ist die Antinomie der Empfindung unauflösbar. — Bei Kant sind Antinomien innere Widersprüche, die durch die Gesetze des Bewußtseyns nothwendig, aber unauflöslich sind. Uns sind sie hingegen Widersprüche, die aus den Gesetzen des Bewußtseyns nothwendig folgen, aber bei höherem Nachdenken sehr wohl aufgelöst werden können.

Bei der Antinomie der Empfindung ist noch zu bemerken: Wir erscheinen uns *endlich* im Gefühle des Lebens und in so fern *immer*; unendlich blos beim Nachdenken und also *nicht immer*. Und nicht einmal bei jedem Menschen trifft dies zu; nicht jeder Mensch denkt über sich selbst nach. Ist das Gefühl der Unendlichkeit noch nicht gefunden, so herrscht das der Endlichkeit allein. Wir fangen alle vom Schein des Endlichen, von dem Glauben an die Dinge an: die Philosophie soll uns zum Unendlichen führen. Läßt sie uns den Glauben an die Dinge, oder gibt sie uns ein *unendliches* Ding, so ist nichts gewonnen, sondern es entsteht vielmehr noch eine ungeheuere Kluft zwischen Wahrheit und dem Gefühle. Man wird bei dem uns immer begleitenden Gefühle der Beschränktheit zu einer absoluten Trennung zwischen Philosophie und Leben gezwungen; wie denn auch alle Philosophen, die in jenen Fehler verfallen sind, die Philosophie und das Leben als etwas durchaus Verschiedenes angaben. Die Philosophie muß eigentlich damit anfangen, uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien und uns zu einer Ansicht der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit erkennen lehren.

Anmerk. Der Glaube an sich selbst ist durchaus nöthig, weil sonst der Gedanke unsrer Unendlichkeit nicht stark genug wäre, um dem Gefühle der Endlichkeit das Gegengewicht zu halten, und zur Antinomie der Empfindung zu gelangen.

Wir wollen jetzt ſehen, welches Licht die Löſung der Antinomie der Empfindung auf die Löſung der Antinomie der Anſchauung wirft. — Zu dem Behufe müſſen wir unſere Betrachtung wieder auf den Willen richten. Dieſer bezieht ſich auf Sehnſucht, Trieb und Streben, welche alſo zu definiren ſind. — Sehnſucht iſt ein unbeſtimmtes Hinneigen nach irgend Etwas, man kann nicht einmal ſagen unwillkürliches, weil es zu unbeſtimmt iſt. Trieb iſt eine unwillkürliche Neigung zu einem beſtimmten Gegenſtande. Streben ein beſtimmtes, aber willkürliches Neigen, das Wollen eines beſtimmten Gegenſtandes; nicht blos die Vorſtellung dieſes Wollens, ſondern das kräftige Wollen ſelbſt. Dieſer Begriff kann nun den Widerſpruch der Anſchauung, daß der Gegenſtand zugleich außer und in uns zu ſeyn ſcheint, erklären, denn dies gilt eben auch beim Streben.

Anmerk. In der Beſtrebung findet noch etwas anders ſtatt, was ein großes Licht auf das Verhältniß des Werdens zum Seyn werfen kann, als welcher Gegenſatz die Achſe iſt, worum ſich Alles dreht. In dem Streben wird das, was zum Ziele geſetzt wird, eben dadurch, daß es als Ziel geſetzt wird, auch als ein Beharrliches geſetzt, nun iſt aber das Streben, obſchon ihm ein Ziel geſetzt, ſeiner Natur nach durchaus nichts, als ein Bewegen, Verändern, ein Werden. Wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen? Wie kann aus dem unendlichen, beweglichen, veränderlichen Beſtreben nach einem Ziele hin endlich etwas Beharrliches als das Ziel herauskommen? Und wie kann überhaupt dem Streben, als einem Beweglichen, Lebendigen, etwas zum Ziele geſetzt werden? Das Streben iſt ja ſo immer beſſer, als das todte Ziel, das Seyn? Dies iſt alſo zu löſen: das Seyn iſt an und für ſich ſelbſt nichts; es iſt nur Schein; es iſt nur die Grenze des Werdens, des Strebens. Wenn das Streben am Ziele anlangt, verſchwindet dieſes und es entſteht wieder ein neues Ziel. Das Seyn iſt demnach für uns beſchränkte Menſchen, für die Praxis, als Ziel nur ein nothwendi-

ger, nichtiger Schein. In der Beschränktheit des Menschen scheint ihm das Ziel fest und beharrlich, sobald es aber erreicht ist, verschwindet im Handeln der Schein und was Seyn schien, wird ein neues unendliches Werden.

Insofern ich nach etwas strebe, ist der Gegenstand meines Strebens außer mir, und doch muß er zugleich in mir seyn; ich muß ihn geistig besitzen, sonst wäre ja kein Streben möglich, da es ja eine bestimmte Richtung haben soll. Das Streben nach Freude, Freiheit u. s. w. kommt nicht durch den Begriff, sondern ist schon in uns da, und doch wird der Gegenstand als etwas, was noch fern von uns ist, gesucht.

Aus diesem muß sich auch die Auflösung der Antinomie der Empfindung noch besser ergeben; denn obschon wir vorhin den Unterschied des Endlichen und Unendlichen so weit aufgehoben haben, daß sie, als lebendige werdende Thätigkeit höchstens nur dem Grade nach verschieden sind und ihr Widerspruch nur Schein ist, der entsteht, wenn man das Leben fixirt und tödtet, d. h. zum Ding macht, so kehrt doch das Gefühl von ihrem Streit nimmer wieder. Es will uns keineswegs einleuchten, daß wir, die wir uns so beschränkt fühlen, unendlich seyn sollen, und zugleich müssen wir uns doch gestehen, daß das Ich als der Behälter von Allem durchaus nicht anders, als unendlich seyn könne. Wir dürfen uns den Widerspruch nur recht deutlich ausdrücken, so wird sich die Möglichkeit finden, ihn auf eine Weise zu lösen, die mit dem allgemeinen Gefühle und Glauben sehr übereinstimmt. Wenn wir uns beim Nachdenken nicht leugnen können, daß Alles in uns ist, so können wir uns das Gefühl der Beschränktheit, das uns im Leben beständig begleitet, nicht anders erklären, als indem wir annehmen, daß wir nur ein Stück von uns selbst sind. Dies führte geradeswegs zu einem Glauben an ein Du, nicht als ein (wie im Leben) dem Ich Entgegengesetztes, Aehnliches (Mensch gegen Mensch, nicht Thier, Stein gegen den Menschen), sondern überhaupt als ein Gegen-Ich, und hiermit verbindet sich denn nothwendig der Glaube an ein Ur-Ich. Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie

begründet. Hier in diesem Punkte greifen alle Radien der Philosophie zusammen. Unser Ich, philosophisch betrachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich, und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir.

Ein Nicht-Ich außer dem Ich ist dann gar nicht möglich. Jeder Gedanke daran fällt hier ganz weg, weil er durchaus unverträglich ist mit dieser Ansicht.

Die Antinomie der Bestrebung sowohl, als die der Anschauung wird hiedurch gleichfalls gelöst; denn bei der Unendlichkeit des Ichs, und wo das Ich zugleich ein Ur-Ich ist, läßt sich sehr wohl erklären, daß der Gegenstand der Anschauung oder Bestrebung zugleich in und außer dem Ich zu seyn scheint. — In dem Ich ist er, insofern es ein Ur-Ich, außer dem Ich, insofern es ein abgeleitetes, untergeordnetes Ich ist.

Hieraus folgt nun auch, wie die Außendinge in der Philosophie anzusehen sind. Sie sind nicht Nicht-Ich außer dem Ich; nicht blos ein todter, matter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern, wie gesagt, ein lebendiges, kräftiges Gegen-Ich, ein Du. — Wie es nach diesem möglich sey, die Naturwesen in Ichheit aufzulösen, und ihre geistigen Kräfte, die uns so dunkel und fremde ansprechen, zu ergründen, ist hier noch nicht der Ort zu zeigen. Sollte es auch der Philosophie nicht ganz damit gelingen, so würde das doch noch nichts gegen die Reinheit des Princips beweisen, sondern blos, daß uns das Du zu fern, zu fremd sey, als daß wir seine Sprache verstehen, sein Wesen errathen können. a)

Wiederholung: Wir setzten beim Anfange der Philosophie blos a voraus und aus diesem bloßen a wurde abgeleitet: Anschauen, Denken und Wollen, Sinn, Vernunft und Wille, als nothwendige Bedingungen des Bewußtseyns. — Der erste Schritt in die Philosophie war der Zweifel an dem Ding; doch dieser allein ist nicht hinlänglich, wir mußten ihn mit größerer Kraft zu unterstützen und zur Einsicht der Nichtigkeit des Dings zu führen suchen durch den Glauben an uns selbst, durch die Gewißheit eines Unbegreiflichen, das uns bei Allem begleitet.

— Dies iſt aber auch noch nicht hinlänglich, wenn wir dabei müßten ſtehen bleiben, da die Empiriker eben immer dies zu ihrem Vorſchub nehmen: dieſe Gewißheit des Unbegreiflichen führte uns auf den Gedanken des Ichs. In Rückſicht auf das, was wir ſuchten, in Rückſicht auf das Wiſſen und Wiſſenſchaft des Ichs, verwickelten uns aber die gefundenen Fähigkeiten in viele Widerſprüche; wir fanden eine Antinomie der Anſchauung und eine Antinomie der Empfindung, und alle Spuren zu einer näheren Aufklärung der Wahrheit verließen uns faſt gänzlich. Blos durch den Begriff des Werdens und der Verwerfung alles Seyns war es möglich, die Antinomie der Empfindung, und mit dieſer das ganze Räthſel unſeres Ichs zu löſen. —

Anmerk. Alles iſt in uns, aber unſer Ich iſt nur ein Stück von uns ſelbſt; unſerm Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es iſt in gewiſſer Rückſicht ſelbſt dieſes Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten. — Das Ur-Ich, das Alles Umfaſſende im Ur-Ich iſt Alles; außer ihm iſt nichts; wir können nichts annehmen als Ichheit. Die Beſchränktheit iſt nicht ein blos matter Widerſchein des Ichs, ſondern ein reelles Ich; kein Nicht-Ich, ſondern ein Gegen-Ich, ein Du. — Alles iſt nur ein Theil der unendlichen Ichheit. Alles, was wir außer uns wahrnehmen, iſt ein lebendiges Gegen-Ich, ein Du; aber nicht ein Du, was uns völlig gleich wäre, wie das Du im Leben und als ganz ähnlich entgegengeſetzt wird. Jede Kraft, ſobald ſie in ein Verhältniß zu uns tritt, d. h. ſobald wir ſie denken, wahrnehmen, und zu erforſchen und zu ergründen ſuchen, wird ſie ein Du; dies iſt das Reelle in der Anſchauung. Der Stoff iſt Nichts in der Anſchauung. Das, was ihr allein Realität gibt, iſt das Weſen, die Bedeutung, der Sinn deſſelben, iſt die Sprache, die uns dunkel anſpricht, worin ſich uns das Du verſtändlich machen will. Das innere Weſen und die Natur der Pflanzen und Thiere ſind die Worte und Sprache gleichſam, welche das entfernte, verſchloſſene Du zu uns redet. Durch die Bedeutung wird uns auf dieſe Weiſe, was ſonſt nichts ſagender Stoff iſt,

zum Wort und Bilde des uns tief verborgenen, jedoch verwandten Geistes.

Wir fanden dadurch ein Ich, welches durchaus unendlich ist und neben dem kein leeres Nicht-Ich Statt haben kann, sondern dem ein Gegen-Ich entgegensteht. — Ja der Gedanke, das Ich wurde durch diese Idee des Werdens zu einem Ur-Ich erhoben, so wie wiederum durch diesen erhöheten Begriff des Ichs die Idee des Werdens zu einem Begriffe der Welt verwandelt wird. Gibt es gar kein Ich neben dem Ich, und ist alles Werden nur ein werdendes Ich, so ist ja dieses Ich, als der Inbegriff von Allem, gerade das, was wir sonst Welt nennen. — Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden, (oder da für unsern jetzigen Standpunkt das unendliche Ur-Ich ein höchstes, allumfassendes ist) — gleichsam eine werdende Gottheit; ein Gedanke, der uns, obgleich nur in den allgemeinsten Umrissen erklärt, was die Welt sey, wenigstens was wir uns fürs erste bei diesem Begriff zu denken haben. b)

Der Begriff der Welt als einer werdenden Gottheit ist das Haupt-Resultat, das wir auf dem Wege der Anschauung gefunden haben, die Idee des Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich Alles dreht, und worauf Alles beruht. So wie der Zweifel am Ding und der Glaube an uns selbst, das Selbstgefühl, die ersten Punkte sind, womit das Nachdenken anfängt und woraus sich jenes Resultat ergibt.

Wir haben noch eine Bemerkung über das Ganze unserer Untersuchung beizufügen. —

A wurde als ein beliebiger Gegenstand unseres Bewußtseyns vorausgesetzt. Es wurde auf dem Standpunkte, von dem wir ausgingen, ohne Zweifel gedacht als ein Nicht-Ich außer dem Ich. Durch die Folge wurde aber alles Nicht-Ich und also auch unsere Voraussetzung a ganz aufgehoben. Deswegen fällt jedoch unsere Folgerung nicht auch zusammen. Sie beruht durchaus auf sich selbst. Blos der Form nach mußte das Ich bewiesen werden; jetzt aber, da sich erwiesen hat, daß es gar kein Nicht-Ich geben könne, zeigt sich, was der Form nach eine bloße Folge schien, als ganz auf sich selbst beruhend. Das Ich

kann nicht gegeben seyn, sonst würde es sich in ein Ding verwandeln. Es darf auch nicht vorausgesetzt werden; das wäre gegen die Methode. Es muß also (der Form nach) bewiesen werden. — Um dieses zu thun, haben wir keineswegs die Formel a = a vorausgesetzt, sondern ein bloßes a schlechthin, und aus diesem haben wir das Ich bewiesen. Nur fällt diese Voraussetzung in der Art, wie sie Anfangs gedacht worden, ganz weg. Ich hat nur das Ich zum Gegenstand. Wir haben eine Folge gefunden, welche die Voraussetzung ganz in sich aufnimmt. Mit Voraussetzung des a wurde allerdings gehofft ein Ich zu finden, nur auch ein Nicht-Ich daneben. Nun findet sich aber etwas viel Stärkeres und Größeres: das Ich ist das Eine und Alles, und schließt alles Nicht-Ich aus. Man kann also eigentlich sagen, das Ich kann nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden. Es ward (bei uns) in dem Beweise gefunden.

Dies Aufnehmen der Voraussetzung in die Folge ist das Eigenthümliche des ersten Beweises, der in der Philosophie vorkommt. In jeder Philosophie, die mit Beobachtung ihres eigenen Verfahrens, mit Kritik anfängt, hat der Anfang immer etwas Eigenthümliches.

Zur Ergänzung unserer Untersuchung gehört auch noch Folgendes:

Das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit, die Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist das Denken. Dies Denken hat keinen andern Gegenstand, als uns selbst, oder uns selbst in Beziehung auf ein anderes Vermögen unseres Ichs: d. h. wir denken nur uns selbst und unsere Fähigkeiten. Sehen wir blos auf den groben Mechanismus unseres Bewußtseyns, so ist Denken Vernunft. Diese ist keineswegs das Denken überhaupt, sondern nur das leidende Denken; d. h. das Denken mit dem Glauben an das Ding, mit Voraussetzung des Dings.

Daß diese Art des Denkens nach den Gesetzen und Regeln des Dings eine niedere Art, und ein leidendes Denken sey, ist einleuchtend, da das Ich nach den Gesetzen des Dings gedacht, der Herrschaft des Dings unterworfen wird. Die Vernunft betrachtet den Gegenstand blos als ein Gegebenes, unterscheidet

ihn durch seine Merkmale von andern Gegenständen. Das gibt aber keine Erkenntniß. Die erhalten wir blos durch die Einsicht in das innere Wesen und die Natur des Gegenstandes, und das ist das Werk des Verstandes. So wie der Begriff des Dings blos für die Praxis eine erlaubte Hypothese, so ist auch die Vernunft blos für die Praxis gültig. Der Begriff des Praktischen aber ist hier anders zu nehmen, als Kant ihn annimmt. „Die Vernunft ist blos praktisch" würde in der Kant'schen Sprache heißen: alle Vernunft ist blos technisch. Eben diese praktische Gültigkeit der Vernunft und ihre Nothwendigkeit zu dem Mechanismus des Bewußtseyns gibt ihr in der gemeinen Ansicht den Schein der Allgemeingültigkeit und verführt selbst Philosophen zu den gröbsten Irrthümern. Die Vernunft ist es, die mit ihrer gänzlichen Untauglichkeit und Ungültigkeit für alle Theorie und Speculation die edelsten Menschen in die künstlichsten Verwirrungen lockt, aus denen es sehr schwer ist, sich herauszufinden. — Es ist einerlei, ob die Vernunft das in ein Ding verwandelte Ich nach der Einerleiheit a = a, oder nach der Begründung und Ursachlichkeit a = b betrachtet; beide sind theoretisch falsch. Realismus und Empirismus sind beide gleich unphilosophisch, beiden liegt die gleiche Voraussetzung des Dings zu Grunde. Zum Realismus gehört freilich unendlich mehr Geisteskraft und speculatives Talent, weil das Ich hier in ein unendliches Ding verwandelt wird, der Empirismus aber blos eine Mehrheit von einzelnen Dingen annimmt. Indessen ist auch aus dem Empirismus die Rückkehr und der Ausweg eher möglich, als aus dem Realismus, da hier der Irrthum schon eine höhere Gestalt angenommen hat.

Haben wir nun in der vorigen Untersuchung behauptet, daß in der Anschauung als solcher gar keine Erkenntniß könnte gefunden werden, so müssen wir jetzt noch hinzufügen, daß auch die Vernunft uns gar keine Erkenntniß gibt. Sie beruht auf dem Irrthume aller Irrthümer, auf dem Begriffe des Dings, hat also nur praktische, aber ganz und gar keine theoretische und speculative Gültigkeit.

Jetzt, wo wir das Princip unserer Philosophie wenn auch

nur vorläufig aufgeſtellt haben, können wir das eigentliche Weſen derſelben in Kurzem angeben. Sie iſt keineswegs eine Verſchmelzung jener drei höheren Arten der Philoſophie, noch auch eine neue, welche die Fehler dieſer vermeiden ſollte; ſondern ſie iſt ganz beſtimmt Idealismus, nur ganz vollendeter; und hiedurch zeichnet ſie ſich eben vor allen übrigen idealiſtiſchen Syſtemen aus, indem ſubjective Gründe alle Idealiſten von der Vollendung abgehalten haben, der einzige Boehme aber kein Philoſoph genannt werden kann. Eben durch dieſe Vollendung des Idealismus verſchwindet indeſſen nun auch aller Widerſtreit mit den andern Philoſophien; — mit dem Realismus, in ſo fern unſere Philoſophie die unbedingte Ichheit in ſich aufnimmt; — mit der älteſten, ſich auf Offenbarung ſtützenden Philoſophie, in ſo fern Offenbarung gar nicht unſerem Idealismus widerſpricht, ſondern ſehr wohl damit beſtehen kann. — In ſo fern zwar dieſe älteſte Philoſophie Dualismus iſt, kann ſie freilich nicht mit dem Idealismus übereinſtimmen. Dieſer kann aber auch zeigen, daß eben der Dualismus ein Mißverſtändniß und falſche Deutung der Offenbarung iſt. Die Offenbarung ſelbſt, als dasjenige, worauf ſich doch die älteſte Philoſophie hauptſächlich gründet, ſtreitet ganz und gar nicht mit unſerer Philoſophie; dieſe ſchließt ſich vielmehr daran an. Direct widerlegen ließe ſich der Dualismus nicht, in ſo fern er auf Offenbarung gegründet, da ja Offenbarung außer den Grenzen der Philoſophie liegt. Selbſt wenn ſich erweiſen ließe, daß der Dualismus an und für ſich als Dualismus mangelhaft wäre, ſo wäre er deshalb doch nicht falſch, weil, wie geſagt, das Princip der Offenbarung kein philoſophiſches Princip iſt. Gelingt es aber zu zeigen, daß der Dualismus ein Mißverſtändniß der Offenbarung iſt, ſo wird dadurch der Dualismus völlig widerlegt, und deshalb muß der Idealismus mit Kritik verbunden ſeyn, nicht allein um ſeine eigene Ausführung zu vollenden und ihn zu bewahren, ſich nicht über ſeine Grenzen zu verlieren, ſondern auch um ſein Verhältniß zu der älteſten ſich auf Offenbarung ſtützenden Philoſophie zu beſtimmen, als wozu Philoſophie allein nicht hinreicht. — Unſere Philoſophie iſt alſo vollendeter und kritiſcher Idealismus.

Jetzt wird sich nun auch noch näher das Verhältniß unserer Philosophie zu jenen andern Philosophien angeben lassen, welche auch von dem Begriffe des Ichs ausgehen und vorzüglich zu der, welche die Identität des Ichs und Nicht-Ichs aufstellt. Fichte scheint wirklich durch Veranlassung dieser Identität seiner höhern bessern Philosophie untreu geworden zu seyn.

Vielleicht liegt es gerade in dem Gange, den er wählte, von der Selbstanschauung aus (als welche, wie gezeigt worden, Alles fixirt und beharrlich macht), daß er am Ende den Realismus doch nicht ganz überwältigen konnte. Er hatte ihm dadurch am Anfange zuviel eingeräumt. In dem Gedanken des Ichs ist das Ich natürlicher Weise das Denkende und das Gedachte. Hier kann also die Identität nicht geläugnet werden. Nur die Art, wie dies aufgestellt wird und die Folgerungen, die daraus gezogen werden, kann man nicht zugeben. Wenn es heißt, das Ich sey Object und Subject, so wird dem Ich das Prädicat des Seyns beigelegt; dadurch aber das Ich zum Ding gemacht, und das Wesen des Ichs (die Freiheit) vernichtet. — Das geben wir zu, daß die Einerleiheit des Gedachten und Selbstdenkenden der Anfangspunkt der Vernunft ist, und mehr wollen auch jene Philosophen nicht, da sie ihre Philosophie auf die Vernunft zu begründen suchen. Wir behaupten aber, daß die Vernunft gerade dieses ihres ersten Anfangspunktes wegen durchaus unfähig ist, auf irgend eine Weise zur Philosophie beizutragen, sie ist ein leidendes, gemeines, für die Speculation ganz untaugliches Denken.

Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichte'schen Philosophie besteht darin, daß Fichte sagt: das Ich ist Subject und Object zugleich, da er in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich wird sich selbst zum Object. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, daß das Ich Object und Subject zugleich sey, nur freilich nicht als Seyn aufgefaßt, womit ja auch die in sich zurückgehende Thätigkeit eigentlich gar nicht stimmt; da kein Zurückkehren Statt haben kann, ohne vorher aus sich herauszugehen und Beides bei einem steten Beharren, in sich Bleiben, dem es durchaus entgegen-

geſetzt iſt, gar nicht möglich iſt. In ſo fern Fichte im Verfolge ſeines Syſtems auch gegen den Begriff der Subſtanz geſtritten hat, muß man überhaupt annehmen, daß er in ſeinem erſten Anfange ſich über jenen Satz ſelbſt mißverſtanden und deshalb den Realismus nicht beſeitigt habe. —

Eine andere Quelle von Mißverſtändniſſen, die ſich bei Fichte auch gleich beim erſten Schritte findet und nachher ſeinen Gang immer gehemmt hat, iſt das Machen des Ichs, entgegengeſetzt unſerm Finden des Ichs, als ein Stück von uns ſelbſt, und ein Theil oder eine Ableitung des Ur-Ichs. Was ihn zu dem Ausdrucke des Machens verleitet, iſt, daß das Ich allerdings nur im Denken gefunden wird, und dazu das höchſte Maaß von Kraft, Thätigkeit und Freiheit gehört, (es verſteht ſich, das Ich in ſo fern es unendlich iſt; das endliche Ich wird beſtändig empfunden); auch iſt das Denken freilich eine willkürliche Handlung. Aus dieſem Allem folgt aber doch noch nicht, daß durch dieſe willkürliche, freie und erhöhte Thätigkeit das Ich gemacht wird. Dies würde darauf führen, unſer eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unſeres Selbſt, und alſo auch Gott für ein Geſchöpf des Menſchen zu halten. So wie wir uns ſelbſt unbegreiflich ſind, uns nur als ein Stück von uns ſelbſt erſcheinen, können wir unmöglich ein Werk von uns ſelbſt ſeyn.

Unſer Zweck in der bisher aufgeſtellten Theorie der Anſchauung war zweifach: eines Theils das Bewußtſeyn ſelbſt zu charakteriſiren, und andern Theils eine Grundlage für den Fortſchritt der Unterſuchung zu gewinnen. Jetzt, wo wir die Fäden des Forſchens angeknüpft und den erſten Schritt zum Wiſſen gethan haben, gehen wir noch zu einer näheren Charakteriſirung des Bewußtſeyns. — Weil die Anſchauung die niedrigſte Stufe des Bewußtſeyns iſt, ſo konnten wir uns, wie geſagt, blos mit dem gröbſten Mechanismus, blos mit den gemeinſten (aber eben deswegen gemeinſten) Beſtandtheilen des Bewußtſeyns beſchäftigen; und als ſolche Bedingungen der Anſchauung fanden wir nun Sinn, Vernunft und Wille. Dies ſind auch wirklich die Grundprincipien der Menſchheit. Ueberall, wo wir Menſchheit

annehmen, müssen wir diese Grund-Eigenschaften voraussetzen. Sie sind das, was den Menschen von allen andern Wesen unterscheidet, obwohl was den Menschen zu seiner höhern Bestimmung führt, noch ganz andere Vermögen sind, die auf einem höhern Gebiete liegen, welche auch den edeln Menschen von dem gemeinen scheiden.

Es fragt sich jetzt, was aus der Anschauung nun noch weiter für die Charakteristik des Bewußtseyns folgt? — Wir finden freilich das Ich im Denken, und bei weiterem Nachdenken wird dieser Gedanke so sehr erweitert, daß er alles Uebrige verschlingt und in sich aufnimmt. Aber durch die Anschauung treten wir doch immer wieder auf eine niedrigere Stufe herab, vergessen jenen erhabenen Gedanken, die gefundene Ichheit, und treten einen Augenblick zurück in die Herrschaft des äußern Gegenstandes, der, insofern er auch wieder außer uns zu seyn scheint, als Ding gedacht wird. Kurz! im bloßen Empfangen des Gegenstandes verliert das Ich sich im Gegenstande, im Denken verliert es den Gegenstand. Soll beides vereinigt werden, soll der Gegenstand als Gegenstand bleiben und dennoch die Selbstthätigkeit des Ichs einigermaßen gerettet werden, so wird ein neues Mittelglied erfordert und dies Mittelglied ist das Bild. Das Bild ist nur Abdruck des Gegenstandes, das, was dessen Stelle vertritt; aber es ist innerlich hervorgebracht und ein Werk der Freiheit. Das Bild ist gleichsam ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, seine Freiheit zu retten, und doch den Gegenstand fest zu halten, von dem es nicht lassen will. Indessen bleibt das Bild als Gegenstück, als Stellvertreter des Gegenstandes doch immer noch mit dem Ur-Dinge, mit dem Scheine des Dings behaftet, ist daher immer nur eine erste Annäherung zur Freiheit. Das Bild ist nur ein schwacher Gegensatz gegen die Uebermacht des sinnlichen Eindrucks. Um nun diesen schwachen Gegensatz zu verstärken, ohne die Stufe zu überschreiten, die in der Anschauung nöthig ist und die man behalten muß, d. h. ohne den Gegenstand fahren zu lassen, weil er im Denken verloren geht, bleibt kein anderes Mittel übrig, als die Gemeinsamkeit, welche erreicht wird durch das Wort und die Sprache.

Erſt hiedurch wird die im Bilde immer noch ſchwache Annäherung zur Freiheit mächtig verſtärkt. Bei einem äußern ſinnlichen Eindrucke ohne Bild iſt das Ich ganz und gar leidend. Das Bild, wenn gleich nur ein Gegending, iſt doch eine Hervorbringung des Ichs, ein erſter Schritt zur Freiheit; das Wort aber iſt gleichſam die Beſtätigung und Bekräftigung der im Bilde gewonnenen Freiheit. Es iſt dem Menſchen die Beſtätigung, daß er bei der Anſchauung doch nicht ganz der Tyrannei der Dinge unterliege, ſondern daß er frei darauf wirken und ſie handhaben könne; und dies deswegen, weil erſtlich, obſchon das Ich noch immer auf der Stufe der Anſchauung, und inſofern unter dem Einfluſſe des Dings bleibt, im Wort viel mehr Freiheit und Willkür ausgeübt wird, als beim Bild; und zweitens durch die Gemeinſamkeit die Schwachheit des Einzelnen gar ſehr verſtärkt, und die Verallgemeinerung und Verbreitung der Bilder durch Worte dem Ich immer mehr und mehr Spielraum und Freiheit gibt.

Hiemit iſt alſo die Sprachfähigkeit abgeleitet. Der Grund, worauf wir ſie bauen, geht gerade hervor aus dem Weſen des vernünftigen Bewußtſeyns. Es mag freilich noch etwas höheres Göttliches in der Sprache geben, worauf hier noch nicht Rückſicht genommen wird, — ſo wie es auch noch einen gemeinern und niederern Grund und Zweck als den erwähnten für ſie gibt. Im gewöhnlichen Leben nämlich ſehen wir die Sprache großentheils nur zur Nothdurft, zur Befriedigung thieriſcher Bedürfniſſe, und zur Erreichung nützlicher Zwecke anwenden. — Beides liegt außer dem Geſichtskreiſe, den wir uns beſtimmt haben. Erſteres iſt über die unterſte Stufe des Bewußtſeyns weit erhaben; letzteres aber ſteht noch weit unter derſelben; denn dieſer gemeine Zweck und Gebrauch der Sprache geht gar nicht über die Natur der Thierheit hinaus. Wäre die Sprache wirklich blos aus jenen niedrigen Bedürfniſſen, und nicht aus dem vernünftigen Bewußtſeyn entſtanden, ſo wäre gar kein Grund vorhanden, warum die Thiere nicht eine ähnliche hätten. Das Bedürfniß zu ſprechen und ſich mitzutheilen kann aber nur bei den Menſchen Statt finden, da dies Bedürfniß hervorgeht aus

dem Streben einer vernünftigen Kraft, sich selbst hervorzubringen und sich frei zu machen von der Herrschaft des Dings. Die Sprache ist nach dieser Ansicht ein Bedürfniß des nach Freiheit strebenden Menschen, um sich mit gemeinsamen Kräften gegen die Uebermacht der Welt zu stärken und davon zu befreien. Die Begründung und Nothwendigkeit der Sprache liegt also nach diesem unserm Standpunkte blos und allein in der Natur der Menschheit; sie ist, abstrahirt von ihrem höhern Geiste, nach dem gemeinern Zwecke, wie wir sie hier betrachtet haben, etwas ganz rein Menschliches.

Eine andere nothwendige Bedingung der bis jetzt aufgestellten Fähigkeiten des Bewußtseyns sind die Sinne. Anschauung, Sinn überhaupt ist nur das allgemeine Vermögen. Dies folgt von selbst. Doch das Einzige, was in der Philosophie von den Sinnen in Betrachtung kommen kann, ist die Construction der Sinne; und da dürfte sich denn wohl finden, daß die Zahl und der Charakter der Sinne keineswegs so zufällig ist, als einige Philosophen behaupten wollen. So ist es z. B. in Beziehung auf das Vorhergehende ganz und gar nicht zufällig, sondern sehr wesentlich, daß die Materie des Worts der Schall ist. Er hat als solcher unendlichen Vorzug, insofern er etwas durchaus Bewegliches ist; denn dadurch entfernt man sich schon einen Schritt weiter von der Starrheit und Unbeweglichkeit des Dings zur Freiheit. Daher sind auch jene Zeichen der Taubstummen immer nur als sehr precaire und unvollkommene Worte zu betrachten. Das Bewegliche der Worte befreit uns immer mehr von der Starrheit der Dinge, und das Gemeinsame, allgemein Mittheilsame von der Einsamkeit der Anschauung. Abstrahiren wir von den besondern Stoffen der Gegenstände der Sinne, und sehen blos auf das Verhältniß der Sinne zu den Dingen und den Gegenständen überhaupt, so finden wir einen höchst wichtigen Unterschied zwischen den Sinnen.

Das Gehör ist der Sinn blos für das Bewegliche, keineswegs für den Stoff, für das Beharrliche; nicht für das Seyn, sondern für das Werden der Gegenstände. Alles, was

wir durch das Gehör auffaſſen, kann alſo nichts anders als Bewegliches ſeyn. —

Anders verhält ſich's mit dem Geſichte und Gefühle; mit dieſen nehmen wir unmittelbar nur das Beharrende wahr, nach den Eigenſchaften und Merkmalen, die ihm zu inhäriren ſcheinen. Nehmen wir durch dieſe Sinne eine Bewegung wahr, ſo iſt es immer nur eine indirecte Wahrnehmung. Daraus folgt alſo nun ſchon, daß nach unſerm Princip das Gehör der edelſte Sinn iſt. Er iſt als der Sinn für das Bewegliche durchaus der Freiheit näher verbunden und in ſo weit mehr geeignet, uns von der Herrſchaft des Dings loszumachen, als alle andere. — Er ſteht in der nächſten Beziehung mit der Fähigkeit zur Freiheit und mit dem vernünftigen Bewußtſeyn überhaupt. Dies beſtätigt auch die Erfahrung, wo wir die Taubgebornen in vernünftigen Fähigkeiten weit hinter allen andern Menſchen zurückſtehen ſehen, während Blindgeborne ſich eben gar nicht ſehr von ganz fehlerfreien Menſchen unterſcheiden.

Was die beiden Sinne für das Beharrliche einen von dem anderen verſchieden macht und auszeichnet, iſt, daß das Geſicht für das Aeußere, das Gefühl aber für das Innere wirkt. Wir fühlen immer nur in uns, und was wir fühlen, wird gleichſam mit uns vereinigt und Eins. Das Gefühl iſt ein unmittelbarer Sinn; es hat nur durch unmittelbare Verbindung ſtatt, indem die Gegenſtände ſo zu ſagen eine chemiſche Verbindung mit uns eingehen, gleichſam Alles durch Eindrücke in uns hereintritt. Das Geſicht hingegen iſt kein unmittelbarer Sinn; es iſt ein Sinn in die Ferne. Alles, was wir ſehen, iſt außer uns und ſcheint ſich von uns zu entfernen. Wir haben ein Beiſpiel davon, wenn wir uns ſelbſt betrachten. Dieſe beiden Sinne ſind zur Anſchauung durchaus verbunden nothwendig, auf daß ſie als eine Antinomie, wie ſie im vernünftigen Bewußtſeyn iſt, zu Stande komme, d. h. damit der Gegenſtand zugleich in uns wahrgenommen und außer uns geſetzt werde. Mit dem Gehör zuſammen ſind ſie aber auch für die Anſchauung und das natürliche vernünftige Bewußtſeyn überhaupt hinlänglich. Alle andern Sinne, wie Geruch und Geſchmack, ſind für das

vernünftige Bewußtſeyn und ſeine Entwicklung gar nicht nothwendig. Philoſophiſch betrachtet können ſie nur inſofern Rückſicht verdienen, als ſie beitragen, den Charakter des Gefühls noch deutlicher zu machen; denn ſie ſind weiter nichts, als Modificationen des Gefühlsſinnes. Es könnte ſolcher Sinne allenfalls noch unzählige geben, die aber, eben wie dieſe, keine neuen Organe ſind für die Kenntniß der Welt.

Das Gefühl iſt ſchlechthin nothwendig. Mit ihm hört das Selbſtbewußtſeyn auf, denn es iſt die Bedingung des Selbſtbewußtſeyns in unſerm Körper; das Gefühl des Körpers als des unſrigen. Die gänzliche Beraubung deſſelben iſt der Tod: wo kein Gefühl iſt, iſt auch kein Leben.

Geſicht und Gehör können, wie die Erfahrung zeigt, wohl fehlen, ohne daß das Bewußtſeyn aufgehoben würde, obgleich es doch zum Theil beſchränkt wird. Der Mangel des Geſichts ſcheint, wie ſchon geſagt, eben kein ſo großer Verluſt; indem dadurch ſelbſt andere Sinne und Fähigkeiten noch erhöht zu werden ſcheinen. Deſto mehr aber der Mangel des Gehörs, der wirklich, ohne gerade die Verſtändigkeit ganz aufzuheben, von dem ſchädlichſten Einfluß iſt, und eine gar große Modification des Bewußtſeyns verurſacht, ſo daß ja die Taubſtummen oft kaum noch Menſchen zu ſeyn ſcheinen.

Daß das Geſicht als ein ſo edler Sinn angeſehen wird, liegt eigentlich eben darin, daß es ein mittelbarer Sinn iſt. Es iſt ein Sinn, der die Mittheilung begründet. Die Sprache, deren der Menſch ſich bedienen ſoll, kann freilich keine Bilderſprache ſeyn; alle Zeichenſprache iſt nur ein ſchwaches Surrogat der wahren, die nur auf Schall und Tönen beruhen kann. Indeſſen gibt es dennoch auch eine natürliche Sprache, die ſich in der Geſtalt der Gegenſtände offenbart. Es iſt ſchon geſagt worden, daß der äußere Gegenſtand nicht, wie es ſcheint, etwas von uns ganz und gar Verſchiedenes, ein Ding, ſondern ſein eigentliches Weſen ein uns verwandtes, verborgenes Du ſey. Daraus folgt alſo, daß jeder Gegenſtand, wenn wir ihn recht anzuſchauen wiſſen, uns in ſeiner natürlichen Sprache eine höhere Bedeutung offenbaret. Das Geſicht iſt der Sinn für

diese Sprache. Daß er durch Kunstgeschmack gebildet seyn muß, versteht sich; wiewohl die Anlage dazu bei jedem zu Grunde liegt, wenn er auch nicht entwickelt worden. Das Gesicht in der höhern Vollendung also ist gleichsam der Sinn für den Sinn, der Sinn für das Einzige, was Sinn und Bedeutung hat in der Anschauung, der Sinn für das Geistige im Körperlichen. Dies ist das Gehör nicht so, weil es eben der Sinn für das Bewegliche, und blos hierauf beschränkt ist; und deswegen immer nur das Einzelne, nie das Ganze auffassen kann. Der Sinn überhaupt fordert einen articulirten Leib und dies daher, weil der Wille eine Bedingung des Mechanismus des Bewußtseyns ist; der Wille beruht aber, wie schon gezeigt worden, auf dem Streben, als welches in der Mitte liegt zwischen dem Sehnen und dem Triebe. Das Sehnen ist ganz unbestimmt, der Trieb unwillkürlich, das Streben hingegen ein durch die Vernunft bestimmter Trieb. Ein durch das Ich selbst bestimmter Trieb erfordert aber natürlich als Werkzeug einen articulirten Leib, d. h. einen unbestimmt bestimmbaren. Alle wesentlichen Eigenschaften des vernünftigen Bewußtseyns, die es von dem thierischen unterscheiden, reduciren sich auf eine unbestimmte Bestimmbarkeit. Der Wille, das Vermögen zu streben, die Fähigkeit, seine eigenen Triebe zu bestimmen, wäre ganz zwecklos, wenn das Werkzeug des Triebes nicht unbestimmt bestimmbar wäre. Ohne die Articulation der Sprach-Organe und der Hand, die einer so grenzenlosen Perfectibilität fähig ist, wäre die menschliche Organisation keine menschliche. Doch findet hier dieselbe genaue Bestimmtheit und Nothwendigkeit statt, wie bei den Sinnen. Wenn auch die menschlichen Sprach-Organe und die Hand einer so unendlichen Perfectiblität fähig sind, und eine so große Kluft zwischen der menschlichen und thierischen Organisation machen, daß es in physischer Rücksicht ein unerklärbarer Sprung zu seyn scheint, so könnte es doch z. B. auf andern Planeten noch viel geschicktere und vollkommenere Organisationen geben, als die unsrigen.

Hier ist blos Rücksicht genommen worden auf die wesentlichen Bedingungen des vernünftigen natürlichen Bewußt-

seyns, nach seinen wesentlichen Bestandtheilen: Sinne, Vernunft und Wille. Von dem Zusammenhange des Geistes mit dem Körper ist nicht die Rede, da nach unserer Ansicht kein Leib für sich und als Nicht-Ich angenommen wird; überhaupt kann bei uns jetzt nur die Rede seyn von dem Verhältnisse des abgeleiteten Ichs zum Ur-Ich; dies kann aber erst weiterhin ausgeführt werden. —

II. Abschnitt.

Theorie der Erinnerung und des Verstandes.

Wir suchen zuvörderst die Fäden aufzufinden, wodurch diese sich an die vorhergehende Theorie der Anschauung anknüpft. Jener Begriff des Ichs, als nur eines Stücks von uns selbst, ist es, der den Uebergang zur Theorie der Erinnerung macht; er führt unmittelbar von der Anschauung zur Erinnerung. Das in sich Zurückgehen setzt nothwendig ein aus sich Herausgehen, das Wiederfinden ein Verlorenhaben voraus. Dieser Wechsel, wo das Ich sich zum Theile selbst verliert, zum Theile selbst gewinnt, ist ohne einen fortgehenden, begleitenden Faden des Bewußtseyns, ohne Erinnerung nicht möglich; dieses Wiederfinden eines Verlornen ist ja auch eben, was man allgemein Erinnerung nennt.

Die weitere Betrachtung des Denkens führt uns neben der Erinnerung auch zum Verstande. Wir fanden nämlich, daß die in sich selbst zurückgehende Thätigkeit bei dem Bewußtseyn der gemeinen Anschauung, in dem groben Mechanismus des Bewußtseyns die Vernunft ein leidendes Denken, ein Denken nach dem Begriff und den Gesetzen des Dings, also nur eine Art von Denken sey. Hieraus folgt nun, daß es auch noch eine andere Art geben müsse; der bloße Gegensatz weist uns auf ein durchaus thätiges, freies Denken, und dies nennen wir Verstand. Daß dies mit dem Sprachgebrauche nicht streite, leuchtet vollkommen ein.

Ehe wir weiter gehen, werfen wir noch einen Rückblick auf die Methode, die vorhin blos hypothetisch vorausgesetzt, jetzt aber schon mehr bestimmt und constituirt worden, und dadurch werden wir zugleich auf die weitere Entwicklung unserer Betrachtung geführt werden.

Die Methode, welche wir der gewöhnlichen Logik a = b, b = c, also a = c entgegen setzten, war die, wo a als in der Mitte zwischen zwei verschiedenen Elementen, einem Minimum und einem Maximum, angesehen wird. Ist nun das Resultat richtig, daß es gar kein Seyn, sondern nur Werden gebe, so ist auch diese Methode gerechtfertigt. Jene Methode der gewöhnlichen Logik ist, wie gesagt, von blos praktischer und mathematischer Gewißheit. — (Die Mathematik gibt blos technische, und keine allgemeine philosophische Gewißheit.) — Die hier aufgestellte Formel entspricht aber als durchaus genetisch vollkommner unserm Resultat: — Giebt es nur Werden, kein Seyn, so muß die Wissenschaft bei jedem Gegenstande auch nur auf das Werden gehen, nicht auf das Seyn, es muß alles Wissen genetisch seyn. Unsere Formel gibt nun eine Methode an die Hand für alle genetische Erkenntniß, da sie alle Methoden enthält, wie a nach seinen Elementen, Potenzen und Progressionen betrachtet werden kann. Es ist begreiflich, wenn a das Ich wäre, so wäre das unendlich kleine a wie das unendlich große gefunden; denn der Wille, den wir als Bedingung der Anschauung aufgestellt, ist das Vermögen des Ichs, sich selbst zu vermehren oder zu vermindern bis zu einem absoluten Maximum oder Minimum, da dies frei ist, so hat es keine Grenzen. — Ferner ist klar, wenn a = Ich, so kann statt finden a^a und jede beliebige Potenz und Wurzel aus dem a, in so fern im Denken die zurückgehende und aus sich herausgehende Thätigkeit gegeben ist. Das in sich Zurückgehen, das Ich des Ichs ist das Potenziren; das aus sich Herausgehen das Wurzelausziehen der Mathematik. —

In Rücksicht der Methode ist überhaupt dreierlei zu betrachten: das Erste, Wesentlichste der Methode, was wenigstens bis jetzt gefunden, ist das Genetische, der Gliederbau, das genetische, gegliederte, philosophische Denken nach Potenzen, Progressionen

und Elementen. Indeſſen iſt doch zweitens auch die logiſche Vollkommenheit, die in der mathematiſchen Methode der ganzen Strenge nach angewandt wird, nicht ganz von der Philoſophie ausgeſchloſſen. Die Gedanken, die man braucht, von einem Gliede auf das andere überzugehen, überhaupt die Mittelglieder und Uebergänge zu bilden, iſt durchaus ein techniſches Geſchäft; ſie gehören zur Praxis, ſtehen alſo, wie alles Techniſche unter der allgemeinen Regel der Logik und der Praxis; für dieſe aber gilt der Satz des Widerſpruchs und des Grundes vollkommen, weil der Begriff des Dings für die Praxis gültig iſt. Die logiſche Vollkommenheit der mathematiſchen Methode hat gar keine andere Nothwendigkeit, als in ſo fern ſich auch die Philoſophie überhaupt den Regeln der Grammatik unterwerfen muß. Sie iſt blos das untergeordnete, dienende Glied, nicht das Weſen der philoſophiſchen Methode; dies beruht auf dem Gliederbau. Die wahre Methode iſt nur *eine*, jenes Conſtruiren, das genetiſche Denken.

Das Ganze muß genetiſch conſtruirt, blos das Einzelne, Gemeine, Techniſche nach logiſchen Regeln ſeyn, zu vergleichen mit einem organiſchen Körper, in dem auch immer etwas Mechaniſches ſeyn muß.

Aber dieſe Methode allein iſt noch nicht hinreichend zum *richtigen Philoſophiren*, es iſt dazu noch ein drittes Höheres, als alle Methode, nöthig — der *Geiſt*, dieſer iſt durch keine Methode zu lehren, er iſt unmittelbar, unmittheilbar. Iſt Alles außer uns kein bloßes *Nicht-Ich*, ſondern ein lebendiges, gegenwirkendes *Du*, ſo kann jeder Gegenſtand nur die Hülle eines Geiſtes ſeyn. Jeder muß einen *innern Sinn* haben, dieſer muß überall wahrgenommen werden, wenn wir den Gegenſtand nur recht verſtehen. Der Sinn leuchtet unmittelbar ein, das *Du* ſpricht in dem Augenblicke, wo das Weſen *in ſeinem Ganzen vom Ich verſtanden* wird, ſpricht es an und *offenbart ihm das Weſen ſeines Daſeyns*.

Hier kommt nun der im gewöhnlichen Denken als der Idee des Werdens widerſprechende Satz a = a in einem andern Sinn wieder zum Vorſchein. Wenn der gefundene Sinn im

Weſen unmittelbar auf das Weſen ſelbſt bezogen wird, ſo daß es heißt, das Weſen a iſt wohlverſtanden das, was das Ich unmittelbar wahrnimmt, wenn a nicht ſich ſelbſt, ſondern ſeiner Bedeutung gleich geſetzt wird, ſo daß geſagt wird a bedeutet a = Ich, nicht a = a, ſo mag der Satz allerdings gelten. Muß aller Stoff und Körper verworfen, nur Geiſt, nur Sinn wahrgenommen werden, ſo heißt es ganz natürlich: a bedeutet a.

Dies unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verſtehens iſt, iſt eine eigentliche innerliche Verbindung geſchiedener, aber ähnlicher Geiſter, ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenſtand des Ichs iſt, dem Du. Und ſo fern wir dies Wahrnehmen und Ergreifen des Ichs des Gegenſtandes, dieſe Vermählung des wahrnehmenden Ichs und des wahrgenommenen Geiſtes ſehr gut Liebe nennen, können wir den Satz aufſtellen, ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verſtehen beruht auf der Liebe. Dies führt uns neben der Erinnerung und dem Verſtande noch zu einem dritten Princip, zu der dritten Stufe des Ichs, die wir in dieſem zweiten Abſchnitt zu betrachten haben.

Das in der Anſchauung durch Selbſtbewußtſeyn als willkürlich und durch die Empfindung als unwillkürlich gefundene Ich führte uns zur Erinnerung; das im gemeinen Bewußtſeyn gefundene leidende Denken, die Vernunft, auf einen Gegenſatz, den Verſtand und die Bedingung und Grundlage alles Verſtehens, das Wahrnehmen des Sinnes, der Bedeutung des Gegenſtandes, auf Liebe. Dies ſind die drei höchſten Fähigkeiten der abgeleiteten Ichheit, die hier auf ihrer höchſten Stufe erſcheint.

Aus dem aufgeſtellten Begriffe der Welt, als einer unendlichen, werdenden Ichheit und aus dem Satz, daß es gar kein Nichtich gebe, folgt, daß der Gedanke der Welt und des Ichs eigentlich ein und derſelbe; der Gedanke des Ichs, als den Begriff der Welt enthaltend, iſt alſo Alles umfaſſend und als das innere Licht aller Gedanken zu betrachten. Alle Gedanken ſind

nur gebrochene Farbenbilder dieſes innern Lichtes. In jedem Gedanken iſt das Ich das verborgene Licht, in jedem findet man ſich; man denkt immer nur ſich oder das Ich, freilich nicht das gemeine abgeleitete Sich, in dem wir uns ſelbſt als beſchränkt und abgeſondert finden; ſondern in ſeiner höhern Bedeutung.

Wo der Gedanke des Ichs nicht Eins iſt mit dem Begriffe der Welt, kann man ſagen, daß dies reine Denken des Gedankens des Ichs nur zu einem ewigen ſich ſelbſt Abſpiegeln, zu einer unendlichen Reihe von Spiegelbildern führt, die immer nur daſſelbe und nichts Neues enthalten.

Wie aber der wahre Gedanke des Ichs, der Grundgedanke alles Verſtehens, das innere unſichtbare Licht aller Gedanken genannt werden kann; ſo iſt dagegen die Vernunft mit einem entſtellenden Medium zu vergleichen, welches Alles, was in ſeinen Kreis tritt, mit einer eigenen Natur tingirt, dadurch verdirbt und herabzieht, wie z. B. im Waſſer das Gerade krumm, das Schlanke gedrungen erſcheint, ſo wird Alles, was in den Kreis der Vernunft tritt, entſtellt und verändert, die Vernunft iſt der Mittelpunkt aller Hinderniſſe der Erkenntniß. Jene ſchon erwähnte Nothwendigkeit, die Uebergänge des Einzelnen im Denken nach den Geſetzen und der Methode der Vernunft auszuführen, iſt daher gewiß kein Vorzug, ſondern eine Folge unſerer beſchränkten Natur und eine gefährliche Beimiſchung, da ſie den Geiſt leicht herabziehen kann in die Unterwürfigkeit der (Sinnen-) Welt. Gerade wie auch in dem organiſchen Körper das Mechaniſche, wenn es gleich im Anfange zur Entwicklung unentbehrlich, dasjenige iſt, was nachher Tod und Verderben bringt, ſo verhält ſich die Vernunft zu dem Gedanken des Ichs, — dem Verſtande. Wir gehen jetzt zur nähern Betrachtung der Erinnerung. In der Anſchauung finden wir uns als Stück von uns ſelbſt; dies führte uns nothwendig zu der Annahme der Erinnerung. Denn daß die Ichheit durchaus nur Stückwerk ſey, enthält ſchon in ſich ein wechſelndes Verlieren und Wiederfinden des Bewußtſeyns, alſo Erinnerung. Die Unvollſtändigkeit des Ichs kann auch ſo ausgedrückt werden: keine Stufe, kein Moment des Bewußtſeyns iſt

die erſte, jede ſetzt eine frühere, vorhergehende voraus und führt darauf zurück. Unſer Ich iſt ein abgeleitetes, die Erinnerung bezieht ſich aber eben auf das Losreißen von dem urſprünglichen Ich, iſt alſo die eigenthümliche Grundlage und nothwendige Quelle und Wurzel der Ichheit. Daß hier nicht nur von einer niederen, ſondern auch von einer höhern Erinnerung die Rede ſey, iſt klar. Aus dem Verhältniſſe und dem Zuſammenhange des Endlichen und Unendlichen ergibt ſich ſchon, daß Alles, was ſich in dem abgeleiteten und unvollſtändigen Ich keineswegs aus dem Begriffe des Dings erklären läßt, als ein Theil des Vollſtändigen muß angeſehen werden, als eine Erinnerung aus dem vollſtändigen Ich in dem unvollſtändigen, zerſtückten; zumal da bei uns das urſprüngliche Ich nicht ein bloß vorausgeſetztes, hypothetiſches, wie in andern unvollkommenen Syſtemen, ſondern ein wirkliches, lebendiges Ur-Ich iſt, wovon das zerſtückte, zerriſſene Ich abgeleitet iſt, dem ja natürlich eine Erinnerung an den urſprünglichen Zuſtand, eine Grundlage aus jenem Unendlichen, als ſeiner Quelle, woraus es hervorging, noch beiwohnen muß. —

Wenn ſich auch noch nicht beſtimmen läßt, was in dem Ich aus der gegenwärtigen Sphäre des Seyns und Werdens, und was aus einer frühern Welt herzuleiten, ja wenn, angenommen, daß, was aus der höhern Quelle fließt, ſich wird nachweiſen laſſen, es ſich noch immer finden ſollte, daß die Erinnerung nicht allen Menſchen beiwohne, indem die höhere, wie die niedere Erinnerung eines Reizmittels bedarf, um wieder erweckt zu werden, wovon alſo zu zeigen wäre, wie es zugehe und auf welche Art es geſchehe, ſo iſt denn doch der Gedanke einer höhern Erinnerung außerordentlich einfach und leicht begreiflich, und eine Idee, die obgleich die kühnſte, ſich am leichteſten und natürlichſten an die Denkart des Menſchen anſchließt, worin denn auch die Vorzüglichkeit unſerer Anſicht vor jeder andern beſteht, die das Räthſel der zerſtückten Ichheit erklären wollte, z. B. die Lehre von den angebornen Begriffen und von den Denkgeſetzen. Dieſe können nicht aus dem Gegenwärtigen, der Wirklichkeit abgeleitet werden; wenn man auch das Mannigfaltige in Eins zuſammenfaßt, ſo iſt denn doch das Eine

nicht abzuleiten. Ueberhaupt muß man dabei immer künstlichen Mechanismus im Ich annehmen, der nicht weiter erklärt werden kann, und da bringt man dann das Ich um seine Freiheit. Die angebornen Begriffe schweben so zu sagen zwischen der Erinnerung und den Denkgesetzen in der Mitte, doch ist bei ihnen als einem Systeme von vorherbestimmten Anlagen derselbe Fehler, wie bei den Denkgesetzen, nämlich Unterdrückung der Freiheit.

Die Möglichkeit der Erinnerung ergibt sich ganz klar aus der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen durch den Begriff des Werdens. Durch diesen wird der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem ganz vernichtet, indem er eine Gradation von dem Einen zu dem Andern begründet, und so macht er nicht allein die Erinnerung, sondern auch die Empfänglichkeit für Offenbarung möglich. — Aus dem Vorurtheil des Daseyns, als gänzlicher Trennung des Endlichen und Unendlichen, ist Offenbarung durchaus unerklärbar. Alsdann ist keine unmittelbare Mittheilung und Gemeinschaft zwischen beiden möglich. Fällt aber die absolute Verschiedenheit weg, sind beide Ich, so ist einzusehen, daß das unendliche Ich sich dem endlichen mittheilen könne. Ist nun zwar hiemit die Möglichkeit der Erinnerung als ein Wiedererwachen des vollständigen Ichs im abgeleiteten, und somit als die sicherste Erkenntnißquelle des Einzigen, Wahrsten und Höchsten gegeben, so ist uns dadurch doch der Gegenstand derselben noch nicht bekannt, wir wissen nicht, welches die Funken gleichsam aus dem ursprünglichen Ich sind, die uns durch die Erinnerung erscheinen; kurz, wir wissen nicht, welche Vorstellungen aus der Erinnerung abzuleiten und welche nicht. Dazu bedarf es einer prüfenden, erklärenden und sichtenden Kraft. Die Erinnerung allein kann uns nicht näher zum Ziele der Wissenschaft führen. In Beziehung auf das Wissen müssen wir nothwendig das freie, thätige Denken, den Verstand zu Hülfe nehmen. Die Theorie des Verstandes muß die der Erinnerung begränzen, erklären und berichtigen. Durch diese Begränzung, Erklärung und Berichtigung wird dann ein Inbegriff von rein nothwendigen Wahr-

heiten hervorgehen, ein Inbegriff Alles deſſen, was nicht aus der gegenwärtigen, ſondern aus einer frühern Welt herſtammt, und dies Syſtem der Erinnerung wird dann, obſchon es nur ſehr einfach ausfallen kann, einen eigentlichen Gegenſatz bilden gegen etwas, das in der Theorie der Anſchauung indirect aufgeſtellt wurde. Aus dem Beweiſe nämlich, die Vernunft ſey ein leidendes Denken, wurde gefolgert, die Vernunft ſey praktiſch, aber nicht theoretiſch gültig, und die Quelle des theoretiſchen Irrthums.

Es wäre nun leicht möglich geweſen, ein Syſtem der Vernunft zu entwerfen, das ein Syſtem der urſprünglichſten und freilich in einem gewiſſen Sinne natürlichen, aber nicht nothwendigen Vorurtheile wäre. Aus der Annahme des einen Grund-Irrthums, des Begriffs des Dings, folgt offenbar ein Syſtem von Irrthümern, welches man auch allenfalls ein Syſtem von urſprünglich angebornen, nothwendigen Irrthümern nennen könnte; das erſte in ſo fern die Anlage zu dieſen Irrthümern im Bewußtſeyn liegt; das letzte, in ſo fern die Prämiſſe zugegeben iſt, woraus nothwendig ein ganzes Gewebe von Irrthümern folgen muß. Wir haben dieſe Ableitung des Syſtems der vernünftigen Irrthümer an jener Stelle nicht gemacht, weil es ſchon vorher in der Kritik der Philoſophie abgethan war.

Aber auch unter der Leitung des Verſtandes iſt die Erinnerung nicht allein Quelle der höhern Erkenntniß, es gehört dazu noch die Liebe, überhaupt das Gefühl, wie früher ſchon beiläufig gezeigt worden.

So wie die Unvollſtändigkeit unſeres Ichs auf die Erinnerung, und bei dem nothwendigen Setzen des Weſens des Ichs in Freiheit und Thätigkeit das leidende Denken der Vernunft nach dem Begriffe des Dings, auf ein freies, thätiges Denken den Verſtand, — ſo führt uns die Anſchauung auf das Gefühl. Anfänglich ward zwar gezeigt, daß die Anſchauung, wie man ſie gewöhnlich nimmt, keineswegs belehre, ſondern eigentlich unſere Unwiſſenheit immer noch vermehre, weil ſie uns das Entſtehen eines Gegenſtandes nicht erklärte; allein dies gilt doch nur in ſo fern, als man den Stoff, den Gegenſtand der Anſchauung, — als Stoff, als Ding betrachtet;

sobald erwiesen wurde, daß das Ding nichtig, Jedes uns als Ding Erscheinende, die Anschauung eines Du, der Gegenstand eine bloße Hülle des Gegen-Ichs wäre, gewann die Anschauung ein ganz anderes Wesen. War es vorhin unbegreiflich, wie ein Ding in das Ich komme oder von ihm erkannt werden könne, so wurde nun, wo der Stoff nicht mehr Stoff, sondern Hülle und Aeußerung eines lebendigen Gegen-Ichs ist, sehr begreiflich, wie das Ich mit allem außer ihm Erscheinenden in Gemeinschaft stehen könne. Hier ist Realität vorhanden, der Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes, das ist das Reelle, das Wesentliche der Anschauung. Wenn wir nicht die innere geistige Bedeutung ergreifen, nur das Wort des Räthsels auffassen und verstehen, so ist alle Anschauung leer, seicht und nichtig; nur bei ersterem ist Wahrheit, nur da ist die Erkenntniß.

Das Wahrnehmen nur des innern Sinns beruht auf einer Berührung, Verbindung, Vermählung und Vermischung beider, des Anschauenden und des angeschauten Ichs. Ohne dies ist keine Mittheilung zu gedenken, ohne Berührung ist die Vermählung nicht erklärlich; daher ist es auch ein unmittelbares Wahrnehmen, und weil der Geist der Gegenstände nichts Aeußeres, sondern das Innere ist, nicht eigentlich Anschauung zu nennen. Anschauung bezieht sich immer auf das Aeußere. Diese innere Anschauung wird gewöhnlich und richtiger durch den Ausdruck Gefühl bezeichnet, als unmittelbare Wahrnehmung des Innern, und so sagen wir denn, das eigentlich Geltende in der Anschauung ist das Gefühl; erst durch das Gefühl bekömmt die Anschauung Sinn und Bedeutung.

Hier läßt sich das Verhältniß unseres Systems zu der gewöhnlichen philosophischen Denkart angeben. Nach Kant und vielen andern ist die Anschauung in Rücksicht auf den Stoff Erkenntnißquelle, die Vernunft in Rücksicht auf die Form. Bei uns gibt es durch keine dieser beiden eine Erkenntniß: erstere vernichtet vielmehr unsere Unwissenheit, und letztere führt in künstliche Irrthümer. — Gefühl und Erinnerung sind uns die einzigen Quellen der Erkenntniß, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntniß der Ichheit umfassen. Das Gefühl, als unmit-

telbare Wahrnehmung eines andern Ichs in der gegenwärtigen Welt; die Erinnerung, als ein Wieder-Erwachen und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen, zertheilten, abgeleiteten. Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der unvollständigen, abgeleiteten Ichheit; die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen vollständigen Ichheit, sie umfassen Alles, was gewußt werden kann, — mit einem Wort die Welt und führen auf die Gottheit. Neben ihnen könnte also auch allenfalls die Offenbarung angeführt werden, aber dies ist hier nicht an seiner Stelle. — Daß es übrigens zur Benutzung dieser Quellen für die Erkenntniß noch eines Werkzeugs bedarf, welches in der Theorie des Verstandes zu suchen und zu entdecken ist, ist schon erwähnt worden.

In so fern das Gefühl, die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes, doch immer an Anschauung gebunden ist, wie die Seele an den Leib, so kann man es auch wohl geistige Anschauung nennen, frei von dem Vorurtheile des Dings. — Diese geistige Anschauung bezieht sich sehr genau auf den Begriff und das Wesen der Schönheit; sie ist das, was andere ästhetische Anschauung, die Anschauung des Schönen nennen.

Eine intellectuelle Anschauung gibt es bei uns nicht, weil das Ich nicht angeschaut werden kann, sich nur denken läßt; denken aber blos als mittelbar, und nur das Anschauen als unmittelbar zu nehmen, ist ein ganz willkürliches Verfahren derjenigen Philosophen, die eine intellectuelle Anschauung aufstellen. Das eigentlich Unmittelbare ist zwar das Gefühl, es gibt aber auch doch ein unmittelbares Denken. Anschauen kann man immer nur ein äußeres, fremdes, außer uns existirendes Ich, Du, Er, Wir ꝛc. ꝛc. Das eigene Ich kann man nur denken. Anschauen erinnert zu sehr an den Begriff des Dings, der hier ganz vermieden werden muß. — Uebrigens findet man auch eine äußerst große Verschiedenheit und viele Mißverständnisse in Rücksicht der intellectuellen Anschauung, da hingegen über die ästhetische Anschauung fast alle einig und übereinstimmend sind.

Unsere geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstande, und wir nennen dies gewiß mit Recht Liebe, denn es läßt sich nicht denken, daß ohne Hinstreben und Anneigen des Anschauenden zu dem Angeschauten die Berührung beider zu Stande käme. Die abgeleiteten Geister sind in einen so dichten, mächtigen Nebel gehüllt, ja sie sind gleichsam so tief verschlossen, es stehen ihrer Verbindung so viele Hindernisse im Wege, daß sie ganz unmöglich wäre, wenn nicht in dem thätigen Ich ein mächtiges Streben nach Vermählung mit andern Geistern, d. i. Liebe angenommmen würde. Daß hier durchaus nur von geistiger Liebe die Rede sey, folgt aus dem Gesagten.

Allein es ist noch nicht genug, daß in dem anschauenden Ich Liebe vorhanden, wenn es zur geistigen Anschauung kommen soll, der Geist, der angeschaut wird in dem scheinbaren Nicht-Ich, dem Dinge, das freilich nur Bild, Hülle ist, ist doch eben durch diese Hülle, was es auch seyn mag, von dem Anschauenden weit abgetrennt, so daß er von diesem gleichsam nur durch den umhüllenden Nebel angeschaut, oder vielmehr nur durch das Bild errathen und geahnt wird. Diese Art von Erkenntniß, die das Gefühl hervorbringt, ist also ihrer formellen Beschaffenheit nach ursprünglich sehr unvollkommen: es ist nur ein Errathen. Ja diese formelle Unvollkommenheit ist so groß, daß die Liebe nicht hinreicht, eine fortgehende Erweiterung und ein fortschreitendes Streben in der Erkenntniß zu begründen. Bei dem liebevollsten Gefühle und Bemühen würde man sich am Ende doch zu schwach halten, das Geahnte je zu erkennen. Soll daher die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes uns auch der Form nach Erkenntniß und Wissenschaft bringen, soll das Streben, alle verwandten Geister rings um uns her zu erraten, nicht ermatten, so muß ihm nothwendig eine unendliche schlechthin unversiegbare Hoffnung eines Einverständnisses, überhaupt einer endlich noch zu erreichenden Einheit zu Grunde liegen, und diese muß nun wieder durch den Glauben begründet seyn. Wir haben den Glauben zwar zuerst nur als Glauben an uns selbst dargestellt; wenn wir nun aber überall

nur uns ſelbſt in einem andern Maaßſtabe wiederfinden, überall nur ein Wir ſehen, ſo können wir den Glauben an unſere eigene beſchränkte Ichheit auch übertragen auf die höhere, die Ichheit überhaupt.

Aber dieſer Glaube iſt auch ſehr wohl als Grund jener Denkart zu betrachten, die Beſchaffenheit jener Erkenntniß führt darauf, um etwas zu ahnen, muß ein Vertrauen, eine Kühnheit im Denken, kurz der Glaube vorausgeſetzt werden.

In letzter Inſtanz gründet ſich immer die geiſtige Anſchauung auf die Vorausſetzung der Möglichkeit, die dunkle Hülle der Geiſter zu durchdringen, und in ein Verſtändniß mit ihnen zu gelangen; — in wie fern der Glaube das Vertrauen auf die Geiſterwelt und eine Verbindung mit derſelben ſelbſt gegründet iſt, darüber kann das Gefühl keine Auskunft geben; dieſe müſſen wir aus der höhern Erkenntnißquelle — aus der Erinnerung erhalten. Beſtätigt dieſe, daß Alles Ichheit in der Welt, und dadurch ein Zuſammenhang zwiſchen allen Geiſtern exiſtire, alſo auch ein Einverſtändniß zwiſchen ihnen möglich ſey, und gelingt es dem Verſtande, dieſe Gedanken zu entwickeln, ſo werden alle Zweifel, welche gegen dieſen Glauben entſtehen können, niedergeſchlagen werden und der Glaube wird begründet ſeyn. —

Hier haben wir blos vorläufig zeigen wollen, daß das Gefühl als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geiſtes die wahre Erkenntniß ſey, dieſe aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube beruht. Dies iſt gleichſam der dreieinige Grund der Erkenntniß. Die geiſtige Anſchauung hat im Sinn keinen andern Gegenſtand als das Schöne. Das Weſen der Schönheit hängt genau zuſammen mit der Bedeutung. Man hat ſehr Unrecht, wenn man das Schöne blos auf Einiges beſchränken, nicht auf Alles ausdehnen will. So faßt man den Begriff des Schönen ganz falſch, wenn man daſſelbe blos in das Aeußere, in eine gewiſſe Form und Geſtaltung ſetzt, wo es dann blos in der ſinnlichen Anmuth, oder der Regel und Geſetzmäßigkeit derſelben beſteht. Das Schöne iſt vielmehr die geiſtige Bedeutung der Gegenſtände und nichts

an dem Gegenstande selbst; ja Alles ist schön, dem, der es auf diese Weise zu betrachten und zu erkennen weiß. Das Schöne ist etwas, das aus dem liebreichen Gemüthe des Betrachters kommt, es ist der Inhalt des Gefühls oder der durch das Gefühl zum Geistigen erhobenen Anschauung. So wie in allen Dingen eine geistige Bedeutung, so ist auch das Schöne auf Alles anwendbar. (Wir brauchen diesen Ausdruck, weil wir einen bedürfen, im Gegensatz gegen das Wahre). — In der geistigen Anschauung ist zwar der Stoff der Erkenntniß enthalten und sie ist gewiß eine Hauptquelle der Erkenntniß; indessen ist, was hier aufgefaßt wird, noch nicht das Wahre, weil der formellen Unvollkommenheit dieser Wahrnehmung wegen diese Erkenntniß doch immer nur ein Errathen und Ahnen ist. Die Hülle, das Bild, welches uns hier beschränkt, steht offenbar mehr in Beziehung auf das Schöne als auf das Wahre. Dem gemeinen Vorurtheile nach wird freilich in der gemeinen Anschauung der Gegenstand für das Wahre und Wirkliche gehalten; es wird sich aber zeigen, daß erst der Verstand zu dem eigentlich Wahren und Wirklichen durchzudringen vermag.

Das Wesen des Schönen ist also im allgemeinsten Sinne die Bedeutung, nur muß dies eine göttliche seyn; schön kann nur seyn, was eine Beziehung auf das Unendliche und Göttliche enthält; und anders ist dies auch nicht möglich, da wiederum eine Anschauung in Glauben, Hoffnung und Liebe nie anders, als auf das Unendliche, Göttliche sich beziehen kann, und doch ohne einen in Hoffnung und Liebe gegründeten Glauben keine geistige Anschauung zu denken ist.

Ohne Beziehung auf das Unendliche ist die geistige Bedeutung nie zu finden, sonach wäre dann der Satz gegründet: **das Wesen des Schönen liegt in der Bedeutung, in so fern diese eine unendliche ist.**

Wiederholung: die Anschauung bekommt erst durch das Gefühl Gültigkeit und Inhalt, sie wird hierdurch unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Bedeutung, setzt aber voraus Glauben, Hoffnung und Liebe; vorzüglich diese, weil ohne Hinstreben und Annäherung keine Berührung und so

keine Vermählung, Verbindung, oft keine Wahrnehmung statt haben kann. — Ihr einziger Inhalt ist das Schöne.

Wir gehen nun über von dem Verhältnisse der Anschauung und des Gefühls zu der Betrachtung des Verhältnisses der Vernunft und des Verstandes. Bis jetzt haben wir das Denken nur im Allgemeinen betrachtet, und daher den Verstand nur noch ganz unbestimmt als bloße Forderung durch den Gegensatz, als ein freies, thätiges Denken definirt, welches uns ebe nso gewiß zur Wahrheit führen müßte, als das gebundene, leidende Denken der Vernunft, wenn wir in ihr Wahrheit suchen, uns zum Irrthum führt.

Da der Verstand uns auf diese Weise nun noch sehr unbekannt ist, müssen wir auch hier noch von der Vernunft ausgehen, und von hier aus dem Begriff des Verstandes allmälig näher zu kommen suchen.

Giebt es in unserm Bewußtseyn wirklich ein Denken, welches wir als ein freies dem leidenden Denken der Vernunft entgegensetzen können? — Als ein solches Vermögen bietet sich die Einbildungskraft dar; (Einbildung stellt ein willkürliches, also ein freies Denken vor); sie ist, in so fern Einbildungen innere Vorstellungen sind, Vorstellungen aber sich nicht richten nach den Dingen, ein freies Denken; sie ist durchaus nicht an die Gesetze der Dinge, der objectiven Welt gebunden, und also der Vernunft diametral entgegengesetzt. Auch in der Form sind beide durchaus verschieden. Die Vernunft vermeidet alles Bildliche und strebt nach dem Abstracten, während die Einbildungskraft gerade umgekehrt nach dem Bildlichen strebt und das Abstracte vermeidet. Das Bild ist ein Werk des Ichs, ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, um sich der Herrschaft des Dings, des Nicht-Ichs zu entreißen. Man rechnet das Abstracte mit zur Objectivität, da man glaubt, durch das Bild werde etwas in den Gegenstand hineingelegt, was nicht in ihm liegt. — (Nur freilich in so weit, als das Bild eine Hervorbringung des menschlichen Geistes ist, ist es allerdings richtig, daß dadurch etwas in den Gegenstand hineingelegt wird, was nicht in ihm liegt). — In der Einbildungskraft

fällt dieser Grund weg; da ist das Denken nicht gebunden, sich an die Gesetze des Dings zu halten, sie ist bildlich und daher anschaulich.

Ganz frei ist die Einbildungskraft eigentlich nur, in so fern sie an und für sich rein als Thätigkeit betrachtet wird; sobald es um einen bestimmten Zweck zu thun ist, ist sie nicht mehr durchaus frei. So in der gemeinen Anschauung; darin ist sie nur eine relative Thätigkeit; hier ist sie, wie gesagt, thätig als das Vermögen, welches uns durch das Bild von der Herrschaft des Dings zu befreien sucht.

Der eigene Zweck der Einbildungskraft ist das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten. Im Dichten ist sie auch wirklich am freiesten. Allein obschon die willkürliche Anordnung, die sie sich hier erlaubt, und das willkürliche Erfinden des Stoffes im Dichten einen sehr hohen Grad von Freiheit bezeugt, im Gegensatz gegen die Vernunft, so ist denn doch immer noch die Frage, was denn der Grund und der Zweck dieses willkürlichen Erfindens und Anordnens dieses Spieles überhaupt sey? Eine Frage, die sich aber hier noch nicht beantworten läßt, so wie auch die: Was denn der Mensch eigends aus sich selbst produciren könne? — Bei dem Schönen ist die Einbildungskraft des Anschauenden nicht allein thätig, sondern auch die Einbildungskraft desjenigen, der das Schöne hervorgebracht hat. — Wir berühren uns mit einander; die Einbildungskraft in der geistigen Anschauung ist immer nur sympproductiv, nie allein und einsam productiv. Dies führt uns nun darauf, daß die Einbildungskraft auch noch in der wichtigen Rücksicht der Vernunft entgegengesetzt ist, daß sie immer in Beziehung steht auf das Gefühl, die Liebe. —

In der Einbildungskraft haben wir nun, in so fern wir ein thätiges, freies Denken überhaupt suchten, eine Stufe des Bewußtseyns gefunden, die uns der Auflösung unsrer Aufgabe näher bringen muß. In so fern es uns aber nicht um ein freies Denken schlechthin, sondern um ein solches zu thun war, welches zur Wahrheit und Gewißheit, überhaupt zur Wissenschaft führen könnte, kann die Einbildungskraft allein nicht befriedigen.

Die Einbildungskraft, an und für sich betrachtet, ist in solchem Grade frei, daß sie überhaupt von allem Gesetz und Zweck losgebunden ist. Es leuchtet aber schon vorläufig ein, daß der Verstand, kurz, ein Denken, welches zum Wissen und zur Wahrheit führen soll, dies nicht ohne Zweck und Gesetz, und nicht ohne eine gewisse Art von Bindung thun könne, wenn gleich Freiheit dabei überwiegen muß.

Die Einbildungskraft ist auch in ihrem Denkraume ganz unbegrenzt; alle Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen in ihr in einander; Erinnerung und Erwartung steigen mit der Einbildungskraft auf, und alle Arten von Denken fließen in ihr zusammen. Es ist eine Auflösung, eine Mischung von allen geistigen Fähigkeiten, und zwar eine bewegliche, thätige Mischung, eine Gährung gleichsam.

Schon im ersten Abschnitt, wo von der Freiheit als von dem eigentlichen Wesen der Ichheit die Rede war, setzten wir sie in die Beweglichkeit und Thätigkeit, und Unbeschränktheit. Auch die rohste Anschauung ist nicht ohne Freiheit, ohne Fähigkeit des Ichs, sich selbst theilweise aufzuheben und zu vernichten, willkürlich zu vermehren und zu vermindern, welches die Unbegrenztheit des abgeleiteten Ichs bestätigt.

Nun haben wir einen andern Begriff, auf welchen wir diese Freiheit anwenden können; sie gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man das Ich in seinem Verhältnisse zur Welt betrachtet, unter welcher wir nichts anderes verstehen, als die unendliche Ichheit mit der abgeleiteten in Verbindung, die nicht nur ein Theil von ihr, sondern auch zum Theile sie selbst ist; und so verwandelt sich denn die Freiheit in Beziehung auf die Welt in ein Vermögen, sich selbst beliebig auszudehnen und zusammenzuziehen. Daß ein solches Ausdehnen und Zusammenziehen statt habe, ist auch aus andern Momenten des Bewußtseyns nachzuweisen. Der Trieb, das unbestimmte Sehnen nach allen Seiten und Richtungen hin ins Unendliche ist nichts anders, als das Ausdehnen des Ichs, und eben so das Verlieren und Wiederfinden in der Erinnerung wieder nichts, wie jenes Ausdehnen und Zusammenziehen.

Im Verhältniſſe zur Welt alſo verwandelt ſich die Nothwendigkeit des Ichs, ſich immer zu bewegen, in ein abwechſelndes Erweitern und Verengen; die Einbildungskraft iſt nun ſelbſt dieſes Vermögen des Ausdehnens und Zuſammenziehens, die Phantaſie iſt es, die einen Gedanken in ein Unendliches, zu einer Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einen Begriff zuſammenfaſſen kann. Hiemit haben wir nun im Weſentlichen ſchon die Definition des Begriffes aufgeſtellt und den Punkt beſtimmt, wo Einbildungskraft und Verſtand ſich berühren; der Gedanke eben, worin man die Welt in Eins zuſammenfaſſen und den man wieder zu einer Welt erweitern kann, worin ſich alſo mit der Einheit die gröſte Mannigfaltigkeit und unendliche Fülle zuſammenfindet, iſt, was man Begriff nennt.

Wir ſehen aber hier blos auf den Character der Einbildungskraft und abſtrahiren noch von dem Begriffe. Betrachten wir die Einbildungskraft ohne Rückſicht, welche Richtung ſie nimmt, ſo iſt ſie die Grundquelle der Dichtungskraft ſowohl, als des Verſtandes. Beiden, ſowohl der Dichtungskraft, als dem Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln und auszubilden, wie dem Verſtande als dem Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zuſammenzudrängen und zuſammenzufaſſen, beiden iſt Einbildungskraft nöthig, die man ſo füglich das Athmen der Seele nennen könnte, da durch ſie die unendliche Fülle der Welt wechſelweiſe ein — und ausgeathmet wird. —

Die Einbildungskraft iſt alſo ſelbſt ein freies Denken, welches nur in einem Stück und zwar durch das Weſen des Ichs ſelbſt gebunden, in ſo weit nämlich, als ſie dadurch in zwei Richtungen geſchieden wird. Das Ich, als nothwendig immer beweglich und thätig, kann nicht anders, als ſtets ſich vermehren und vermindern, erweitern und verengen. In Beziehung auf die unendliche Fülle der Welt, als den Gegenſtand der Einbildungskraft, bringt dies nun für ſie die zweifache Richtung zur Ausdehnung und Zuſammenziehung hervor, wo in die eine ſich das Dichtungs-Vermögen ergießt, die andere aber

das Wiſſen erzeugt. Und ſo iſt denn nun auch in Rückſicht des Stoffs die Einbildungskraft der Vernunft entgegenzuſetzen. Ihr Gegenſtand kann, weil ſie ein freies unendliches Denken iſt, durchaus kein anderer, als die Welt (die unendliche Ichheit) ſeyn, während der Gegenſtand der Vernunft, als eines bedingten, beſchränkten Denkens, kein anderer, als ein beſchränkter und beſtimmter ſeyn kann.

Ja ſollte die unendliche Fülle der Welt Gegenſtand der Vernunft werden, ſo müßte ſie vorher gleichſam ſich ihrer Fülle, d. i. ihres Weſens entkleiden und ſterbliche Natur annehmen. Der einzige Gedanke, den die Vernunft von dem Unendlichen haben kann, iſt ein negativer, abſtracter Gedanke; daher führt auch das vernünftige Denken in lauter Widerſprüche und Irrthümer. So nicht das verſtändige Denken, das Einziehen, Zuſammenfaſſen der unendlichen Fülle in Begriffe, welches man als Trieb und Streben betrachtet, Wißbegierde, das Wiſſen die Frucht davon nennen kann.

Hierdurch erklärt ſich nun noch näher die eigentliche Geſtaltung des Begriffs. Das Weſentliche deſſelben beſteht in der Einheit, welche aber, wenn es ein wahrer Begriff ſeyn ſoll, eine unendliche Fülle von Leben umfaſſen und enthalten muß. In ſo weit jedoch das Streben die Fülle der Welt in ſich aufzunehmen und im Begriffe zuſammenzudrängen, von der Fülle auf die Einheit, nicht von der Einheit auf die Fülle geht, wie beim Handeln, welches wir hier eins mit dem Dichten nehmen, in ſo weit iſt die Einheit beim Begriff durchaus das Weſentliche, die unendliche Fülle das Untergeordnetere. Es ergibt ſich zunächſt aus dieſer Anſicht, daß es keine andere Begriffe gibt, die zum Wiſſen führen, und wahre Begriffe genannt werden können, als lebendige Begriffe, in ſo fern blos das Leben dasjenige iſt, wodurch neben der Einheit die Fülle möglich, und beide verbunden gedacht werden können, folglich auch nur lebendige Begriffe Inhalt haben; leere Begriffe ſind keine. Weil aber im Begriffe ſo wie die Fülle zur Einheit, ſo auch die Nacheinanderfolge des Lebens in einen Blick zuſammengefaßt, in ein Gleichzeitiges verwandelt wird, wodurch er dann

einen Anſchein von Beharrlichkeit bekommt, ſo entſteht ſehr leicht und häufig der Irrthum, den Begriff für etwas Beharrliches, Feſtes und Ruhiges zu halten, und dieſes Vorurtheil, welches das Product des freien Denkens in etwas ſeiner Natur geradezu Entgegengeſetztes verwandelt, findet ſich bei allen Philoſophen, die nicht wahre Idealiſten ſind. Einer Widerlegung bedarf es nicht. Es hat keinen andern Grund für ſich, als den bloſſen Schein, der aber bei der Trägheit der Menſchen, wo ſie ihr Leben lang bei einem und demſelben Begriffe beharren, ſtatt innerlich ſtets rege, lebendig und thätig zu bleiben, zu einem recht hartnäckigen Schein, und ſo zu einem feſten Vorurtheile wird. Freilich trägt aber auch die eigenthümliche Form des Begriffs einiges dazu bei. Jeder Begriff muß ein gegliederter, organiſcher, ein lebendiger, genetiſcher ſeyn; dies folgt aus dem Inhalte, aus der Natur des Werdens und Lebens, er muß das Entſtehen, Entwickeln und den Gipfel des Werdens eines jeden Gegenſtandes umfaſſen, um ſo die eigentlichen Kräfte nach ihrer weiteſten Ausdehnung, wie ſie ſich einander entgegengeſetzt ſind, anzugeben.

Aber auf dieſe Weiſe umfaßt er immer nur das Aeußerſte, er bezeichnet blos den Anfang, Mitte und Ende, nur die äußerſten Grenzen des Werdens, und man muß geſtehen, daß dieſe Form, die nothwendig aus dem Weſen des Verſtandes, der zuſammenziehenden zuſammendrängenden Kraft folgt, allerdings ein bloßes Skelet iſt und etwas Todtes an ſich hat. Durch das bloße Angeben der äußerſten Endpunkte des Lebens wird die Aufmerkſamkeit nicht zunächſt auf das Leben und das Lebendige ſelbſt gerichtet, und ſo alles nach einander Folgende in ein gleichzeitiges, Alles belebendes, bewegliches Mannigfaltige ſo viel als möglich in eine gleichſam ruhende Einheit zuſammengefaßt, um Alles mit Einem Blick überſehen zu können, während in der Darſtellung Alles einzeln nachgebildet, der ganzen Fülle des Lebens gleichſam Schritt für Schritt gefolgt wird. Hiemit haben wir nun auch den Unterſchied zwiſchen der Darſtellung und dem Begriff. Er beſteht in der Conſtruction, dem Gliederbau, welcher die eigenthümliche Form des Begriffs iſt. Dieſe

Gliederung nach dem Anfang, der Mitte und dem Ende und nach den entgegengesetzten Enden der innern Kräfte ist dasselbe, was mit andern Worten Potenzirung und Polarisirung genannt wird; erstere zeigt die Entwickelung von dem Ursprunge bis zum Gipfel, letztere gibt die äußersten Punkte des Gegensatzes der Kräfte an.

Der Verstand beruht also auf der Einbildungskraft, ist aber ein von ihr verschiedenes Denken, als nur nach einer bestimmten Richtung derselben gehend, ein Denken nach Begriffen. Die Einbildungskraft rein an und für sich ist ein einsames Denken, treibt ihr Wesen lediglich in sich, ohne alle andere Rücksicht; so nicht die Dichtungskraft, wie schon früher angegeben wurde, und auch nicht der Verstand; denn in so fern das Verstehen offenbar auch zum Verstand gehört, ist er ebenfalls ein gemeinsames Denken. Durch die Gemeinsamkeit wird freilich die Freiheit wieder etwas beschränkt; aber in so fern die Schranke das Gesetz, ein Gesetz der Freiheit kein Zwang, sondern selbst wieder frei ist; da der Gemeinsamkeit nichts anders zu Grunde liegt, als Trieb zur Mittheilung oder Liebe, so löst sich die Beschränkung in sich selbst auf.

Es wird hiemit hier keineswegs angenommen, als wenn Mittheilung im gemeinen Sinne zum Nachdenken (Verstand nennen wir Nachdenken) nöthig wäre. Wir nehmen Mittheilung im allgemeinsten Sinne. Sind alle Gegenstände unseres Nachdenkens nur Einkleidungen für das verwandte Gegen-Ich oder Du, so ist ja das Nachdenken als ein Streben zum Verstehen, doch nichts anderes, als ein Streben zur Vereinigung, zur Mittheilung mit jenen verhüllten Geistern. Das einsamste, innerste, am wenigsten zur gemeinen Mittheilung geeignete Nachdenken kann man ein Gespräch zwischen unserm Ich und dem unendlichen nennen. Es bezieht sich nämlich immer entweder auf die Verschiedenheit oder die Vereinigung des unendlichen Ich mit dem abgeleiteten, in unserer gemischten Ichheit. Auch der Form nach ist das Nachdenken ein Selbstgespräch, eine Kette von Fragen und Antworten.

Das Höchste im Begriffe ist nicht die Form, sondern der Sinn, der Geist, die Bedeutung des Ganzen, und in so fern ist

zum Verstehen auch die geistige Anschauung nöthig; denn nur durch Berührung und Verschmelzung des Anschauenden mit dem Angeschauten kann bekanntlich der Geist des Ganzen verstanden werden.

Kurz, der Verstand ist ein freies Denken, nicht gebunden und leidend, wie das der Vernunft, doch auch nicht so frei, wie das der Einbildungskraft. Er ist begrenzt:

1) durch die bestimmte eine Richtung;

2) durch die Form, den Gliederbau, die Construction;

3) durch das Gesetz der Liebe, in Rücksicht der Gemeinschaft, wie denn auch die Einbildungskraft in der Richtung, in welcher sie frei zu seyn scheint, in dem Dichten nämlich, wo sie sich nach Außen ergießt und eine neue Welt zu gestalten sucht, ebenfalls an Gesetze gebunden ist.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt angekommen sind, können wir das Verhältniß unserer Ansicht zu der gewöhnlichen Lehre von den Begriffen aufstellen. Da wird gefordert, daß die Begriffe bestimmt, deutlich und klar seyen.

Bestimmt (entschieden) können nach uns nur praktische, nicht philosophische Begriffe seyn; diese müssen genetisch, organisch construirt seyn. Nach unserer Ansicht ist ein Begriff noch nicht für bestimmt zu halten, der gehörig bezeichnet ist; was für die Vernunft hinreichend ist, ist es noch nicht für die philosophische Erkenntniß.

Deutlich sind die Begriffe für die Philosophie nur durch die Bedeutung, wenn der innere Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes richtig aufgefaßt ist; und endlich klar nur diejenigen, die im Lichte der höhern Erkenntniß, d. h. in der unendlichen Ichheit, gedacht sind; denn wir haben es schon früher gesagt, der Gedanke der Ichheit und in der Welt der Gottheit ist das innere Licht aller Gedanken, diese sind immer nur anders gebrochene Farbenbilder von ihm. Klar denkt blos der, welcher den gemeinen Standpunkt der Anschauung und Vernunft ganz verlassen hat, und nur Alles aus dem einen Urgedanken ansieht, und zuletzt Alles in Gott sieht. Klar sind also nur höhere, philosophische und historische Begriffe. Auf dem Stand-

punkte der Vernunft laufen alle Begriffe auf Unbegreiflichkeiten aus; die Vernunft führet immer zu Irrthümern, Mißverständnissen und Widersprüchen; sie ist das ganz Entgegengesetzte von der Klarheit.

Auch folgt aus dieser Definition des Begriffs, daß man ihn nicht so sehr beschränken müsse, als man gewöhnlich thut; in Rücksicht des Umfassenden sind ihm gar keine Grenzen gesetzt. Ja, in so fern seine Form, der organische Gliederbau, und sein Inhalt, das Zusammenfassen der unendlichen Fülle zur Einheit, dieser also ein unendlicher unbegrenzter Umfang ist, was man gewöhnlich ein System nennt, nichts, als ein hoher Begriff; dem System verdient doch nur das genannt zu werden, was Einheit hat und einen organischen Gliederbau. Das ist aber eben das Wesen des Begriffs: ein philosophischer Begriff enthält eben durch seine organische Construction immer viele andere Begriffe als Glieder, die er in Einheit verknüpft, und so wäre sehr wohl ein System vielmehr nur ein umfassender Begriff zu nennen.

Unsere bisherige Untersuchung führte uns zu der Erklärung des Wissens, als der zusammendrängenden Richtung von der unendlichen Fülle zur Einheit, in der wechselnden Bewegung der Einbildungskraft, woraus dann deutlich folgt, daß es falsch und irrig sey, die Quelle des Wissens als etwas Festes und durchaus Einfaches zu denken, und zu glauben, man könne an die Spitze des Wissens beharrliche Begriffe und Grundsätze stellen. Der Gegenstand des Wissens, die Fülle der Welt, ist so wie die Form desselben durchaus unendlich. Das Zusammenfassen der Mannigfaltigkeit zur Einheit kann immer weiter und weiter getrieben werden; indessen ist dies doch nur eine einzelne Handlung des Geistes, und so widersprechend auch der Natur des Wissens als eines freien, thätigen Denkens ist, die Dinge und überhaupt irgend etwas als beharrlich anzunehmen, so führet doch die eigenthümliche Form des Wissens sehr leicht zu diesem Irrthume. Dies ist, wie schon vorhin gesagt wurde, in dem Wesen der Begriffe gegründet, in so fern die Construction nämlich nicht die ganze Fülle des Lebens, sondern nur die äußern Enden der innern Kraft verzeichnet. Die Nacheinanderfolge des

Lebendigen im Leben, die Fülle des Einzelnen verschwindet dabei nothwendig. Der unmittelbare Sinn des Ganzen wird nur sehr unvollkommen ausgedrückt, daher auch sehr begreiflich ist, daß die organische Construction, so richtig sie an und für sich ist, noch zu keinem Verständnisse in der Philosophie hat führen können. Es leuchtet vollkommen ein, wie eine große Geschicklichkeit in der Construction mit einer großen Stumpfheit für den Sinn und die Bedeutung des Ganzen, kurz, für den Gedanken der unendlichen Fülle der Welt gepaart seyn könne.

Aus dieser Unvollkommenheit der Form des Wissens geht das Bedürfniß der Darstellung hervor; diese muß die Beweglichkeit und Fülle des Lebens wieder herstellen, die, während man blos auf Wissen und Begreifen ausging, im Zusammenfassen des Ganzen verloren ging. Die Darstellung soll den Begriff ergänzen. Beide obwohl entgegengesetzte Richtungen des Geistes fordern einander, müssen also verbunden seyn. Die Darstellung kann aber nicht allein als Ergänzung, sondern auch als Probstein des Begriffs, als Beweis des Wissens erklärt werden; indem sie die Begriffe zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, zu einer Welt entwickelt, beweist sie, daß das Wissen kein todtes leeres Schein-Wissen ist, sondern daß es wirklich eine unendliche Fülle des Lebens, eine ganze Welt zum Gegenstande hat, welches nur gleichsam aus Ungeduld in Eins zusammengefaßt wurde, um desto schneller zum Ziele zu kommen.

Die Darstellung bezieht sich nun wieder auf die Anschauung. Alle Darstellung hat den Zweck, angeschaut zu werden; hier ist nicht von der gemeinen, sondern von der höhern, geistigen Anschauung die Rede, welche durch das Gefühl erklärt worden. Alle Darstellung beruht auf dem Triebe zur Mittheilung; sie ist nicht zu denken ohne Gemeinsamkeit, und hierdurch entsteht auch erst die Allgemeinheit, und so bewegen sich dann alle Thätigkeiten des Ichs, die auf der Einbildungskraft beruhen, in einem beständigen Kreislaufe. Die höhere Anschauung führt zur Wißbegierde, diese zum Wissen, das Wissen zur Darstellung, diese wieder zur Anschauung.

Hieraus ergibt sich auch, in welcher nahen Beziehung auf

Erkenntniß die Darstellung stehe. Wir betrachteten bisher das Wissen blos seiner innern Thätigkeit nach; allein es wurde schon bemerkt, daß die Einbildungskraft, die die Grundlage des Verstandes ist, in ihrer nach Einheit strebenden Richtung zwar ein freies, aber einsames Denken sey, und daß doch zum Verstehen Gemeinsamkeit gehöre; nun ist aber im Wissen bloß der Trieb, die Welt in Eins zusammen zudrängen und in sich aufzufassen, thätig. Soll also daraus ein Verstehen werden, so muß die Mittheilung dazu kommen. Das Wissen geht blos nach innen, ist an und für sich selbst unmittheilbar, wie dann auch nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Nachdenkende sich in sich selbst verliert. Die Darstellung geht aber, wie gesagt, durchaus aus dem Triebe der Mittheilung, aus dem Wunsche, angeschaut zu werden, hervor. Erst durch die Darstellung kommt in das Wissen die Gemeinsamkeit und mit dieser auch das Allgemeingeltende. Das Darstellen liegt also eben so im Gebiete des Verstandes, wie das Wissen, ohne Darstellung gibt es kein Verständniß. Es läßt sich freilich annehmen, daß es ein inneres Wissen gibt vor aller Darstellung oder jenseits derselben; aber dies ist, wie gesagt, in dem Grade unverständlich, als es darstellungslos ist. In der Darstellung ist der Stoff immer von dem Wissen gegeben, nur die Form ist von der Richtung nach außen, der Richtung, sich mitzutheilen.

Da wir hier nun schon einigermaßen das höhere philosophische Bewußtseyn charakterisirt haben, so mag es wohl an Ort und Stelle seyn, das Verhältniß desselben zu andern Erklärungen zu betrachten. Unser philosophisches Bewußtseyn ist nicht, wie es wohl in der neuern Philosophie dargestellt worden, ein künstliches, gemachtes, welches über dem Gewöhnlichen schwebte, oder gleichsam neben demselben parallel oder unwirsam nebenbei liefe, nein, es ist vielmehr das Bewußtseyn des Lebens selbst, aber freilich das reinste, lebendigste, von allen Schlacken des Gewöhnlichen gereinigte, das verstärkte und erhöhte Leben des Lebens. Es ist hier von keinem Standpunkte oder Reflexionspunkte die Rede; denn dies zeigt eine beschränkte Sphäre, etwas Festes und Beharrliches an. Ueberhaupt soll auch die Philosophie nicht

sowohl ausgehen von einer, wenn gleich höhern Stufe des Bewußtseyns, als vielmehr aus der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens, sie soll alle Kräfte des Menschen auffassen.

Die Einbildungskraft, so wie wir sie erklärt haben, als die Kraft des Ichs, die ganze Fülle der Welt in sich aufzunehmen und wieder zu einer unendlichen Fülle zu erweitern und zu gestalten, oder die andern untergeordneten Kräfte, die aus dieser Einen hervorgehen, sind es, was man gemeinlich Genie nennt; man denkt sich darunter ein Vermögen, gleichsam mit einem Blitze alle Schwierigkeiten zu überfliegen, und gleich den Grund der Dinge aufzufassen und zu errathen. Dies ist, ohne uns auf specielle Bestimmungen einzulassen, der allgemeinste Begriff von Genie, den man in Rücksicht auf die Erscheinung in der Wirklichkeit meistens so sehr mystificirt. Die offenbare Thatsache, die man zugeben muß, ist, daß in jenem Vermögen ein außerordentlich großer, und nicht weiter erklärlicher Unterschied zwischen den Menschen gefunden wird. Dies hat nun Anlaß gegeben, ihn als einen ursprünglichen anzusehen und ein von dem gewöhnlichen Bewußtseyn verschiedenes, nur einigen angebornes, eigenthümliches Bewußtseyn anzunehmen, als eine Gabe, womit die Natur nur wenige Auserwählte beschenkt habe. — Es ist aber dies Vermögen der Einziehung und Ausdehnung des Zusammenfassens und Darstellens der Welt, welches Genie genannt wird, nur ein ungewöhnlicher Grad der Fähigkeit, die alle Menschen in der Einbildungskraft besitzen; der Unterschied ist kein specifischer, sondern nur ein gradirter, und forschen wir nur nach, woraus dieser entspringen kann, so findet sich, daß dies keineswegs ein verborgenes Geheimniß ist, sondern einen sehr einfachen, durchaus einleuchtenden Grund hat. Die Thätigkeit der Einbildungskraft, das wechselnde Ein- und Ausathmen der Seele, hängt allein ab von der Liebe, oder von dem schlechthin unbestimmten und unendlichen Triebe nach allen Seiten und allen Richtungen hin; welchen unbestimmten Trieb, da Trieb mehr ein bestimmtes Streben ausdrückt, ein unbestimmtes Streben aber eine negative Bezeichnung und widersprechend ist, wir lieber Sehnsucht genannt haben. Die Stärke und Thätigkeit der

Einbildungskraft hängt also lediglich ab von der Liebe, der Sehnsucht; wo Sehnsucht ist, da ist auch Genie, und da der Keim dazu in jedem Menschen vorhanden und in keinem als ganz erstorben angesehen werden kann, so ist es wohl nur der sittlichen Verwilderung zuzuschreiben, daß nicht ein jeder Mensch Genie hat.

In dieser Rücksicht ist Genie der natürliche, unverdorbene Zustand des Menschen und nicht ein ausgezeichneter, ganz besonderer, nur Einzelnen als vorzügliche Naturgabe zu Theil gewordener. Dieser Begriff von Genie ist durchaus unmoralisch, weil dadurch dem Hochmuthe und der Selbstvergötterung gar zu großer Vorschub gethan wird. Er wurde schnell und allgemein benutzt, um die Moralität im Grunde aufzuheben. Kants Lehre von der Pflicht konnte eben deshalb nicht viel fruchten, weil er jenen Begriff von Genie stehen ließ. —

Es ist zwar unstreitig und aus dem bisher Gesagten sehr erklärlich, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft sich keineswegs durch Lehre und Uebung so erhöhen und verstärken läßt, wie andere Thätigkeiten des menschlichen Geistes, welches dann auch noch zu jenen falschen Begriffen von Genie beigetragen hat. Indessen kann doch nicht geläugnet werden, daß die Entwicklung des Denkens viel zur Verstärkung der Einbildungskraft mitwirken kann. Wenn gleich das Wesentliche, der Grund der Thätigkeit der Einbildungskraft in der Liebe liegt, so mag sie doch durch die Entwicklung des Denkens sehr geübt werden und eine große Leichtigkeit erhalten.

In Kurzem wiederholt ist also nach unserer Ansicht Genie nichts anders, als die in einem hohen Grade thätige Einbildungskraft; die Thätigkeit der Einbildungskraft hat aber ihren Grund in der Liebe, der Sehnsucht. Wo die Liebe stark ist, ist auch die Einbildungskraft stark, wo Sehnsucht ist, ist auch Genie, nur gibt es unendlich viel unentwickeltes Genie, was dem groben Auge verborgen ist. Der Glaube, ein Mensch sey specifisch verschieden von allen andern und könne eben dadurch mehr thun, als alle andern, ist sträflicher Hochmuth.

Mit dem Begriffe des Genie's steht auch der Begriff des

Sinnes in Verbindung. Sinn nämlich in der höhern Bedeutung als Kunstsinn, philosophischer Sinn ꝛc. ꝛc., als etwas, das sich nicht bei jedem findet. Nach der aufgestellten Ansicht, daß in der gemeinen Anschauung nichts für die Erkenntniß Bedeutendes gefunden wird, sondern nur in der zur geistigen erhöhten Anschauung, in dieser aber die Bedeutung das Höchste ist, — nach dieser Ansicht gibt es so viele geistige Anschauungen, d. i. so viele Sinne als Gegenstände. Jede geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf der Verbindung mit etwas Geistigem, auf der Berührung und Vermischung zweier Geister, der Blitz, welcher gleichsam dadurch entsteht, ist die geistige Anschauung, es ist dies immer eine eigene Schöpfung (freilich durch Symproduction) und also die geistige Anschauung immer individuell und subjectiv, doch nicht in dem Verstande subjectiv, als dem Reellen entgegengesetzt; denn es ist wirklich etwas Reelles in ihr enthalten, — sondern in so weit die Erinnerung etwas Objectives ist. Diese ist etwas Vollendetes, Vollkommenes, die geistige Anschauung etwas Unvollkommenes, ein Ahnen, Errathen. Bei Fichte ist die Anschauung etwas Objectives; bei ihm liegt ihr aber auch nicht das Gefühl zu Grunde. — Unter Sinn nun, als geistige Anschauung, ist nicht eine besondere specifische Kraft des Gemüthes zu verstehen; wenn man sagt, jemand hat Sinn für dieses oder jenes, so heißt das nur, er hat die Bedeutung davon ergriffen, er hat Liebe dafür, und so: er hat keinen Sinn dafür, nichts anders, als er hat die Bedeutung davon noch nicht gefaßt, ob ihm die Liebe dazu fehle oder nur die Nebensache, die Entwickelung, läßt sich nie wohl ausmachen. In der Berührung und Verbindung zweier geistigen Naturen wird freilich nothwendig eine Disposition vorausgesetzt, diese muß aber in allen Menschen als vorhanden (oder möglich) angenommen werden, und da fällt dann auch der Begriff des Sinnes, wie man ihn gewöhnlich nimmt, weg. Kurz, Sinn beruht bei uns, wie Genie, lediglich auf der Liebe, ist also bei allen Menschen möglich; nur hat allerdings der Ausdruck etwas Wahres, wenn es heißt, der Mensch hat Sinn, der hat keinen, indem sich dies auf die Entwicklung der Liebe bezieht.

Man könnte in dieser Rücksicht auch sagen, Liebe sey Sinn schlechthin für Alles, unendlicher Sinn; denn wo Liebe ist, darf nur der Gedanke entwickelt werden, und die geistige Anschauung ist da. Die Beschaffenheit des Anschauenden, ohne die es ihm unmöglich wäre, das Angeschaute zu verstehen, ist keine besondere Kraft, sondern blos die Liebe; diese, als der Trieb nach allen Richtungen ist die Grundbedingung der Mittheilung, Berührung und Vereinigung des Anschauenden und Angeschauten; alles Uebrige ist blos Verständigung und Entwicklung.

Verschieden von dem Sinne ist der Begriff des Talents, worunter man eine besondere eigenthümliche Geschicklichkeit zu etwas versteht, welche die Gesetze und die Analogie der gewöhnlichen Uebung so sehr übertrifft, und so weit davon abweicht, daß sie eine ursprüngliche Eigenschaft zu seyn scheint. Hievon ist die Möglichkeit und die wirkliche Existenz nicht zu läugnen und aus der Organisation herzuleiten, wenn übrigens das Phänomen bedeutend genug ist, einer eignen Erklärung zu bedürfen, denn es wird oft gar sehr Vieles auf Rechnung des Talents geschrieben, was nur Sache der Uebung u. s. w. ist. Das Talent ist das einzige, was man als eine specifische, unterscheidende, eigene Naturgabe kann gelten lassen.

Nach der Betrachtung der verschiedenen Thätigkeiten des höhern Bewußtseyns sind wir jetzt auf den Punkt gekommen, untersuchen zu können, was das Höchste, was das Erste im menschlichen Bewußtseyn sey? —

Ehe wir dazu vorschreiten, wollen wir noch an das erinnern, was im ersten Buche in Rücksicht auf das Höhere im Bewußtseyn den Uebergang machte zu dem zweiten Buche. Dort wurde hauptsächlich gefunden, daß das Wesen der Ichheit im Werden bestehe und zwar so, daß dadurch alles Seyn aufgelöst wurde. Man muß also die Ichheit immer in ihrem Werden aufzufassen und zu begreifen suchen. Die Anschauung wurde aufgelöst in Sinn, Vernunft und Wille, die Freiheit, als zur Anschauung nothwendig, wurde in den Willen und das Handeln nach Außen gesetzt, d. h. auf daß es in ein Handeln hervorgehe, wurde der Wille gesetzt, ohne daß es jedoch weiter begreiflich

gemacht werden konnte. Ueberhaupt kann aber der Theil nur aus dem Ganzen begriffen werden. Es ist hierüber also auch nur dann eine Aufklärung möglich, wenn wir die Schranke der endlichen Ichheit verlassen, und zur Betrachtung der unendlichen übergehen. Dies nur beiläufig.

Die Unbegreiflichkeit des Handelns lassen wir einstweilen auf dem gewöhnlichen Standpunkte stehen, es ist uns hier nur darum zu thun, zu zeigen, daß, so wie wir im ersten Buche auf ein Handeln gekommen sind, so auch im zweiten Buche, indem wir das Darstellen als ein solches charakterisiren. Das Handeln ist eine Thätigkeit nach Außen. Im gewöhnlichen Sinne geht es auf ein Nicht-Ich, dies ist freilich nur ein Schein; aber genug, auf dem Standpunkte des gemeinen Lebens ist es so. Im Darstellen hingegen geht das Handeln nur auf das Ich, der Zweck der Handlung und sie selbst geht durchaus nur auf ein Geistiges — auf die Ichheit; und hiemit ist dann der Zusammenhang und zugleich die Verschiedenheit des ersten und zweiten Buches aufgedeckt.

Wir haben zwar das Wesen der Ichheit in ein durchaus Thätiges, Lebendiges und Bewegliches, in die Freiheit gesetzt; dies ist aber ein blos negativer Begriff, lediglich durch den Gegensatz gegen den des Nicht-Ichs und des Dings gefunden; er ist nur der Leitfaden zu dem Begriffe der Ichheit, kann denselben nicht in seinem ganzen Wesen enthüllen. Es wäre also ganz falsch und ein unnützer Versuch, die Freiheit selbst an die Spitze der Ichheit setzen zu wollen.

Vergleichen wir alle betrachteten Thätigkeiten des Ichs, welche als die ersten uranfänglichen von allen gelten, und in der Erforschung der werdenden Ichheit obenan gesetzt werden könnten, so kann dies erstens nicht die Anschauung seyn, da sich diese immer auf eine äußere Erscheinung, auf ein Nicht-Ich bezieht. Ein Nicht-Ich kann aber gewiß nicht das Erste, Uranfängliche, Ursprüngliche seyn; es wäre dann nicht mehr, was es ist, eine bloße Erscheinung, sondern Realität. Die geistige Anschauung, die freilich nicht, wie die gemeine, eine leere ist, weil sie auf den Geist, den Sinn, die Bedeutung der Dinge

geht, kann indeſſen auch nicht das Erſte ſeyn, weil ſie ſchon eine Mehrheit im Ich vorausſetzt. Eben das gilt von der Erinnerung, weil dieſe ſich auf ein früheres, vorhergehendes Bewußtſeyn gründet, das durch ſie wieder erwacht und wiedergefunden wird.

Das Denken iſt endlich auch nicht ſo beſchaffen, um die erſte Thätigkeit des Bewußtſeyns zu ſeyn, das Denken iſt wenigſtens in den bis jetzt aufgeſtellten Functionen eine Thätigkeit, die nichts hervorbringt; es verbreitet nur den Stoff, ohne ihn zu produciren. Es gibt zwar eine Art des Denkens, die etwas producirt und daher mit dem ſchöpferiſchen Vermögen, das wir dem Ich der Natur und dem Welt-Ich zuſchreiben, große Aehnlichkeit der Form hat. Das Dichten nämlich; dits erſchafft gewiſſermaßen ſeinen Stoff ſelbſt und iſt eine ſpielende Thätigkeit. Das Denken kann aber überhaupt ſchon deswegen nicht das Erſte im Bewußtſeyn ſeyn, weil es eine in ſich zurückgehende, kreislaufende Thätigkeit iſt. Das Ich iſt ſein einziger Gegenſtand, es kann immer nur ſich ſelbſt denken, daher der Kreislauf. Aus dem Denken kann man den Anfang des Bewußtſeyns nicht anders erklären, als wenn man es auf eine unbegreifliche Art ſchlechthin ſetzte, und eine begreiflichere Erklärung als durchaus unmöglich läugnete, denn ehe das Ich ſich denken kann, muß es doch vorhanden ſeyn.

Alle Thätigkeiten der Einbildungskraft, das geiſtige Anſchauen, Wiſſen und Dichten ſind nur Arten des Denkens. Das Darſtellen iſt ein äußerlich und ſichtbar gewordenes Denken, iſt Urſache und Wirkung des Denkens, Anfang und Ende deſſelben. Es entſpringt aus dem Denken, und in ſo fern der Zweck der Darſtellung geiſtige Anſchauung, dieſe aber wieder eine Art von Denken iſt, geht es auch wieder auf das Denken zurück. Das Wiſſen iſt eine zuſammengeſetzte Thätigkeit, es bezeichnet den Uebergang vom Anſchauen zum Darſtellen, iſt vollendetes Anſchauen und anfangendes Darſtellen, und übrigens, wie geſagt, nichts vom Denken Verſchiedenes, ſondern nur eine gewiſſe Art deſſelben. Es wäre alſo thöricht, im Wiſſen den Anfang des Bewußtſeyns zu ſuchen; das hieße die Sache durch ſich ſelbſt erklären.

Thun wir einen Rückblick auf das ganze bisherige Bemühen der Philosophie, ein haltbares System des menschlichen Geistes zu construiren, so finden wir, daß sie wirklich alle Versuche erschöpft hat, das Bewußtseyn aus intellectuellen Thätigkeiten herzuleiten, ohne ihren Zweck erreicht zu haben. Es bleibt also nur der entgegengesetzte Versuch übrig, die Ableitung aus dem dem Wissen entgegenstehenden Wollen, dies aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als eine Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, nicht als Begehrungsvermögen, als Inbegriff aller Triebe und Strebungen, sondern als ein Streben, welches allen in bestimmter Richtung beschränkten Thätigkeiten der Ichheit entgegengesetzt ist.

Die Bestrebungen und Triebe können nicht die Quelle des Bewußtseyns seyn, weil sie alle eine bestimmte Richtung haben. Eine bestimmte Thätigkeit aber ist in so fern immer eine beschränkte, endliche und setzt das Bestimmende voraus, kann also nie das Erste seyn.

Dasjenige, was den Kreislauf des Denkens veranlaßt, was das Ich bewegt, in sich zurück zu gehen, und diese seine Thätigkeit im Schwung hält, muß allerdings ein Streben seyn, nur freilich ein unbestimmtes, allgemeines, unbegrenztes; denn nur eine Thätigkeit, die gar keinen Zweck hat, und doch Thätigkeit ist, die unbeschränkt und unendlich ist, und doch der Form nach bestimmt seyn könnte, kurz, eine solche, die man eine spielende Thätigkeit nennt, kann die erste und höchste im Bewußtseyn seyn. —

Als ein solches allgemeines, unbestimmtes Streben aber bezeichnen wir den reinen Willen; dieser ist ein seiner Natur nach stets in sich bewegliches und veränderliches, durchaus unbeschränktes Streben ohne allen Zweck und Gesetz, und zwar immer mit Bewußtseyn, während es Triebe und Bestrebungen gibt, die durchaus bewußtlos sind.

Im gewöhnlichen Sinne beweist schon die Willkür, daß es ein Wollen gibt, ohne allen Zweck und Gesetz, aber dies erscheint nicht als über die Gesetze erhaben, sondern als ein eigensinniges Wegwerfen aller Gesetze, aus Beschränktheit. Die Liebe

zeigt unstreitig ein Verlangen, Sehnen, Wollen, wobei weder auf Gesetze noch Zwecke Rücksicht genommen wird, aber sie ist ganz frei von jener Beschränktheit, die sich als ein Wegsetzen über die Gesetze äußert. — Wir setzen also den Anfang des Bewußtseyns in die Liebe, und gerade hiedurch wird es uns möglich werden, die größten Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen, die bisher die vortrefflichsten Idealisten und Intellectual-Philosophen übrig ließen. Der wesentliche Irrthum derselben liegt darin, daß sie das praktische und theoretische Vermögen des Menschen trennen. Die meisten Intellectual-Philosophen fangen mit dem theoretischen an, und lassen dann das praktische darauf folgen. Von Plato kann man das freilich nicht bestimmt sagen, weil seine Form es mit sich bringt, daß bei ihm beides immer mehr oder weniger gemischt ist; bei den neuern Idealisten ist es aber ganz bestimmt der Fall. Diese Trennung ist ein Grundübel bei jenen Philosophen, das nicht zu heben ist, und es kommt lediglich daher, weil sie im menschlichen Bewußtseyn nur das Abgeleitete ergriffen haben. — Hätten sie den Theil ergriffen, der das Ganze ist, so würde ihnen Alles vereinigt erschienen seyn, und das ist gerade dies Vermögen, welches sie zu dem praktischen zählen, blos auf einer sehr niedern Stufe des Bewußtseyns kann es als untergeordnetes Vermögen erscheinen. Höher und besser angesehen ist es die Quelle, der Anfang des Bewußtseyns. Geht man hievon aus, so behält man das Ganze, da von dem intellectuellen Vermögen aus die Trennung unvermeidlich ist.

Man kann die Behauptung, daß man in der Erklärung des Ichs und des Bewußtseyns, kurz, in der Philosophie überhaupt nicht von dem Verstande, sondern von dem praktischen Vermögen ausgehen müsse, auch so ausdrücken: das Ich ist erst Seele und dann erst Geist, in so fern nämlich Seele mehr auf die Triebe, das Streben, Geist mehr auf Verstand sich bezieht.

Liebe wird hier ganz allgemein genommen, ohne Beziehung auf Zweifachheit oder Einheit des Wesens, welcher Begriff aber auch nicht nothwendig darin liegt. Daß Sehnsucht eine Art Liebe sey, wird Jeder zugeben, und zwar kann Liebe in dieser

Gestalt statt haben bei einem ganz einsamen einzigen Wesen, ohne daß es dazu eines zweiten bedürfte; denn in der Sehnsucht liegt gar keine Beziehung auf ein anderes, schon bekanntes, gegebenes Wesen; daher ist eben sie die Quelle des Bewußtseyns, der Anfang der Welt. — Aber die Liebe ist nicht allein der Anfang des Bewußtseyns, sie ist noch mehr. Daß in einem liebevollen Wesen, in so fern es allein ist, die Selbstliebe, und sonach auch das in sich Zurückgehen erfolgen würde, braucht hier nicht nothwendig erwähnt zu werden. Ist das Denken, und überhaupt die allgemeine Thätigkeit des Ichs eine in sich zurückgehende, so kann das auch im Großen und Ganzen gelten, und es folgt also, daß, wenn Liebe der Anfang der Welt und des Bewußtseyns ist, sie auch das Ende und das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewußtseyns seyn muß.

Hiemit haben wir nun die Hauptpunkte verzeichnet, welche unserer Betrachtung der werdenden Ichheit, der Welt und Natur zum Grunde liegen müssen.

Hier wird dann auch erst das Bewußtseyn und das abgeleitete Ich in seinem Entstehen aus dem Ur-Ich vollständig erklärt werden, da der Theil erst aus dem Ganzen, nicht aber, wie andere Idealisten versucht haben, aus dem beschränkten Ich die unbeschränkte, unendliche, werdende Ichheit abgeleitet werden kann. Wir verweilen indessen einstweilen noch bei der Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns, die allerdings ohne die Naturlehre vollendet werden, und zugleich den Vortheil haben kann, diejenigen Punkte, deren Erklärung wir aus jener zu erwarten haben, näher zu bestimmen; eigentlich begreiflich machen lassen sie sich aber, wie gesagt, nur durch die Erklärung des ganzen Ichs, der Welt; erst daher ist die wahre Lösung des Räthsels zu erwarten, welches uns immer über unser Bewußtseyn bleibt.

Wir haben noch die productiven Thätigkeiten des Ichs zu betrachten; die einzige Art von Thätigkeit aber, die schon in der ersten allgemeinsten Bedeutung die productive Thätigkeit einschließt, ist das Dichten. Nun fragt sich, in welchem der verschiedenen Vermögen des menschlichen Bewußtseyns findet sich das Dichten. Das Denken und Nachdenken ist eine in sich

hereingehende, das Darſtellen indeſſen eine aus ſich herausgehende Thätigkeit, und in ſo fern gewiſſermaßen ein Dichten. Inſofern es aber auf etwas Verhandenes geht, worauf es ſich gründet, iſt es blos Werkzeug des Denkens und nicht Dichtung, denn der Dichter ſetzt nichts Verhandenes voraus. In der Einbildungskraft ſcheint allerdings auch Dichtungsvermögen mit einbegriffen zu ſeyn, allein es kommt nicht rein darin zum Vorſchein, indem hier Gedächtniß, Erinnerung, Nachdenken und Dichten zuſammenfließen.

In der Erinnerung findet das Dichtungsvermögen gar nicht ſtatt; die Erinnerung iſt ein Wiederfinden des verlornen Selbſt, ſie ſchließt ſich dem Vergangenen treu an, während das Dichten etwas Neues aus ſich ſelbſt hervorbringt und erzeugt. Aber eben daß es ſich gar nicht in der Erinnerung findet, führt uns auf die Spur, wo wir es finden werden; der Erinnerung iſt nämlich entgegengeſetzt das Gefühl, und die durch daſſelbe zur geiſtigen erhöhete Anſchauung, und hier eben hat Erzeugung und Hervorbringung ſtatt. Es iſt die unmittelbare Berührung zweier geiſtigen Naturen, und was daraus entſteht etwas Neues. Der geiſtige Blitz des Verſtändniſſes, der aufſteigt, wenn in der unmittelbaren Berührung der Sinn aufgefaßt wird, iſt die ſchlechthin weiter nicht zu erklärende augenblickliche Schöpfung des Geiſtes, ſo zu ſagen, eine Schöpfung aus nichts, und dies Fühlen, dies augenblickliche ſchöpferiſche Berühren und Umfaſſen des Geiſtes, des Sinnes, der Bedeutung iſt offenbar nichts anders, als ein Dichten; denn dieſer Sinn, dieſe Bedeutung iſt nur in ſo fern vorhanden, als er ergriffen und ausgeſprochen wird. Wie geſagt, in dem Augenblicke, wo der Blitz des Verſtändniſſes aufgeht, iſt die Bedeutung vorhanden, der Sinn geht durch die Hülle unmittelbar von Geiſt zu Geiſt, von Herz zu Herz, es iſt durchaus ein Werk des Anſchauenden und Angeſchauten. Die geiſtige Anſchauung iſt ein unmittelbares Verſetzen in den andern, wo das Ich zum Du wird, es iſt das einzige Schöpferiſche im Bewußtſeyn. — Ohne ein geiſtiges Gefühl und die Schöpfung deſſelben wird, wiewohl man es in dem gewöhnlichen Gebrauche nicht ſo ſtreng und rein nimmt, kein Dichten gelten können.

Daraus, daß wir die productive Thätigkeit — die Dichtungskraft in das Gefühl, in die Liebe ſetzen, folgt eines Theils, daß die Dichtungskraft die eigenthümliche Denkart der Liebe, andern Theils, daß das menſchliche Bewußtſeyn nie einſam und allein, ſondern immer ſymproductiv iſt. Der angeſchaute Geiſt producirt aber ſo wohl, als der anſchauende, der den Sinn auffaßt. Dies ſteht der gewöhnlichen Theorie von der productiven Anſchauung geradezu entgegen, welche, da ſie vorausſetzt, der anſchauende Geiſt ſey für ſich allein productiv, alles glaubt aus dem menſchlichen Bewußtſeyn allein, das Ganze aus den Theilen erklären zu können, und ohne die geiſtige von der gemeinen Anſchauung zu unterſcheiden, annimmt, in der Anſchauung werde Alles, der Geiſt ſammt dem Stoff von dem Anſchauenden producirt. Ob nun der Stoff gegeben oder gemacht ſey, iſt beſonders für unſere Anſicht nicht wichtig; ja es iſt uns eine höchſt untergeordnete Frage, gar nicht ſo entſcheidend, als in einem andern niedern Syſteme des Idealismus; denn der rohe Stoff an ſich iſt eigentlich für uns nichts, iſt ein leerer Schein, ohne Sinn und Bedeutung, und wenn er nicht ganz leer wäre, iſt er doch, in ſo fern wir nichts annehmen, als Geiſt, von einem Geiſte gegeben, und dann zwar nicht von dem Anſchauenden, ſondern von dem Angeſchauten, ſo daß wir keineswegs über die Grenzen des Idealismus hinaus ſchreiten, und nicht dazu gezwungen ſind, ein Nicht-Ich und Ding anzunehmen.

Bei uns wird in der Berührung, Durchdringung und Vermiſchung der beiden Geiſter nicht Stoff erzeugt, ſondern ein Geiſt wird erzeugt im Stoffe, in der Auflöſung und dies Selbſt iſt Geiſt. Dies Räthſelhafte im ſchöpferiſchen Momente der Berührung, wo beide Geiſter Eins werden, iſt Geiſt. Dieſe Entſtehungsart eines Dritten aus der Vermählung von zweien Geiſtern in der Anſchauung iſt völlig ähnlich und gleich derjenigen, wie Naturweſen entſtehen, durch thätige Vereinigung, Durchdringung und gänzliche Verſchmelzung, nämlich zweier Kräfte in einer flüſſigen Auflöſung.

Da hier in Rückſicht auf die productive Anſchauung einmal die Rede geweſen von Stoff, ſo wollen wir eine Erklärung

davon zu geben ſuchen, nur freilich keine Erklärung, woraus und wie der Stoff entſtehe, denn dieſe kann hier noch nicht gegeben werden. Der Stoff iſt ein Mittelding zwiſchen Geſtalt und Kraft, ein Uebergang der Kraft zur Geſtalt; was eigentlich Kraft ſey, kann auch erſt in der Weltlehre gezeigt werden. Setzen wir nun entgegen das gewöhnliche, gemeine Anſchauen, und das zweckmäßige Handeln, ſo iſt im Anſchauen die Kraft im Ich; die Geſtalt im Gegenſtande; im Handeln umgekehrt die Kraft im widerſtrebenden Gegenſtande, die Geſtalt aber im Ich, denn das Handeln iſt ein Bilden, Geſtalten. —

Alles, was in der Anſchauung am Gegenſtande erſcheint, iſt immer eine Geſtaltung. Der Stoff iſt nichts, als aufgelöſte Kraft oder aufgelöſte Geſtalt. Schaut man z. B. etwas mit unbewaffneten Augen an, ſo ſieht man die grobe ſichtbare Geſtalt als Geſtalt und das Uebrige, was nicht recht ſichtbar erſcheint, als rohen Stoff; iſt das Auge indeſſen bewaffnet, ſo erſcheint auch das Uebrige als Geſtalt; es war nur vorher zerfloſſen, aufgelöſt, verworren, weil nicht gehörige Kraft vorhanden war, es wahrzunehmen. Und ſo erſcheint uns denn für das Handeln ſehr oft als bloßer Stoff, was uns für die Anſchauung als Geſtalt erſcheint. Der Phyſiker kann z. B. über die Geſtaltung des Holzes nachdenken, während der Handwerker es zu ſeinem Zwecke als bloßen Steff behandelt.

Was man zuweilen auch unter Stoff verſteht, und allerdings wohl von einer höhern Bedeutung iſt, das iſt eine ſo unendliche Mannigfaltigkeit in einem Gegenſtande, daß ſie nicht ganz überſehen, nicht mehr in einen Begriff zuſammengefaßt werden kann, ſondern den Eindruck einer unendlichen Fülle macht. Hier wird aber die höhere Bedeutung aus dem Geiſte hinzugethan; denn die unendliche Fülle kann nie angeſchaut werden, eben weil ſie unendlich iſt; die unendliche Fülle iſt vielmehr Gegenſtand einer weiſſagenden Ahnung, und dieſe Ahnung nimmt freilich eine bedeutende Stelle ein in der menſchlichen Erkenntniß; denn eben der weiſſagende, ahnende Begriff der unendlichen Fülle iſt gerade das Allgemeinere im Gefühle oder der geiſtigen Anſchauung. Jede enthält mehr oder weniger eine

nähere oder entferntere Beziehung auf die unendliche Fülle, in so weit ihrer Natur nach jede eine verschiedene, eigene, originelle seyn muß und es ihrer unendlich viele gibt.

Das Dichtungsvermögen, als in der nächsten Verbindung mit der geistigen Anschauung, steht also auch in der nächsten Beziehung auf den ahnenden Begriff der unendlichen-Fülle, und worauf sollte sich auch wohl das Dichtungsvermögen als das productive im Bewußtseyn näher beziehen, da dasjenige, was die schöpferische Kraft im Menschen erregen, und worauf sie gerichtet seyn soll, nicht anders bezeichnet werden kann, als durch unendliche Fülle. —

Anmerk. Die unendliche Fülle, in so fern sie Erkenntniß ist, ist Ahnung und Weissagung, in so fern sie eine Hervorbringung, ist sie Dichtung; d. h. sieht man auf die Form, so ist es Ahnung, Weissagung; sieht man auf die Kraft, die dabei thätig ist, so ist es die Dichtungskraft, diese liegt ihr zum Grunde. —

Die geistige Anschauung könnte gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht schon früher die Ahnung der unendlichen Fülle vorhergegangen wäre. Vor der Weissagung muß nothwendig schon eine Ahnung vorhanden seyn. Das, was das Auge öffnet, daß wir die Bedeutung des Angeschauten wahrnehmen, ist Ahnung der unendlichen Fülle. Das Erkennen in der geistigen Anschauung ist nicht sehr verschieden von dem Erkennen, welches ein Errathen ist; dem Errathen geht aber Ahnen vorher; und das Ahnen kann kein anderes seyn, als das des Unendlichen; der Sinn für die geistige Anschauung ist eben die Ahnung der unendlichen Fülle; der Trieb nach dem Unendlichen muß Ahnung werden, er muß mit einer Ahnung (Hoffnung, — diese mit Glauben) verbunden seyn, weil sonst die Liebe nicht geistige Anschauung werden könnte, hoffnungslos bliebe; kurz; die geistige Anschauung ist zugleich ein Ahnen, Errathen und Ergreifen.

Der Stoff ist in jener Beziehung dann nur Hülle der unendlichen Fülle und in dieser Bedeutung kann man ihm dann auch Wirklichkeit beilegen. Es beweist zugleich, daß hier nur von einer geistigen Anschauung die Rede sey, da sie nämlich blos

den Geist auffaßt und den Stoff als Hülle läßt. Der Stoff in der gemeinen Anschauung, der jene höhere Bedeutung nicht hat, ist auch ohne Wirklichkeit; von ihm gilt, was früher von der Richtigkeit und Untauglichkeit des Stoffs zur Erkenntniß ist gesagt worden.

Stellen wir Wissen in die Mitte zwischen Anschauen und Darstellen, als vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen, so können wir es jetzt auch zwischen Erinnern und Dichten stellen, nur freilich in verschiedener Beziehung, da die Art des Wissens in beiden sehr verschieden ist. Intensive ist das Wissen größer in der Erinnerung, es ist gewiß, aber beschränkt.

Man könnte die eigenthümliche Art von Wissen, die in der Erinnerung statt findet, am schicklichsten durch Kennen ausdrücken. Das Wissen im Dichten steht in Rücksicht der Intensität und der Gewißheit auf einer unendlich niedrern Stufe, dagegen ist es extensiv viel größer. Selbst das Ahnen muß, in so weit es einen Grund von Gewißheit hat, zu diesem Wissen gezählt werden. — Wir haben es bisher mit zwei Arten des Gefühls zu thun gehabt, die wir aus dem Bewußtseyn selbst abgeleitet haben, das, was einen Theils die Sehnsucht, der durchaus unbestimmte und unbestimmbare, sich nach allen Richtungen ins Unendliche ergießende Trieb, der in dem einsamen alleinen Ich statt haben kann und als die Grundkraft aller menschlichen Thätigkeiten und als erster Anfang des Bewußtseyns erscheint; andern Theils das nicht mehr einsame, sondern in der gemeinschaftlichen Berührung, Verbindung und Vermischung mit einem andern bestehende geistige Gefühl. Wir wollen dieselben nun vergleichen mit den niederern, blos natürlichen Gefühlen, die wir am kürzesten thierische nennen, wiewohl wir damit zu viel thun, da das Wesen der Thierheit erst durch die Naturlehre erklärt werden kann. Wir können es aber als etwas Gegebenes annehmen. Auch ist soviel aus dem Vorhergehenden bekannt, daß zum Anschauen und Fühlen Wille, und zu diesem ein articulirter Leib erfodert wird, d. h. ein Körper der Sinn hat, mit einem Wort ein Thier.

Alle thierischen Gefühle lassen sich nun auf drei Hauptgefühle zurückführen, die allen übrigen zum Grunde liegen, auf

Wohllust, Zorn und Furcht. Diese Eintheilung ist nicht allein durch die Geschichte der Natur selbst bestätigt, da sie vor allen andern so deutlich und auffallend hervortreten, sondern auch schon in ihrem innern Wesen, Charakter und Zusammenhange zeigt sich die Vollständigkeit derselben.

Wohllust geht auf Verbindung, Vereinigung, Furcht auf Trennung, gänzliche Absonderung, Zorn steht in der Mitte; er ist eine Annäherung, um sich zu trennen, eine Verbindung, um zu vernichten.

Betrachten wir diese Gefühle sowohl in Rücksicht ihrer eigenthümlichen Form, als Wesen, im Verhältnisse zu dem geistigen Gefühle, so erscheint die Wohllust, in so fern sie doch auf die Vereinigung geht, als das Einzige, was diesem höhern Gefühle ganz entspricht, und daher muß es auch als das erste und Grundgefühl aller andern thierischen Gefühle angesehen werden. Zorn und Furcht erscheinen bei weitem nicht als so wesentlich, sondern blos als nothwendige, untergeordnete Werkzeuge. Der Zorn ist indessen als ein gährendes, immer durchaus bewegliches Gefühl edler als die Furcht, die sich von Allem trennend, sich stets mehr in sich zurück- und zusammenzieht. Der Zorn ist doch ein trennendes und verbindendes Gefühl zugleich; und in so fern eine Gährung von Kräften in ihm vorhanden, wie sie oft der Verbindung, Vermischung und Erzeugung vorhergeht und sie veranlaßt, kann man sagen, daß gewissermaßen ein erzeugendes Princip in ihm sey. Er steht also auf jeden Fall noch in einiger Beziehung auf das Gefühl der Vereinigung. — Die Furcht ist das niedrigste Gefühl; sie geht blos auf Trennung, ist blos nothwendig zur Selbsterhaltung, und auch allein auf diese sich beziehend. Man kann freilich wohl die Furcht ein vernünftiges Gefühl nennen; in diesem Sinne ist aber Vernunft etwas Unwürdiges, Untergeordnetes, bedeutet die Unterwerfung des Ichs unter das Nicht-Ich, eine bewußte, besonnene, freiwillige Knechtschaft und es müßte in so fern auch jedem Thier Vernunft zugeschrieben werden.

Für das geistige Gefühl der Sehnsucht findet sich gar kein entsprechendes thierisches Gefühl, es steht in gar keiner Bezie-

bung mit den thierischen Gefühlen; daher auch diejenigen, die aus diesem alles herleiten wollen, Materialisten und Empiriker, dies Gefühl der Sehnsucht ganz läugnen müssen, während doch das Gefühl der geistigen Anschauung durch die Beziehung, die es auf die Wohllust hat, gewissermaßen zu den thierischen Gefühlen herabgezogen werden kann, wie das dann auch oft geschehen.

Jedes der Naturgefühle erzeugt einen eignen analogen Trieb, als nähere bestimmte Richtung des allgemeinen Triebes.

Die Sehnsucht erzeugt auch ihre eigenen Triebe, die aber eben so, wie sie selbst, von allen thierischen Gefühlen abgeschieden sind. Die Sehnsucht, als ein unendlicher Trieb, kann in der bedingten Welt nie einen Gegenstand haben, sie bleibt also immer Sehnsucht. Indessen erzeugt oder belebt sie, wie gesagt, zwei Triebe, die nicht mehr Sehnsucht sind, in gewisser Rücksicht aber ihre unendliche Natur behalten. Der eine ist der Form nach, der andere dem Inhalte nach unendlich. Dieser der Trieb nach Erkenntniß, die Wißbegier, jener der Trieb zur spielenden Thätigkeit, das Vergnügen am bloßen Spiel seiner Kräfte. Man sollte dies jedoch eigentlich nicht Trieb nennen, denn in der Natur findet kein Trieb zur zwecklosen Thätigkeit statt, wohl aber kann, wo Kraft ist, das Bedürfniß eines solchen Spieles vorhanden seyn, ein eigentlicher Spieltrieb, ein bloßer Trieb zur spielenden, zweckloſen Thätigkeit kann nur in einer verwilderten Natur statt haben. — Wir wollen es also vielmehr ein Bedürfniß nennen. Dieser Zustand ist so sehr merkwürdig in der menschlichen Natur, indessen nur da, wo er in starken Seelen, und zwar ursprünglich und nicht angelernt erscheint; denn nur da, wo alle Fähigkeit zur zweckmäßigen Thätigkeit vorhanden ist, und sich doch eine willkürliche Richtung zur spielenden Thätigkeit zeigt, muß sie aus einem höhern Princip, aus dem Wesen der Sehnsucht, als unendlicher Trieb nach allen Richtungen hin abgeleitet werden, und dann ist die spielende Thätigkeit offenbar über der zweckmäßigen, weil sie der Form nach unendlich ist.

In der Liebe vereinigt sich Alles; sie ist als Trieb und

Grundgefühl zugleich das umfassendste aller Triebe und Gefühle, sowohl der Sehnsucht, als der untersten thierischen Gefühle, sie ist, so wie der Anfang, woraus alles entspringt, so auch die Auflösung, worin alles wieder zurückkehrt.

Wir gehen jetzt zu einer nähern Betrachtung der Erinnerung. Wir kamen auf den Begriff der Erinnerung, indem wir das Ich als Stückwerk, als endliches und unendliches, als Ding und Welt zugleich fanden. Daß Alles, was wir anschauen und denken, geistig, daß Alles, was uns erscheint, uns in dem Ich erscheint, weil alles Ichheit ist, daß also Alles, was in das Ich hineinkommt, schon in demselben eigentlich vorhanden, daß es zum Theil auch gottverwandt ist, haben wir im ersten Buche zur Genüge gezeigt, es kommt nun darauf an, wie und auf welche Art das abgeleitete Ich mit dem ursprünglichen zusammenhange? Vollständig kann dies nur in der Weltlehre erklärt werden; vorläufig läßt sich blos in Beziehung auf das System des Denkens das Verhältniß des einen zum andern angeben, und dies geschieht am besten durch den Begriff der Erinnerung. Man hat zwar auch wohl, wie nämlich Leibnitz, durch angeborne Begriffe oder durch ursprüngliche Denkgesetze, durch einen Gegensatz a priori und a posteriori, den Zusammenhang des beschränkten Bewußtseyns mit dem unendlichen erklären wollen, allein dies ist sehr unbefriedigend. Wer hat denn dem Ich die Denkgesetze gegeben? wer hat ihm diese Begriffe eingepflanzt? Dies bleibt immer unbestimmt. Jene älteste, einfachste Ansicht, daß in dem endlichen Ich Funken und Spuren erwachen einer ehemaligen Vereinigung mit dem unendlichen göttlichen Ich, gleich wie die Erinnerung an eine dunkle Vergangenheit, der man sich nur halb und halb entsinnt, verdient durchaus den Vorzug, nur kommt es darauf an, genau zu bestimmen, welche Ideen der Erinnerung angehören, und welche nicht. Bei Plato herrscht hierin eine große Verworrenheit. Man weiß da nicht genau, was lediglich aus der Erinnerung, und was aus der Erfahrung und andern Quellen u. s. w. geflossen. Eben so ist es mit jenen angeborenen Begriffen, Denkgesetzen u. s. w. Hier ist gar nicht so ganz rein gesondert, was nothwendig nicht anders

als einen höhern Ursprung der Art, wie die Erinnerung, haben muß; die meisten lassen sich aus andern Gründen erklären.

Man kann im Allgemeinen freilich Alles, was über den Horizont des endlichen Ichs hinausgeht, und aus ihm nicht zu erklären ist, als aus der Erinnerung an die ehemalige Göttlichkeit ansehen; denn dies ist im Allgemeinen richtig. Ein endliches Ich, dem die Fähigkeit versagt wäre, sich seines ehemaligen göttlichen Zustandes zu erinnern, würde auch gar keiner höhern Erkenntniß fähig seyn, und in so fern fließt dann alles, sowohl die geistige Anschauung, als die schöpferische Einbildungskraft aus der Erinnerung, und ist diese die Grundlage alles Höhern und Göttlichen im Menschen.

Allein der Form nach findet sich hier ein Unterschied. Sehen wir auf die schlechthin allgemeinsten Gedanken im menschlichen Bewußtseyn, auf den Begriff der Einheit und der Fülle, so ergibt sich, daß der Begriff der unendlichen Fülle, der aller Naturbegeisterung und aller geistigen Anschauung zum Grunde liegt, ein Begriff, der nicht aus mannigfachen Wahrnehmungen mühsam zusammengesetzt, sondern, so zu sagen, ein einziger Blick ist, und nicht eigentlich aus der Erinnerung kann hergeleitet werden. Die Erinnerung kann eben so wenig als die Anschauung die unendliche Fülle ganz übersehen und erschöpfen. Die unendliche Fülle als solche läßt sich nicht anschauen, man müßte dann eine Anschauung annehmen, die nie vollendet werden könnte. Dieser Begriff kommt nur, wie gezeigt worden, durch das ahnende, weissagende Gefühl in das menschliche Bewußtseyn. Es ist weder Anschauung, noch Erinnerung, sondern Weissagung eines Gedankens, auf welchen der Mensch nicht kommen könnte, wenn er nicht durch das Göttliche darauf geführt würde. Die Weissagung selbst ist ein schöpferischer Act. — Der Begriff der Einheit kann hingegen durchaus nicht anders, als aus der Erinnerung hergeleitet werden; aus der Anschauung ist er eben so wenig zu erklären, als aus der Vernunft. Da wir ihn auf Alles übertragen, was wir denken und anschauen, so muß er doch schon vorher in uns vorhanden seyn. Es ist ein durchaus göttlicher

Begriff, er könnte ſich nicht in der ſterblichen Ichheit finden und der Menſch wäre nie darauf gekommen, wenn er ſelbſt nicht Eins geweſen wäre in Gott und mit Gott; denn er findet ſich als in ſich ſelbſt geſpalten und getrennt, voller Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, kurz, als Stückwerk, der Einheit vielmehr entgegengeſetzt; wollte der Menſch alſo blos bei ſich ſelbſt ſtehen bleiben, ſo würde ihm dieſer Begriff nie entſtehen. Daß hier nicht der gemeine Begriff der Einheit, obgleich dieſer auch erſt aus dem höhern erklärbar iſt, gemeint ſey, verſteht ſich von ſelbſt. Die erſte, höchſte, urſprüngliche Einheit iſt die unendliche, in der das Unendliche und die Einheit urſprünglich und in der That eins und daſſelbe ſind; daher man dann auch ſagen könnte, der Begriff des Unendlichen müßte aus der Erinnerung abgeleitet werden; allein da es ein zweifaches Unendliches, eine unendliche Fülle ſowohl, als eine unendliche Einheit gibt, ſo gehört es auch zweien Vermögen an. Der Begriff der unendlichen Einheit iſt aber nicht blos als Gedanke zu nehmen, er iſt Gedanke und Gefühl zugleich; denn wollte man die Gefühle des Erhabenen der Rührung, die als das höchſte im Menſchen erſcheinen, auflöſen, ſo würde man ſie nicht anders, als aus der Erinnerung an die unendliche Einheit erklären können. Alle Gefühle fließen freilich in der Liebe zuſammen, indeſſen kann man auch eben von der Liebe ſagen, daß ſie die Ahnung der unendlichen Fülle ſowohl, als die Erinnerung an die unendliche Einheit ſey. Die Muſik, wo ſie mit Würde getrieben wird, hat einzig zum Zweck, die Erinnerung an die unendliche Einheit zu erregen. Die unendliche Einheit iſt alſo keineswegs ein todter Begriff, ſondern vielmehr ein durchaus lebendiger Begriff, der zugleich Gefühl iſt. — Aus dieſem lebendigen Grundquell fließt nun die gemeine, mathematiſche, endliche Einheit, die man die ſtarre nennen kann. Dieſe Einheit, wo ein Ding eins iſt, wenn es abgeſondert iſt, entſteht durch die Verbindung des Wahnbegriffes des Dings, mit dem wahren Begriffe der höhern Einheit, es iſt ein Gemiſch von Wahrheit und Irrthum. Der Begriff der Einheit, der einem Ding beigelegt wird, kann doch nie

aus der Erfahrung abgeleitet werden, es ist, wie gesagt, eine Anwendung der höhern unendlichen Einheit auf das beschränkte Endliche. Sondert man den Begriff des Dings davon ab, so bleibt immer unendliche Einheit.

Es gibt noch eine andere Einheit, diejenige nämlich, die sich in Glieder theilt, und doch wieder Ganzheit und Einheit ist. Die gegliederte Einheit, wie sie sich in der Natur und Kunst zeigt, wodurch mehrere Glieder und Kräfte aus einer Wurzel hervorgehen und zu einem Ganzen verbunden sind. Insofern die geringste Zahl der Glieder, die mit einem Gegensatze doch ein Ganzes ausmachen, drei ist, kann man diese Einheit die dreieinige Einheit nennen. Der Gliederbau erfodert nothwendig einen Gegensatz, dieser ist nicht ohne Zweiheit, Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit, nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller Construction, wenn es gleich Constructionen geben kann, wo die Dreieinigkeit aus einer dreifachen und mehrfachen Dreieinigkeit besteht. Genug, ohne Dreieinigkeit ist keine wahre Construction möglich. Diese organische Einheit in einer unendlichen Organisation, wie bei den Naturwesen und den Werken der Kunst, ist eine Rückkehr aus der gemeinen starren zur höhern lebendigen Einheit.

Aber nicht allein diese dreifache Einheit fließt aus der Erinnerung; ist die Einheit angeboren, so muß auch das Entgegengesetzte, die Zweiheit es seyn, da man philosophisch eben nicht annehmen kann, daß ein einzelnes Princip so isolirt angeboren sey. Auch läßt die Zweiheit sich nicht aus der Einheit ableiten, ja es ergibt sich aus der Zweiheit selbst, daß nicht die Einheit allein nur aus der Erinnerung zu erklären sey.

So wie eine dreifache Einheit, gibt es auch eine dreifache Zweiheit, wovon die erste und dritte nie aus der Erfahrung geschöpft werden kann. Die erste ist nämlich die ungleiche unendliche, bewegliche, lebendige, schöpferische Zweiheit, die am deutlichsten vorgestellt werden kann durch zwei unendliche krumme Linien einer unendlichen Ellipse, wo das eine Centrum gegeben ist im Endlichen, das andere im Unendlichen liegt. Diese Zwei-

heit ſchließt eine Verbindung in ſich; aber eine höchſt ungleiche, da das Eine über das Andere unendlich erhaben iſt. — Die zweite iſt die gemeine, endliche gleiche, ſtarre, unbewegliche; zweien parallel, ohne alle Berührung neben einander fortlaufenden Linien zu vergleichende Zweiheit. Mit dieſer begnügen ſich die meiſten Philoſophen, da wir ſehen, daß ſie es nicht weiter bringen, als bis zu einem bloßen Parallelismus zweier Thätigkeiten, die ohne Verbindung neben einander fortlaufen. Dieſe gemeine arithmetiſche, auf der völligen Gleichheit und Abſonderung beruhende Zweiheit, die eben daher weder Beweglichkeit noch Verbindung in ſich ſchließt, kann auch noch aus der höhern abgeleitet werden.

In der dritten Zweiheit findet zwar ebenfalls völlige Gleichheit, jedoch in der Gleichheit Berührung und Verbindung, gänzliche Vereinigung und Vermiſchung ſtatt. Ihr Bild iſt die Ellipſe, wo zwei unendliche Linien, deren Centra im Unendlichen liegen, ſich jedoch berühren. Sie iſt die Form aller Verbindungen und Vermählungen, die auf Gleichheit beruhen; ſie beruht, wie die dritte Einheit in der Natur und Kunſt, auf der Gliederung und Formung und iſt, wie dieſe, eine Rückkehr aus dem Starren, Unthätigen in das Freie, Bewegliche, Göttliche; wie denn überhaupt in der Natur und im Menſchen das Starre und Unbewegliche durch Organiſation und Geſtaltung zum Freien, Göttlichen zurückkehrt.

Dieſe dreieinige, gegliederte, elliptiſche Zweiheit, wo zwei völlig gleiche Eins geworden ſind, gilt auch, wenn ſie ſchon weniger vorkommt, wie die dreieinige Einheit, in dem Bau der organiſchen Natur; ſie iſt ihrer ganzen Form nach Ausdruck der Thätigkeit und des Lebens.

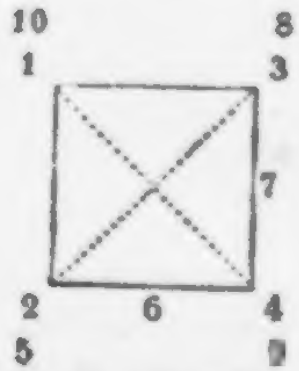
Wir haben alſo eine unendliche, göttliche Zweiheit, eine endliche, parallele, arithmetiſche Zweiheit, und eine gegliederte, dreieinige, elliptiſche Zweiheit. Im Ganzen gilt, was wir von der Einheit geſagt haben, auch von der Zweiheit. So wie die Liebe eine Erinnerung an die unendliche Einheit u. ſ. w. genannt worden, gilt dies auch von der unendlichen, göttlichen Zweiheit. Denn dieſe, wo das Endliche mit dem Unendlichen

verbunden ist, ist eben, was die Thätigkeit des Lebens überall verbreitet, auf ihr beruht alle Bewegung. Das Gefühl des Erhabenen beruht eben auf dieser unendlichen, göttlichen Zweiheit, wo das Endliche mit dem Unendlichen verbunden ist. Das Gefühl des Erhabenen ist ein excentrisches Gefühl; das des Schönen ein organisches. Jenes beruht auf dem Widerstreit in einer unendlichen verschiedenen Zweiheit; dieses auf der Verbindung zweier ähnlichen geistigen Naturen. Mit der Ableitung der Einheit und Zweiheit aus der Erinnerung haben wir die Quelle des ganzen Zahlensystems angegeben. Die Einheit in ihrem ganzen Umfange ist zwar die Grundlage des ganzen Zahlensystems überhaupt, aber wir haben schon gesagt, die Zweiheit läßt sich nicht aus der Einheit herleiten, sie muß auch aus der Erinnerung geflossen seyn.

Diese beiden sind die ersten ursprünglichen Grundzahlen; aus ihnen folgen die zehn einfachen Grundzahlen, aus diesen alle übrigen.

Ist einmal durch das ursprüngliche Vorhandenseyn der Einheit zugleich mit der Unendlichkeit im Bewußtseyn, durch Erinnerung, die Möglichkeit überhaupt eines Zahlensystems gegeben, so ist es auch die eine unendlich große und kleine Zahl. Dies ergibt sich aus der Freiheit des Ichs, die ja in der Ausdehnung und Zusammenziehung besteht; aus $^1/_0$ $^0/_1$ lassen sich alle nur denkliche Brüche machen.

Also: die Einheit und Zweiheit müssen als ursprüngliche Zahlen angenommen werden. Sie können aus keiner andern abgeleitet werden. Die Dreiheit ist in der Einheit selbst gegeben durch die Rückkehr der gemeinen Einheit zu der höhern. Die Vierheit entsteht aus der Verdoppelung der Zweiheit, sie ist eine nothwendige Ergänzung der Zweiheit und gehört mit zu ihrem Systeme. Denn soll die starre, parallele Zweiheit doch verbunden, geschlossen, gestaltet und geformt werden, so kann dies nicht anders geschehen, als durch Verdoppelung, durch das Quadrat. Diese Zahlen nun geben zusammen Zehn, wie auch schon die Pythagoräer bemerkt haben:



und hierbei kann der Philosoph füglich stehen bleiben; aus diesen einfachen Zahlen, zusammengenommen mit dem unendlich Großen und Kleinen, müssen sich alle andern ableiten lassen.

Nach unserer Denkart sind demnach die Zahlen die einzigen, angebornen, ursprünglichen Begriffe; alle andern, für solche ausgegebene, lassen sich auf andere Weise befriedigend erklären. Daß nicht die ganze, unermeßliche Menge von Zahlen als eben so viele ursprünglich eingeprägte Eindrücke betrachtet werden können, versteht sich von selbst aus dem Gesagten, es ist nur die Rede von den ersten Grundzahlen, alle übrigen sind der Combination der Einbildungskraft zuzuschreiben.

Und hiemit haben wir den Zweck unserer Untersuchung erreicht: genau anzugeben und zu bestimmen, was in unserm Bewußtseyn lediglich aus der Erinnerung herzuleiten sey.

Das sterbliche Ich war ehemals verbunden mit dem, dessen es sich jetzt erinnert. Die Begriffe der unendlichen Einheit und Zweiheit würden nicht im sterblichen Ich seyn, wenn es nicht im frühern göttlichen Seyn Eins und Zwei gewesen wäre. Das Räthsel aber, wie es ehemals im unendlichen Ich Einheit und Zweiheit gewesen, kann erst durch die Betrachtung des Weltichs selbst gelöst werden.

Nachdem wir nun die verschiedenen Vermögen des höhern Bewußtseyns, das Gefühl der geistigen Anschauung, die Einbildungskraft, und den Verstand, die Sehnsucht und Liebe und zuletzt die Erinnerung, jedes einzeln betrachtet haben, wollen wir

durch eine allgemeine Uebersicht das Ganze zu vollenden, und in gehörige Klarheit zu setzen suchen.

Könnte der erste Abschnitt der der Anschauung auch der der Vernunft genannt werden, so dieser zweite der der Erinnerung und des Verstandes, auch der der Liebe, da in ihr Alles zusammenfließt, aus ihr Alles abgeleitet wird. Allein im Gegensatz gegen das erste Buch ist der Begriff, in dem sich Alles vereinigt, doch vielmehr der Begriff des Verstandes.

Der Verstand bringt alle Kräfte und Fähigkeiten, die als Arten des freien Denkens aufgezeigt werden, in Eins, macht den Geist zu einem Ganzen, er beherrscht ihn in allen seinen Theilen, und ist so fern auch die Vernunft, ja er verbindet sich mit ihr, aber dergestalt, daß er ihr Grenzen setzt und ihr Gebiet anweiset.

Das Wesen des Verstandes besteht aber in der Freiheit des Denkens und in der Anordnung der Construction. Das freie Denken ist in der Einbildungskraft gegeben, der Verstand ist nicht, wie diese, ganz frei, aber auch nicht so gebunden, wie die Vernunft; er ist thätig aber geordnet.

Was ist nun das eigentliche Geschäft des Verstandes, was sein Zweck und Beginnen? Warum weicht er ab von der gänzlichen Freiheit der Einbildungskraft, und fügt sich zum Theile wieder unter das Gesetz der Vernunft, in so weit er auf eine gesetzmäßige Ordnung sieht? — Dieser Zweck, dieses Geschäft muß im Ich, in dem Gebiete des Bewußtseyns gesucht werden; denn würde es außerhalb desselben gesetzt, so würde der Verstand unter die Herrschaft eines Dings gerathen. Und zwar ist dieser Zweck im geistigen Theile des Bewußtseyns gegeben; der Verstand ist überhaupt selbst nichts, als Geist, wenigstens mehr Geist, als Seele; diese steht in naher Beziehung auf das Gefühl, aber er ist geordneter, ausgesprochener, gebildeter Geist; er ist im innern Wesen Geist, construirte, gebildete Seele. Sein Geschäft ist, den Stoff der Einbildungskraft, der Erinnerung und des Dichtungsvermögens in Begriffe zu construiren. Die bloße Zweckmäßigkeit und den Gebrauch können wir nicht als den Zweck desselben annehmen; das hieße die Sache von dem

gemeinen Standpunkte der Vernunft ansehen; wir müssen vielmehr den Zweck des Verstandes darin setzen, daß das geistige Bewußtseyn selbst verstärkt und erhöht werde. Das Wesen des Verstandes ist also Besinnung, Besonnenheit die Frucht desselben. In dem höhern Sinne, wo nämlich das Ich die ganze Welt umfaßt, kann man auch sagen: Selbstbewußtseyn ist das Geschäft des Verstandes.

Der Verstand soll den Stoff des Wissens ordnen und aussprechen. Wissen, welches wir in die Mitte von allen Thätigkeiten setzen, die das Bewußtseyn umfaßt, zwischen Anschauen und Darstellen, und zwischen Erinnerung und Weissagung, heißt die Welt denken. Mehr läßt sich nicht vom Wissen sagen; damit ist es jedoch noch kein Verstehen, dem Verstehen läßt sich nicht ohne Einverständniß denken. Zum Verständniß gehört nothwendig Mittheilung; die Darstellung ist der Prüfstein des Verstehens. Das Wissen ist aber unter allen den verschiedenen Arten von Denken das innerste Denken, daher auch klar, was sonst unbegreiflich scheint, daß man wohl etwas wissen kann, ohne es recht zu verstehen und ohne daß man sich dessen in seinem ganzen Umfange bewußt ist. — Man muß es ordnen und aussprechen; erst dann wird es deutlich und das ist eben die Sache des Verstandes, so lange man sich nicht sich und andern deutlich machen kann, versteht man noch nicht vollkommen.

Das Wissen, etwas durchaus Innerliches, geht blos auf den Stoff, das Verstehen ist auch etwas Aeußeres, geht auch auf die Form. Der Verstand ist Wissen dem Geiste und dem Buchstaben nach; da das wesentlich Unterscheidende des Verstandes in der Mittheilung besteht, gehört eben auch das Wort wesentlich zum Verstande; versteht sich Wort im allgemeinen, höhern wissenschaftlichen Sinne, als Bild des Geistes, entweder als willkürliches oder natürliches Sinnbild; als bloßer Ausdruck eines geistigen Sinnes ist das Wort nothwendig ein Bild, weil alle Darstellung bildlich ist; und so besteht dann das Wesen des Verstandes in der Verbindung des Geistes und des Worts durch den Begriff; die Begriffe sind seine Formen. Hieraus folgt nun noch eine nähere Bestimmung für das Ideal

des Begriffs. Wir haben früher gesagt, daß der organische Gliederbau allerdings Regel und nothwendige Form des Begriffes sey, daß aber doch der Sinn und der lebendige Geist allemal das Höchste und Letzte seyn müsse, weil sonst alle noch so organisch construirte, noch so herrliche Formen doch immer leer sind, wie dann auch kein Stoff organisch werden kann, ohne daß Sinn darin ist. In Beziehung hierauf ergibt sich also aus dem Vorhergehenden, daß jeder Begriff ein Wort d. i. ein Sinnbild für eine geistige Anschauung seyn müsse, umgekehrt die gewöhnliche Forderung: jedes Wort soll einen Begriff enthalten. Der Begriff soll nach uns nicht allein eine willkürliche Construction und Anordnung von allerlei Stoffen, sondern zugleich ein Sinnbild, ein den Geist ausdrückendes Wort seyn; daraus folgt weiter, daß jeder Begriff immer auch etwas Unerklärbares, Unauflösbares, Unbegreifliches enthält, nicht als etwas, was gar nicht in das menschliche Bewußtseyn eingehen könne, sondern was sich durch den bloßen Begriff und durch alle Construction nicht mittheilen läßt, wozu die geistige Anschauung durchaus nothwendig ist, während Begriffe, die blos willkürlich construirt sehr begreiflich sind, durch den bloßen Begriff begriffen werden können. —

Begriffe, wie wir sie hier verlangen, sind was Kant, Fichte und vor ihnen so viele Andere Ideen nennen, diese sind eben, so viel und mancherlei Definitionen die verschiedenen Philosophen auch davon gegeben, nach aller Uebereinstimmung zwar Begriffe, enthalten aber wegen ihrer Beziehung auf das Unendliche und überhaupt wegen der hohen Stufe, worauf sie stehen, etwas Unbegreifliches und Unerklärbares.

In Rücksicht auf die andern Philosophieen besteht also der Unterschied unserer Ansicht lediglich darin, daß bei uns alle philosophischen Begriffe Ideen seyn müssen, dies fremde Wort demnach ganz wegfällt. Alle andern Begriffe sind uns blos Urtheile der Vernunft, die gar keine Erkenntniß geben, blos praktische, mathematische Begriffe, ganz null für die Philosophie. —

Für die geistige Anschauung ergibt sich bei dieser schließ-

lichen Uebersicht eine neue Beziehung. Bisher war blos von der Beziehung auf das Gefühl die Rede, und dies ist allerdings immer das Wesentliche und Erste. Jetzt aber, wo wir die Erinnerung näher betrachtet haben, wird auch eine Beziehung auf diese begreiflich; die geistige Anschauung kann wohl die höhere Erinnerung erregen: manche Gefühle, welche die geistige Anschauung begleiten, enthalten solche Erregungen der heiligen Zahlen in unserem Seelen-Grunde, z. B. bei der Musik.

Man könnte das Wesen des Höchsten in der vollkommensten geistigen Anschauung, nämlich des Schönen, darin setzen, daß Beides, die Ahnung und Weissagung der unendlichen Fülle und die Erinnerung an die unendliche Einheit, ursprünglich darin zusammen traf. Man setzt zwar auch allgemein das Wesen der Schönheit in die Mannigfaltigkeit und Einheit; aber dies ist meistens nur ganz oberflächlich aufgefaßt; man setzt das Wesen der Schönheit in die Form, ohne auf den Geist und die innerliche, tiefe Bedeutung zu geben.

Das Gefühl der Schönheit, als Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, wie wir es nehmen, fällt wieder zusammen mit dem Gefühle der Liebe.

Die Betrachtung des Gefühls wird sehr vervollkommnet und erhöhet werden, wenn wir eines Theils in Rücksicht der unendlichen Mannigfaltigkeit und großen Mischung der Gefühle, andern Theils in Rücksicht der Subjectivität des Gefühls, wie bei der Ableitung des Zahlensystems, aus der Erinnerung, die einfachen Grundzahlen, so auch die einfachen Grundgefühle herauszufinden suchen.

Wie kann das Gefühl, das als eine durchaus blos innere Anregung und Verwandlung nur eine subjective Beziehung auf das Ich ist, wie kann es Wahrheit geben und Allgemeinheit? Und was ist dann von so vielen mannigfaltig verschlungenen und verwebten Gefühlen das erste, einfache Urgefühl, das sich verhält zu jenen, wie die Primzahlen zu der unendlichen Reihe der andern Zahlen?

Kurz, mit einem Worte, welche ſind die einfachen und zugleich die wahrhaften Gefühle?

Ein ſchlechthin einfaches, aber eben daher auch unerklärbares, unbegreifliches Gefühl iſt die Freude, unerklärbar, d. h. man muß es ſelbſt gefühlt haben, durch den Begriff allein kann man es nicht kennen, denn iſt es ganz leer; denn nur zuſammengeſetzte Gefühle laſſen ſich wohl durch Begriffe mittheilen c).

Das der Freude entgegenſtehende, auch einfache Gefühl iſt der Schmerz. Abſtrahiren wir nun von dem Unbegreiflichen in beiden, halten uns blos an dem durch allgemeine Wahrnehmung Gegebenen, und betrachten ſie im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und Zuſtänden des Ichs, mit welchen ſie zuſammentreffen und zuſammenbeſtehen, ſo finden wir, daß die Freude iſt die Uebereinſtimmung unſeres Wollens mit dem Denken; Denken, was wir denken wollen; Denken natürlich im allgemeinſten Sinne genommen; Schmerz aber etwas denken müſſen, was wir nicht wollen, und zweitens wollen müſſen, was wir nicht denken können; in ſo fern nämlich in dem Ich außer dem Wollen nichts als das Denken iſt; denn Alles, was wir äußere Gegenſtände nennen, iſt ja nur dadurch, daß wir denken in Beziehung auf das Ich. Denken und Vorſtellen vertritt uns die Stelle des Seyns; alles Seyn wird uns zum Denken, wir ſind nichts, als was wir denken d). Die Freude iſt, wie man ſieht, einfacher als der Schmerz, da von ihr nur Eine Erklärung, von jenem aber mehrere ſtatt haben. Es iſt immer ein mannigfaltigeres Gefühl, es iſt Unzufriedenheit, die Freude-Sehnſucht. Jene Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung des Denkens und Wollens macht die Form dieſer Gefühle aus; eigentlich iſt es wohl daſſelbe, wie die Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung mit dem Vollkommenen. Freude und Schmerz ſind die unmittelbaren Wahrnehmungen der Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung. Bleibt man aber blos hierbei, bei dem Inhalte der Gefühle, dem Vollkommenen ſtehen, ſo iſt man ja ſehr im Widerſpruche mit der Wirklichkeit, wo wir ſehen, daß Menſchen ſich über etwas freuen, was unvollkommen und unſittlich iſt; auch gibt es ſo viele

Modificationen von Freude und Schmerz, als es Arten des Vollkommenen gibt, z. B. des Schönen, Guten, Erhabenen und was aus der Zusammensetzung für verschiedene Arten entstehen mögen.

Abstrahiren wir vom Stoff und halten uns allein an der Form, an der Uebereinstimmung des Denkens und Wollens, so fällt diese Schwierigkeit weg, und wir können uns ganz gut erklären, warum jede Erreichung eines Zwecks Freude erregt, wenn schon sie unklug und unsittlich ist und gegen ein Gesetz der Natur und der Kunst anstößt.

Was die Wahrhaftigkeit anbelangt, so ist gewiß, daß alle Gefühle, die sich auf die gemeine Wirklichkeit, auf das Bedürfniß, kurz, auf die Endlichkeit beziehen, keine wahrhafte, sondern ganz inhaltsleere sind, denn es gibt, wie schon oft gesagt, nur Ichheit; nur diese ist wahr und wirklich, alles andere auf der Beschränktheit, auf dem Verurtheile des Dings beruhende Täuschung. Ein wahrhaftes Gefühl muß also in Beziehung stehen auf das Ich, auf die Welt (als werdende Ichheit); und ein solches wäre denn die Freude, die sich auf die unendliche Einheit und die unendliche Fülle bezieht. Das, was man überhaupt unter geistiger Freude versteht, die Freude am Guten, Schönen, Erhabenen, an jeder Art von Erkenntniß, Witz u. s. w., kurz, an geistiger Erweiterung und Thätigkeit im allerweitesten Umfang; das frohe Bewußtseyn der Ergreifung des geistigen Sinnes, der Vereinigung mit einem andern Geiße, das Gefühl des Verständnisses und Einverständnisses. Es ist dies zwar mit dem irdischen verwandt, geht aber aus dem Sterblichen zum Göttlichen; auch die Verbindung der sterblichen Ichheiten ist ein Mittel zur Rückkehr zum Göttlichen.

Daß die Freude im sterblichen Bewußtseyn immer etwas mit andern Gefühlen gemischt, nie ganz rein vorkommt, ist klar; in so fern sie aber eine Beziehung enthält auf die Welt in dem angegebenen Sinne, als den einzigen eigentlichen Inhalt, den es gibt, ist sie allerdings ein wahres, inhaltvolles Gefühl. Je reiner die Freude ist von fremden Beimischungen, desto geistiger ist sie. Die Sehnsucht kann dasselbe wie die Freude, die Welt zum Gegenstande haben und in so fern ist auch sie

ein wahrhaftes Gefühl. — Ganz anders ist es mit den vielen Gefühlen, die sich durch die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung in dem vernünftigen an die Thierheit gebundenen Ich finden. Diese sind ihrer Natur nach ganz ohne Inhalt und ohne alle Wahrheit. Bei der tiefern Untersuchung würde man hier auf die Frage kommen, wie die Ichheit an die Thierheit gebunden sey; diese ist aber erst durch die Naturlehre zu lösen. — Genug, so wie alle einzelnen, so sind die Grundgefühle der thierischen Natur ohne Wahrheit und ohne Inhalt. — Furcht und Zorn gehen blos auf die Beschränktheit, auf das Bedürfniß. Die Furcht ist lediglich auf die Selbsterhaltung gerichtet.

Wohllust und Schmerz, in so fern sie noch einige Verbindung eingehen mit der geistigen Lust und Unlust, und als Bindungs-Mittel dieser dienen, stehen auf einer höhern Stufe; sie sind edler wie jene. In so fern sie aber doch sinnliche Gefühle sind, auf das Bedürfniß, das Beschränkte gehen, immer inhaltleer. — Im Gegensatz gegen die sinnlichen Gefühle unterscheiden sich die geistigen nicht allein durch ihre Wahrhaftigkeit, sondern auch durch ihre größere Einfachheit; nicht auf die Bedeutung und den Gehalt, sondern blos allein auf den Charakter gesehen, besteht das Unterscheidende der geistigen und sinnlichen Lust lediglich darin, daß letztere sehr gemischt ist mit den andern Gefühlen, mit Zorn, Schmerz und Furcht; die geistige Lust, obwohl als solche eine thätige, bewegliche, ist doch ruhig und ganz gelinde, die sinnliche dagegen mehr herb und unruhig und dies eben wegen der Beimischung der andern Gefühle.

III. Abschnitt.

Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern.

Bisher gingen wir aus von dem Bewußtseyn überhaupt. Wir fanden zuerst ein gemeines, niedriges (voraus-

geſetzt, daß das Weſen des Ichs in Freiheit und Thätigkeit beſteht) weder in Rückſicht auf das Ideal des Bewußtſeyns, noch in Rückſicht auf die Geneſis, die Entſtehung des Bewußtſeyns, noch auch in Rückſicht auf Erkenntniß nur irgend befriedigendes Bewußtſeyn. Dann erhoben wir uns zu einem höhern, vollendeten, in dieſen Punkten Genüge leiſtend e Bewußtſeyn, wiewohl es doch immer noch hinweiſt auf das höchſte Bewußtſeyn der Natur, und erſt von da aus das Ganze des Bewußtſeyns in dem Verhältniß des Höhern zum Niedern erkannt werden kann.

Ehe wir hiezu übergehen, verweilen wir noch bei dem beſchränkten, abgeleiteten, menſchlichen Bewußtſeyn, indem wir das, was wir im höhern Bewußtſeyn gefunden, auf daſſelbe anzuwenden, und ſo die Charakteriſtik des untergeordneten, niedern Bewußtſeyns in ſeinem Verhältniſſe zum allgemeinen, ſoweit das hier ſchon möglich, zu vollenden ſuchen. — Wir verfahren wie vorher im zweiten Abſchnitt und fragen: was iſt das Höchſte, was das Eigenthümlichſte, was das Erſte im menſchlichen Bewußtſeyn?

Das Höchſte haben wir offenbar da zu ſuchen, wo ſich die größte, die nächſte Beziehung auf das Unendliche, das göttliche Bewußtſeyn zeigt. Ein Gedanke oder Begriff kann dies nicht ſeyn, da dieſe zu beſchränkt ſind, nie das Höchſte ſeyn können, ihnen immer Gefühle zu Grunde liegen. Es muß nothwendig auch ein Gefühl ſeyn. Ein ſolches Verhältniß beſtimmendes Gefühl aber zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen iſt das Gewiſſen. Es iſt das Vermögen, worin alle Verhältniſſe des menſchlichen zum göttlichen Bewußtſeyn vorkommen. Eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältniſſe zwiſchen Menſch und Gott; wir nehmen es hier rein ideel und theoretiſch, wiewohl es allerdings, eben weil es das Höchſte iſt im menſchlichen Bewußtſeyn, welches ſich auf die Gottheit bezieht, auch moraliſch und religiös genommen werden kann. Es iſt hier als ein blos theoretiſcher Begriff aufgefaßt.

Alles Wiſſen beruht auf dem Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich. Das Gewiſſen iſt die Vermittlerin, der

Schlußſtein alles Bewußtſeyns. Aber es iſt nicht allein das Centrum alles Wiſſens und die Grundlage aller Gewißheit, ſondern es ſteht auch noch, wenigſtens für uns, in einer großen Beziehung auf die Liebe, nicht als ob die Liebe zuerſt und nothwendig in dieſer Geſtalt erſchiene, es iſt die Bedingung und das Criterium der Liebe im Menſchen.

Die reinſte Geſtalt, worin die Liebe vorkommt, iſt freilich die Sehnſucht; allein der Einfluß irdiſcher Gefühle und Leidenſchaften, und das Gewirre menſchlicher Zwecke trübt beim Menſchen dies zarte, ſtille, ſanfte Gefühl und hindert die Entwicklung der Liebe in dieſer Geſtalt zu ſehr, als daß man ſie allein darauf begründen könnte. Das Gewiſſen begleitet im Menſchen immer die Liebe, es iſt eine nothwendige Bedingung derſelben, ein ſicheres Kennzeichen ihrer Wahrhaftigkeit und Gewißheit. — Und ſo iſt dann offenbar in jeder Rückſicht die Gewiſſenhaftigkeit das Höchſte im menſchlichen Bewußtſeyn.

Fragen wir zweitens nach der eigenthümlichen, ſpecifiſchen Form des menſchlichen Bewußtſeyns, als abgeleiteten, vernünftigen Bewußtſeyns überhaupt, nicht, wie es in unſerer menſchlichen Individualität allein beſteht, ſondern wie es auch bei Bewohnern anderer Planeten, in ſo fern da auch ein abgeleitetes ſtatt finden könnte, fragen wir nach der eigenthümlichen Form des abgeleiteten Bewußtſeyns überhaupt, ſo finden wir, daß ſie in das Fragmentariſche zu ſetzen ſey.

Wir haben früher geſagt: wir ſind nur ein Stück von uns ſelbſt, und gerade durch dieſe Einzelnheit und Abgeriſſenheit unterſcheidet ſich das abgeleitete Bewußtſeyn. Diejenige Thätigkeit aber, wodurch das Bewußtſeyn ſich am meiſten als Bruchſtück kund gibt, iſt der Witz, ſein Weſen beſteht eben in der Abgeriſſenheit und entſpringt wieder aus der Abgeriſſenheit und Abgeleitetheit des Bewußtſeyns ſelber e). — Dieſe Fähigkeit, worauf ſonſt zu wenig Rückſicht genommen wird, iſt die eigenthümliche, individuelle Form, worin das Höchſte des menſchlichen Bewußtſeyns erſcheint, in ſo weit es überhaupt ein abgeleitetes und untergeordnetes iſt.

Bisher war bei allen Thätigkeiten des Ichs, bei der Einbildungskraft, beim Denken, Darstellen, Erinnern u. s. w. noch gar nicht die Rede von dieser Fähigkeit; sie ist eine von allen diesen verschiedene, eigene Modification der Denkkraft, nicht minder verschieden auch von der Vernunft und dem Verstande, wiewohl sie auf diesen, wie auf die Einbildungskraft eine Beziehung hat. Die Vernunft ist leidend, der Witz aber frei und spielend. Der Verstand ist nun auch frei, indessen doch nur bedingt frei, während der Witz ein durchaus spielendes Denken ist. Von dieser Seite könnte man ihn beinahe mit der Einbildungskraft für eines und dasselbe halten, wie er denn ja auch wirklich nur eine eigene Form des Denkens, eine eigene Modification der Denkkraft überhaupt und vorzüglich die spielende Einbildungskraft ist. Wohl zu merken aber: eine Form des abgeleiteten fragmentarischen Bewußtseyns; dies macht den charakteristischen Unterschied. Selbst die spielenden Werke der Einbildungskraft haben immer noch einen Zusammenhang unter sich, der Witz aber tritt ohne alle Beziehung auf das Vorige, einzeln, ganz unerwartet und plötzlich auf, als ein Ueberläufer gleichsam, oder vielmehr ein Blitz aus der unbewußten Welt, die für uns immer neben der bewußten besteht, und stellt auf diese Weise den fragmentarischen Zustand unseres Bewußtseyns sehr treffend dar. Es ist eine Verbindung und Mischung des Bewußten und Unbewußten. Ohne alle Absicht und bewußtlos wird plötzlich etwas gefunden, was mit dem Vorhergehenden gar keinen Zusammenhang hat, vielmehr im Gegentheil immer gleichsam in einem grellen Widerspruche steht; dasjenige aber, was uns darin bewußt ist, ist mit der größten Klarheit und Helle verbunden.

Bei Gelegenheit dieser sich auf die fragmentarische, abgerissene Gestalt unseres Bewußtseyns beziehenden Thätigkeit könnte man fragen: gibt es etwa auch eine eigene Form des Bewußtseyns, die sich auf die Schranken unseres Bewußtseyns bezieht; dies nicht blos um das ganze Verhältniß der beschränkten Ichheit, und ihr Verhältniß zu der unbeschränkten, den Zusammenhang des Ichs mit seinen Schranken, und wieder das Ent-

stehen derselben zu erklären. Dies kann sich erst durch die Theorie der Welt ausweisen; sondern blos, um in Rücksicht auf die Charakterisirung des Bewußtseyns zu wissen, ob so wie durch den Witz das höhere Bewußtseyn in das niedere gleichsam herunterführt, es so auch einen Zustand gebe, der uns aus dem niedern Bewußtseyn über die Schranken hinaus in das hohe, freie, unendliche hinaufhebt? Und wirklich ist ein solcher in der Begeisterung vorhanden.

Sehen wir auf das, was in der Begeisterung bei dem Menschen vorgeht, so ist es offenbar ein Gefühlszustand, und zwar ist das Gefühl nicht im Thierischen und Endlichen beschränkt, sondern es bezieht sich durchaus auf das Unendliche; sey dies nun als ein wahrer, wirklicher Begriff aufgefaßt oder sey es nur eine Einbildung — so daß man eigentlich die Begeisterung ein Gefühl, ja Leidenschaft für das Unendliche nennen kann. Sehen wir andrer Seits auf die Wirkung bei der Begeisterung, so ist ein Weggerissenwerden aus uns selbst heraus, ergriffen gleichsam von einer fremden Uebermacht. Es scheint, als stiege wunderbarer Weise ein ganz anderes fremdes Bewußtseyn in uns hinein. Ein solches Wegreißen über unsere Schranken hinaus ist nun freilich an und für sich nicht möglich, eben so wenig als das Hereintreten eines ganz fremden Bewußtseyns in uns, da bei einer nähern Bekanntschaft mit dem Ich einleuchtet, daß Alles schon in uns liegen müsse (daß Offenbarung als Action und Reaction, als Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen Statt haben könne — davon abstrahiren wir). — Bedenken wir aber, wenn zwar wir uns zugleich endlich und unendlich finden, wie vielerlei Bedingungen und wie mancherlei Schwierigkeiten die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in höherem Sinne, und besonders die Entwicklung des Gefühls des Unendlichen unterworfen ist, da die Menschen durchaus mehr an dem Endlichen kleben, so wird ganz deutlich und klar, daß uns das Erwachen dieses Gefühls als Begeisterung d. h. als Erhebung über uns selbst erscheinen muß. Zugleich ist hiemit klar, daß das, was meistens Eingebung genannt wird, im Grunde nichts anderes ist, als aufgegangenes Bewußt-

ſeyn unſerer Unendlichkeit. Es macht aber einen ſo ſtarken Abſtand gegen das gewöhnliche Bewußtſeyn, daß es wirklich ſcheint, als trete ein fremdes Ich in das unſere herein. — Hiemit wird jedoch nicht geläugnet, daß es nicht eine Begeiſterung geben könne, die wirklich Eingebung wäre. —

Für die Entwickelung des menſchlichen Bewußtſeyns iſt die Begeiſterung offenbar das Wichtigſte. Für das Bewußtſeyn überhaupt dürfte freilich Sehnſucht die erſte Form der Liebe ſeyn. Für das blos menſchliche Bewußtſeyn kann dies aber nicht ſtatt finden, da, wie geſagt, die Zartheit, Ruhe und Lindigkeit dieſer Form durch die untergeordneten, materiellen Gefühle getrübt wird.

Die Begeiſterung iſt als eine Leidenſchaft den menſchlichen Bedingungen viel angemeſſener, und wenn ſie nur wahre Begeiſterung, nämlich Erhebung des Endlichen zum Unendlichen iſt, doch auch das, worauf es eigentlich ankommt.

So wie das Gewiſſen die Grundlage, der Witz die eigenthümliche Form, ſo iſt die Begeiſterung der Anfang des höhern Bewußtſeyns im Menſchen, ſie reißt uns zuerſt über die Schranken des niederen hinaus und eröffnet uns die Ausſicht in die höhere, göttliche Welt.

Inſoweit das menſchliche Bewußtſeyn doch immer mit dem göttlichen in Beziehung iſt, verſteht es ſich überhaupt, daß alle Schranken nur relativ und nie abſolut ſeyn können. Indicationen davon finden ſich auch bei andern Zuſtänden und Fähigkeiten des menſchlichen Bewußtſeyns, nämlich bei dem Gefühle des Schönen oder der Freude über die Vereinigung der unendlichen Einheit mit der unendlichen Fülle. Es iſt dies immer mit einem Verlieren und Vergeſſen aller Perſönlichkeit, als Schranke des Bewußtſeyns, verbunden. Der Gedanke der unendlichen Einheit hebt alle Trennung und Verſchiedenheit, mithin alle Perſönlichkeit auf, und ſo wie dieſe uns dahin verſetzt, wo keine Trennung mehr ſtatt hat, ſo ſetzt uns die unendliche Fülle in einen Zuſtand, wo alle Trennung vereinigt, wo Alles vermiſcht und verbunden iſt. — Eben weil auf dieſe Weiſe dieſes Gefühl des Schönen immer begleitet iſt mit einer gänzlichen Vergeſſen-

heit unſerer ſelbſt, ſo hat auch der Ausdruck der Entzückung, wenn das Gefühl dem Grade nach ſehr intenſive, ſehr ſtark und tief iſt, etwas ganz Wahres; es bezeichnet das Verlieren, Herausgehen aus ſich ſelbſt ſehr gut.

Es kommen noch andere Zuſtände im menſchlichen Bewußtſeyn vor, die durch ihre Form einigen Functionen des höheren Bewußtſeyns entſprechen: ſolche ſind der Traum und der Wahnſinn; beide ſind freilich durch die Organiſation bedingte Zuſtände und beſonders letzterer meiſt nur aus der Organiſation zu erklären, gehören alſo eigentlich nicht mehr in die Philoſophie, ſondern in die Phyſik; weil ſie aber durch die eigenthümliche Form des Bewußtſeyns, die bei ihnen erſcheint, mit der allgemeinen Form der Thätigkeit des höhern Bewußtſeyns eine Vergleichung darbieten, ſo können ſie allerdings auch auf dem Gebiete des philoſophiſchen Bewußtſeyns in Erwägung gezogen werden. Nirgends und nie iſt die Einbildungskraft beim Wachen ſo ſpielend, ſo ungebunden, wie im Traum, da man doch nie ſo ganz von allem Zwecke, von allem Geſetze der Vernunft und des Verſtandes abſtrahiren kann; und der Wahnſinn, die Raſerei iſt ein Bewußtſeyn, welches gänzlich über ſeine Schranken hinausgeht, wo wirklich ein fremder Geiſt oder Dämon in den Menſchen gefahren und ihn zu beherrſchen, zu regieren ſcheint; daher dann auch Dichter und Seher oft ihre Begeiſterung einen Wahnſinn oder gar Raſerei, natürlich geiſtiger, höherer Art, nannten und ſpielende Dichtungen ſo oft mit Träumen verglichen werden. Was kann beſſer, beſtimmter einen ſpielenden Zuſtand bezeichnen, als der Traum, und was lebendiger und auffallender einen excentriſchen Zuſtand, als der Wahnſinn.

Der Begriff der Begeiſterung gibt uns auch noch eine neue Anſicht von den Leidenſchaften überhaupt. Diejenigen, die wirklich groß ſind durch ihre intenſive Stärke und Kraft, oder durch ihren Gegenſtand, d. h. die Rückſicht des einen oder des andern, in Beziehung ſtehen auf das Unendliche, haben Verwandtſchaft mit der Begeiſterung und können mißverſtandene Begeiſterung genannt werden.

So haben wir denn nun das Erſte, Eigenthümlichſte

und Höchste im menschlichen Bewußtseyn aufgewiesen. Es ist uns hier jedoch nicht so sehr darum zu thun, auf diese Weise den Anfang, die Form und die Grundlage des höheren Bewußtseyns anzugeben, als die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseyns zu betrachten und die Mittel ihrer Vervollkommnung aufzusuchen.

Die Anlage, sich als unendlich zu finden, ist freilich eine ursprüngliche, sie bedarf jedoch, wie gesagt, einer Entwickelung, und diese geschieht zuerst durch die Begeisterung. Das höhere Bewußtseyn ist aber überhaupt sehr selten und wenig entwickelt; das niedere, uns stets begleitende Bewußtseyn drückt uns immer. Der ganze Fehler liegt ursprünglich in der Schwäche des höhern gegen das niedere. Diesem abzuhelfen, ist das Wesentlichste für die Vervollkommnung des menschlichen Bewußtseyns.

Die Begeisterung kann diesem ursprünglichen Fehler nicht abhelfen, da sie ein vorübergehender Zustand in einzelnen Aufschwingungen ist. Durch sie ist freilich das Gefühl des Unendlichen sehr stark und stärker, als das der Endlichkeit, weil sie aber nicht dauert, so ist sie nicht geeignet, den unaufhörlichen Einfluß des niedern Bewußtseyns durchgängig zu hemmen; auch wird durch sie, da sie in ihrer ersten Erscheinung ein fremder Eintritt in unser Bewußtseyn ist, die Freiheit beschränkt, die doch, als dem Ich wesentlich, in dem höhern Bewußtseyn nothwendig erhalten werden muß.

Durch die Begeisterung entstehen uns, insofern sie die Eröffnung des höchsten Bewußtseyns ist, zwei Arten des Bewußtseyns, wovon uns das eine immer über das andere verloren geht, wenn es nicht noch ein Drittes gäbe, worin beide statt haben können. Ein solches ist uns das Gewissen, ein Vermögen, welches nicht so sehr durch die Thatsache gefunden, als zur Vervollkommnung des Bewußtseyns gefodert wird. Hiemit wird nicht gesagt, daß es sich nicht in der Wirklichkeit fände, und durch Beobachtung bestätigt würde, sondern es ist ein Vermögen, welches nicht geradezu nothwendig zum Bewußtseyn gehört, und daher in sehr verschiedenen Graden statt hat, nicht überall ganz entwickelt, bei vielen sehr schwach, bei vielen

gar erſtorben iſt. — Der Begriff deſſelben, wie wir ihn zum Theil ſchon aufgeſtellt haben, iſt ſehr leicht. In dem gewöhnlichen Sinne iſt es eine unmittelbare Wahrnehmung — alſo ein Gefühl — das Gefühl von dem Schlechten und Guten, von dem Verhältniſſe des Menſchen zum Willen Gottes, der als eine Stimme im Buſen ſpricht, welches im Grunde gleich mit der philoſophiſchen Bedeutung; denn philoſophiſch ausgedrückt iſt es das Verhältniß-Gefühl des endlichen zum unendlichen, des niedern zum höhern Bewußtſeyn. — Das Gewiſſen, wenn es einmal vorhanden, iſt ein ſtetes, allgegenwärtiges, Alles begleitendes, immer fortwirkendes Gefühl, nicht ein Gefühl, das uns wie die Begeiſterung aus den Schranken unſeres Bewußtſeyns herausreißt, ſondern das uns ganz eigen, und als ein Gefühl einer wirkſamen Thätigkeit ganz ruhig und klar iſt. Es bezieht ſich nicht auf eine beſtimmte Geſtalt des Endlichen und Unendlichen, ſondern, wie geſagt, auf das Verhältniß beider, und da nun alles Wiſſen von dem Verhältniß des höhern und niedern Bewußtſeyns abhängt, ſo haben wir das Gewiſſen die Grundlage des Wiſſens genannt; beſonders auch in der Beziehung, wo es als das alles Denken begleitende Verhältnißgefühl zur Beſonnenheit führt. Es iſt das Vermögen, welches für den Menſchen die Liebe ſichert, wie ebenfalls früher ſchon bemerkt worden. Die Liebe erſcheint meiſtens in der Form der Begeiſterung; wegen der Verwandtſchaft dieſer mit andern Gefühlen und Leidenſchaften; ſcheint aber oft wahre Begeiſterung, was keine wahre Liebe iſt. Die Liebe iſt das Kennzeichen der Begeiſterung, das Gewiſſen das Kennzeichen der aufrichtigen Liebe, und ſo der Aechtheit beider. Liebe, als das Criterium der Begeiſterung, muß als ein liebevolles Gemüth und Geſinnung gedacht werden, im Gegenſatze des feſten Charakters gegen einen vorübergehenden Zuſtand. — Das Gewiſſen iſt die Gewährleiſtung für die Aechtheit der Begeiſterung und die Wahrheit der Liebe. Es iſt die eigenſte, innerſte, freieſte und thätigſte Thätigkeit in uns, gleichſam der Kern des Bewußtſeyns; es ſchwebt als Verhältniß-Gefühl in der Mitte zwiſchen den zwei Welten, in die unſer Bewußtſeyn getheilt iſt, frei von dem Ein-

fluß der höhern Wesen in der geistigen Anschauung, wo wir, wenn das Gefühl der unendlichen Fülle allein herrschend ist, unser Ich und die Persönlichkeit wie ein Tropfen in dem Ozean sich verlieren, unsere Freiheit und Eigenthümlichkeit also sehr ungewiß wird, — und eben so frei von der Herrschaft des Dings, der Täuschung des Nicht-Ichs, in die wir durch die gemeine irdische Anschauung treten. Während andere Gefühle des Unendlichen uns aus uns selbst herausziehen, zieht uns das Gewissen, als unsere eigenste, allerinnerste Thätigkeit auf uns selbst, auf unsere Person und Individuum zurück; nicht jedoch auf das Individuelle blos nach seiner Beschränktheit, sondern auf das allgemeine Individuelle und seinen Gegensatz; nicht auf das Irdische allein, sondern auf das Verhältniß und den Gegensatz desselben gegen das Göttliche. — Es rettet uns vor der Herrschaft der Sinnenwelt und schützt uns vor der Uebermacht der höhern Geister.

Aus diesem Verhältniß-Gefühle nun entspringen mehrere andere, oder sind wenigstens daraus leicht zu erklären; so das Gefühl der Demuth. Dies steht nur da freilich, wo es eine edle, freie, schöne Unterwerfung unter das Göttliche, kurz, das Gefühl eines liebevollen Gemüths ist, in naher Beziehung auf das Gewissen; denn es geht ja ebenfalls auf das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen.

Wir haben schon vorhin gesagt: das Gewissen, wenn es einmal vorhanden ist, sey immer nothwendig da. Wir können fodern, daß ein gewissenhafter Mensch immer gewissenhaft sey, während wir nicht fodern können, daß die Begeisterung immer fort dauern solle. Diese würde bald erlöschen und zur gemeinen Leidenschaft herabsinken, wenn sie nicht von dem Gewissen erhalten würde.

Durch diese Thätigkeit, und besonders durch jene doppelte Beziehung zugleich auf das Endliche und Unendliche bildet das Gewissen einen dritten Faden des Bewußtseyns, der durch die andern immer fortgeht, und zugleich dasjenige ist, was dem Geiste die Tiefe des Bewußtseyns und die Fülle der Besonnenheit gibt, wie man auch sieht, daß gewissenhafte Menschen immer auch besonnen zu seyn pflegen. — Das Gewissen ist der beständige

Träger, Erhalter und Bewahrer des höhern Bewußtseyns und die Quelle der Besonnenheit, die der Zweck des Verstandes ist, wenn man von dem äußern Zwecke und Gebrauche abstrahirt; es ist die Fähigkeit, wodurch wir mit der Fülle von Besonnenheit mehrere Fäden, die im Bewußtseyn zugleich angeknüpft werden, fortführen können, und dies ist dasselbe, was die Philosophie in ihrem höhern philosophischen Bewußtseyn aufzustellen sich bemüht in natürlicher, kunstloser Gestalt. Es gibt kein höheres Bewußtseyn, als das Gewissen. Sieht man ab von der Trennung in zwei Welten und abstrahirt von allen Zwecken und Absichten, so daß nichts bleibt als die spielende Thätigkeit der Einbildungskraft, worin alle Arten des Denkens, Anschauens und Erinnerns, irdisches und göttliches zusammenfließen, so ist doch hier das Gewissen noch keineswegs mit inbegriffen. Dies schwebt doch immer noch über der Einbildungskraft, und bildet eine eigene Reihe von Denken, ein eigenes Bewußtseyn für sich. Freilich nehmen wir hier den Begriff des Bewußtseyns immer ganz rein in hoher Vollendung gedacht. —

Muß die Philosophie vom Ich ausgehen, und soll ihr Inhalt anders nichts seyn, als eine Geschichte des Bewußtseyns, so folgt schon daraus die Nothwendigkeit, daß ein hoher Grad von Besonnenheit vorhanden seyn müsse; denn um das Ich kennen zu lernen, wird ein Vermögen erfodert, alles in unserm Bewußtseyn festhalten und zu einem beliebigen Grade von Deutlichkeit erheben zu können, und zwar in einer bestimmten methodischen Richtung. Das Ich muß gleichsam verdoppelt und selbst in diesem Zustande festgehalten werden, so daß zwei Reihen von Denken in dem philosophischen Denken und Nachdenken entstehen.

Dies Ideal des philosophischen, methodischen Nachdenkens, das sehr schwer und wohl schwerer als irgend ein Ideal der Kunst zu erreichen, ist ganz richtig; aber unrecht ist es, wenn das in diesem Ideale geforderte, zweite, höhere Bewußtseyn als ein ganz künstliches, durchaus von dem Bewußtseyn des Lebens abweichendes und ihm entgegengesetztes aufgestellt wird. Es ist nur ein erhöheter Zustand desselben, das Bewußtseyn des

Bewußtſeyns, das Leben des Lebens ſelbſt; kurz, daſſelbe was in der Gewiſſenhaftigkeit und der durch dieſelbe hervorgebrachten Beſonnenheit, in natürlicher, kunſtloſer Geſtalt erſcheint, nur ſtrenger und conſequenter, d. i. methodiſch gebildet; dies macht den einzigen Unterſchied. Sonſt iſt die Fortführung einer doppelten Reihe von Thätigkeiten in unſerm Bewußtſeyn eine bloße philoſophiſche Künſtelei, ohne Realität, dahingegen das als Verhältnißgefühl des Endlichen und Unendlichen den ganzen Umkreis des Denkens und Bewußtſeyns umfaſſende dritte Bewußtſeyn, das Gewiſſen, die höchſte Realität hat. Ohne dieſe Grundlage würde das höhere philoſophiſche Bewußtſeyn, deſſen die Philoſophie ſich oft als eines eigenen Werks rühmt, nie zu Stande kommen.

Die Betrachtung des Gewiſſens führt uns zur Betrachtung des Begriffs des Guten, welches keineswegs ganz in die Moral zu verbannen, da dieſer Begriff in ſehr naher Beziehung ſteht auf die theoretiſche Philoſophie. Das Gewiſſen iſt das Vermögen, das Gute zu fühlen, mit einem Wort das ſittliche Gefühl. Ein anderes ſittliches Gefühl, das ſich unmittelbar auf das Gute bezöge, gibt es nicht, oder es ſind Gefühle, die aus dem Gewiſſen abzuleiten, wie die Demuth.

Das Gewiſſen hat das zum Gegenſtande, was in der Frage von dem, was da ſeyn ſoll, oder nicht, das Wichtigſte iſt. Das Gute drückt ſelbſt nichts anders aus, als das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen. Betrachten wir das Göttliche ganz unabhängig für ſich ohne Rückſicht auf ſein Verhältniß zum Irdiſchen, ſo iſt es das Schöne und Wahre. Das Gute iſt nun zwar eigentlich nichts anders, als dieſe Begriffe, nur in dem Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen.

Viele Philoſophen, die ſich ſonſt zu einer hohen Anſicht der Welt und der Gottheit erhöben, haben das Gute für ganz identiſch mit dem Vollkommnen und Realen erklärt. Nur das Eine unendlich vollkommene Weſen iſt real und gut, ſagen ſie; alle Fehler, Laſter u. ſ. w. ſind nur Mängel und Beſchränkungen; ſo Leibnitz und Spinoza. — Dieſer Begriff des Guten hebt den Begriff des Gewiſſens ganz auf, der doch ſo allgemein

vorhanden und die Uebereinſtimmung aller beſſern Menſchen iſt. Ein Begriff, der ſo wichtig und nöthig iſt, daß abgeſehen von allem moraliſchen Zweck und Sinn, die Philoſophie ihn erfinden müßte, um ein höheres Bewußtſeyn zu conſtituiren. — Das Gute in bloßer Beziehung auf das Unendliche allein gedacht, iſt alſo ganz falſch, es ſoll vielmehr auf das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen bezogen werden. Hier iſt nicht, wie dort, das Böſe eine bloße Negation, ſondern, mit der allgemeinen Ueberzeugung übereinſtimmend, dem Guten geradezu entgegengeſetzt. — Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen kann nämlich zweifach ſeyn, gemäß oder nicht gemäß: das Endliche ſucht ſich entweder mit dem Göttlichen zu vereinigen, oder ſich von demſelben zu trennen.

Das Gute iſt nun zwar nicht identiſch mit dem Vollkommenen, auch nicht mit dem Wahren und Schönen, wie die realiſtiſchen Philoſophen behaupten; indeſſen liegt ihnen doch allen dreien der Begriff des Vollkommenen zu Grunde; es kommt alſo darauf an, dieſen zu unterſuchen.

Das Schöne, Wahre ſind wie das Gute nur relative Begriffe, indem ſie ſich, wie dies auf ein freihandelndes Weſen ſich bezieht, ſo auf ein erkennendes und geiſtig anſchauendes Weſen beziehen; abgeſehen von dieſen Beziehungen beruhen ſie alle auf dem Begriffe der Vollkommenheit. — Der gewöhnliche, aber falſche Begriff der Vollkommenheit iſt der der innern Vollendung, die in bloße Gleichheit und leere Einheit und Identität geſetzt wird. Dieſer Begriff kann wohl den Dingen als untergeordneten Weſen zukommen, aber nicht dem ſchöpferiſchen Ich der Welt. Vollkommen kann nur der Inbegriff des Ganzen, alſo nur die Gottheit und die Welt ſeyn. Einzelne Weſen können nur vollkommen ſeyn, inſofern ſie ſich dem Göttlichen annähern. Nun iſt die Welt aber, als in einem unendlichen Werden, der Inbegriff einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Die unendliche Fülle iſt das Weſentlichſte in der Freiheit der Ichheit und der werdenden Natur; daraus folgt, daß dies auch der Hauptbeſtandtheil der Vollkommenheit, die Einheit nur das Untergeordnete, die Nebenbedingung ſey. Das Ich würde nicht

Ich, die Welt nicht Welt, Gott nicht Gott seyn, wenn sie nicht Eins wären; aber die Vollkommenheit der Welt liegt deswegen nicht darin, sondern in der Fülle, im Reichthum. — e)

Insoweit das in sich selbst Vollendete nichts anders seyn kann, als die Verbindung der Einheit und die unendliche Fülle, ist unser Begriff der Vollkommenheit derselbe, wie bei andern Philosophen; nur sind bei uns die Bestandtheile in umgekehrter Würde genommen; bei jenen ist die Einheit die Hauptsache, die unendlichen Mannigfaltigkeiten nur Nebensache.

Sehen wir auf die Erkenntnißquelle dieser beiden Bestandtheile, so fließt die unendliche Einheit aus der Erinnerung, und die unendliche Fülle aus einem weissagenden Vorgefühl jenes Lebens, das wir nie ganz erschöpfen, nie im eigentlichen Sinne anschauen können; und sehen wir auf das, was zwischen beiden in der Mitte steht, so kommen wir allerdings auf den Begriff des in sich Vollendeten. — Jedes Wesen, sowohl der Natur, als der Kunst, das auf Vollkommenheit Anspruch macht, muß organisch seyn, muß durch Gliederung jene beiden Bestandtheile in sich vereinigen. Das Gegliederte ist eben, was den Begriff des in sich Vollendeten ausspricht. Die Gliederung ist das Mittel, wodurch bei der Fülle die Einheit erhalten wird. Aber dies betrifft doch nur immer das Aeußere, die Form; in Rücksicht auf den Stoff und Inhalt finden wir die Liebe in der Mitte; diese vereinigt, wie schon früher erwähnt worden, die Erinnerung an die unendliche Einheit mit der Ahnung der unendlichen Fülle; ist also das Höhere, Wesentliche, worauf es am meisten ankommt.

In Rücksicht auf die starre Vollkommenheit der bloßen Einheit erinnern wir noch, daß sich neben dem Begriffe der Einheit noch andere Grundzahlen in der Erinnerung finden. Jene höhere Art von Zweiheit, die ungleiche, die wir die schöpferische nannten, ist nicht minder vollkommen, als die Einheit selbst, in Beziehung auf die unendliche Fülle, und die Möglichkeit für beschränkte Wesen an derselben Theil zu nehmen. Sie dient eben so, die unendliche Fülle zu umfassen, als die Einheit, ja sie hat den Vorzug, daß durch sie die unendliche Fülle auf eine thätige Weise umfaßt wird.

Wir haben hier den Begriff der Vollkommenheit nur ganz im Allgemeinen, weder in Rückſicht auf die Natur und Welt, noch auf die Moral, ſondern lediglich für die Theorie des Bewußtſeyns abgehandelt. Es muß aber die Theorie des Bewußtſeyns nicht blos theoretiſch, ſondern auch praktiſch ſeyn; nicht blos das Ideal des Bewußtſeyns aufgeſtellt, ſondern auch die Mittel zu ſeiner Erreichung, zur Vervollkommnung des abgeleiteten, beſchränkten Bewußtſeyns gezeigt werden. In dieſer Rückſicht war früher die Rede vom Gewiſſen, und ſo wie das Gewiſſen wäre nun auch der Begriff der Vollkommenheit in Beziehung zu ſetzen auf die Unvollkommenheit des menſchlichen Bewußtſeyns, und das Mittel, ihr abzuhelfen.

Der Mangel des menſchlichen Bewußtſeyns, dem das Gewiſſen, als die einzige Bedingung der ſteten Verknüpfung und Verbindung des Göttlichen mit dem Irdiſchen, abhelfen ſollte, war die Schwäche des höhern gegen das niedere. Dies betrifft aber blos den Inhalt, es gibt noch eine andere Unvollkommenheit in Rückſicht der Form, inſoweit nämlich das abgeleitete, menſchliche Bewußtſeyn nur Stückwerk, nur Bruchſtück der Ichheit iſt, — wie kann nun Zuſammenhang und Einheit in dies Bruchſtück kommen?

Die dazu geeignete Fähigkeit und Thätigkeit iſt die Erinnerung, dieſe gilt in mehr, als einer Hinſicht in mehr als einem Kreis. Durch die transcendentale Erinnerung der angebornen Grundzahlen kommt zwar die Einheit in unſer Bewußtſeyn, aber ſie ergänzt es noch in einem andern untergeordneten Sinne. — Indem die Erinnerung ihrem Weſen nach immer auf den erſten Anfang und Urſprung zurückgeht, ergänzt ſie nicht allein, ſondern begründet auch das Bruchſtück unſeres Bewußtſeyns.

Die Frucht der Erinnerung in jeder Hinſicht iſt Geſchichte, und Geſchichte jeder Art iſt was dem Stückwerk unſeres Bewußtſeyns Zuſammenhang und Begründung gibt; die Geſchichte als die entwickelte, völlig ausgebildete Erinnerung; daher auch diejenige Erkenntniß, die an und für ſich Werth und Intereſſe hat, ohne allen Zweck und andere Beziehung. Wodurch kommt wohl mehr Zuſammenhang und Klarheit in unſer ſittliches Bewußt-

seyn oder unsern Charakter, als durch die Fülle der Erinnerung von uns selbst; von der Entwicklung und Ausbildung unserer selbst? wiewohl die höchste Einheit dadurch nicht allein zu erreichen; es bezieht sich doch immer nur auf einzelne Lücken, nur auf den Zusammenhang unter sich; — jene höchste Einheit ist nur durch das Gewissen möglich, als wodurch die niedere Einheit an die göttliche angeknüpft wird.

Daß im Ganzen, so wie der Anfang des Bewußtseyns in dem reinen Willen, der Liebe gesucht worden, so auch die Vollendung desselben in der Liebe gesucht werden müsse, ist schon gesagt worden.

Wenden wir uns nun zu einem einzelnen Theile des Bewußtseyns, so fragt sich, welcher Grad von Vollkommenheit findet im Wissen Statt? Dies ist dasjenige, worauf wir in der Theorie des Bewußtseyns am meisten zu sehen haben, sofern wir von dem Praktischen abstrahiren.

Es kann hier nicht die Rede davon seyn, ob es Schranken gebe, die das Wissen nicht überschreiten könne, nicht von einer absoluten Grenzbestimmung der Erkennbarkeit, wie sie Kant und Locke angenommen und Fichte doch auch noch in seinem Nicht-Ich von Kant beibehalten hat; sondern blos von der Anwendung des Begriffs der Vollkommenheit auf die Thätigkeit des Wissens.

Die Erkenntnißquelle der beiden Bestandtheile der Vollkommenheit, der unendlichen Einheit und Fülle waren eines Theils die Erinnerung, andern Theils die Ahnung. Es ist schon bemerkt worden, daß nur die Erinnerung gewiß sey und mit ihr der Gegenstand derselben, die Einheit und was sich darauf bezieht; dahingegen die unendliche Fülle und mit ihr alles, was ihr anhängt, nur durch die geistige Anschauung ins Bewußtseyn kommt und daher nur ungewiß erkannt, nur geahnet werden kann; nicht zwar als ob die unendliche Fülle in der Philosophie selbst nicht könnte begründet werden, sondern sie ist nur kein Gegenstand der gewissen, sichern Erkenntniß; unsichere Vermuthung hat hier ihr Spiel. — Insofern nun aber die unendliche Fülle gerade das Wichtigste, der höhere Bestandtheil ist.

folgt, daß das menſchliche Wiſſen ſehr unvollkommen ſey. Welches Vermögen könnte dieſer Mangel, dieſe Ungleichheit der ſichern Erkenntniß der Einheit, und der ungewiſſen der Fülle vermitteln, dies kann kein anderes ſeyn, als der Witz.

Schon im allgemeinen Begriff des Witzes liegt eine doppelte Beziehung auf Einheit und Fülle, inſofern er nämlich auf Aehnlichkeit und auf Verſchiedenheit zugleich geht. Es läßt ſich zeigen, daß, je gröſſer die Fülle iſt, die er umfaßt, je entfernter die Gegenſtände, die er verbindet, deſto höher und combinatoriſcher der Witz iſt.

In Beziehung auf das Wiſſen, oder überhaupt auf alle andere Thätigkeiten, kann man den Witz als das Vermögen, die Aehnlichkeiten zwiſchen Gegenſtänden aufzufinden, die ſonſt ſehr unabhängig, verſchieden und getrennt ſind, und ſo das Mannigfaltigſte, Verſchiedenartigſte zu Einheit zu verbinden, den combinatoriſchen Geiſt nennen. Obwohl im Ganzen der Witz wie das Gewiſſen eine ſehr allgemeine Fähigkeit, ſo iſt er doch in dieſem höhern Sinne eine ſeltene, nicht bei jedem anzutreffende Gabe. Dies iſt auch der Grund, warum wir im Allgemeinen die Wiſſenſchaften ſo arm finden; denn dieſer Combinationsgeiſt eben iſt es, was den Wiſſenſchaften und beſonders der Philoſophie Reichthum und Fülle gibt; ohne ihn ſind ſie trocken, dürre und leer. —

Es iſt einmal ausgemacht, daß die unendliche Fülle nicht aus der transcendentalen Erinnerung herzuleiten, ſondern blos Gegenſtand des Gefühls, der geiſtigen Anſchauung, ja daß ſie nicht einmal eigentlich angeſchaut, ſondern blos durch einen weiſſagenden Blick errathen, und ſo alles, was ſich auf unendliche Fülle bezieht, nur durch eine Art von Divination erkannt werden kann. Worin beſteht nun aber der combinatoriſche Geiſt anders, was iſt er anders, als ein glückliches Errathen deſſen, was ohne dies nicht aufzufinden wäre. Er iſt mit einem Wort die Kraft der Erfindſamkeit, das erfinderiſche Genie, und erhebt, indem er die Fülle zur Einheit verbindet, das Gefühl, die Anſchauung der Fülle, gleichſam zur Wiſſenſchaft.

Der Witz alſo iſt nicht allein die eigenthümliche Form des

anſchauenden Geiſtes, ſondern in ſeiner höchſten Bedeutung — auch das höchſte Princip des Wiſſens. Dasjenige, was die durch Divination erfundene Fülle durch Combination in wiſſenſchaftliche Form bringt, und ſo den engen Kreis des mit Gewißheit Gewußten zu großem Reichthum und Mannigfaltigkeit erweitert. —

Sehen wir auf die Geſchichte der Philoſophie, ſo finden wir bei genauer Unterſuchung, daß die Haupt-Ideen der großen Erfinder in der Philoſophie lediglich Producte des in andern Formen, und in andern Fächern, allgemein als Witz anerkannten combinatoriſchen Geiſtes ſind.

Daß der Witz das Princip der wiſſenſchaftlichen Erfindſamkeit ſey, ſcheint im Widerſpruch mit dem, was früher geſagt, der Witz ſey eine durchaus ſpielende Thätigkeit, nur eine Modification der Einbildungskraft, aber die ſpielende Thätigkeit iſt dem Begriffe des Wiſſenſchaftlichen in höherem Sinne eben nicht widerſprechend; im Gegentheil hat ſie, inſofern wir alles Höhere in die Freiheit ſetzen, nothwendig den Vorrang vor dem Beſtimmten, der Regel, der Form und Methode. Man muß die wiſſenſchaftliche Beziehung des Witzes nicht mit dieſer verwechſeln. Die Methode iſt allerdings etwas durchaus Nothwendiges und in ihrer höchſten Strenge etwas ſehr Vortreffliches, aber ehe ſie angewandt wird, muß eine Idee, ein Princip vorhanden ſeyn, woran ſie ausgeübt wird; es muß etwas Erſtes geben vor aller Methode. Dieſe erſten Ideen können alſo auch gar nicht an die Methode gebunden ſeyn. Selbſt in der Wirklichkeit ſind die beſten und höchſten Ideen meiſt immer wahre Einfälle und ganz zufällige Hervorbringungen.

Sehr irren diejenigen, die alle wiſſenſchaftliche Erfindſamkeit leugnen, und die Möglichkeit einer ſo vollkommenen Methode vorgeben, die alle Erfindung unnöthig mache.

Daß es keine wiſſenſchaftliche Erfindſamkeit gebe, widerlegt die Geſchichte der Philoſophie gar zu klar; ſolche Idee der Methode aber, die über das Genie geſetzt, und wodurch dieſes überflüſſig wird, verträgt ſich gar nicht mit unſerer Philoſophie.

Jene Philoſophie ſetzt Alles in die Form, unſere Philoſophie ſtellt das Gefühl, das ſie aller menſchlichen Erkenntniß zu Grunde legt, als das reelle auf: die Form iſt ihr nur das untergeordnete.

Indeſſen der Grund des Widerſtreits liegt noch tiefer, darin nämlich, daß die vollkommen realiſtiſche Philoſophie als erſtes Princip die unendliche, ewig ſich ſelbſt gleiche, abſolute Einheit annimmt, dieſe als das einzige, wahre und wirkliche, alle Fülle und Mannigfaltigkeit hingegen nur als Täuſchung betrachtet. Hiemit fällt nothwendig alle Erfindung weg, da dieſe nämlich auf der Wirklichkeit der Fülle und Mannigfaltigkeit beruht.

Das Weſen unſerer Philoſophie beſteht gerade vorzüglich in der unendlichen Fülle; ſie ſtimmt am meiſten mit der des Leibnitz überein, während ſie der des Spinoza entgegengeſetzt iſt.

Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Witz, ſo wie die Einbildungskraft, ſich zuletzt der Herrſchaft des Verſtandes fügen muß. Wir haben an ſeinem Ort geſagt, daß der Verſtand die Fülle der Einbildungskraft anordnen müſſe. Die Fülle der Erfindung, des combinatoriſchen Geiſtes muß er nicht allein ordnen, ſondern auch prüfen und ſichten, da viele Hervorbringungen des Witzes als plötzliche Einfälle nicht voreilig und irrig ſeyn können.

Und ſo lernen wir dann hier auch den Verſtand, den wir bisher nur als Vermögen der Gedanken-Anordnung und Gliederung betrachteten, noch von einer neuen Seite kennen, in ſeiner Beziehung nämlich auf den Begriff des Wahren und Vollkommenen. In Rückſicht auf das Vermögen der Prüfung gehört auch der Scharfſinn mit in das Gebiet des Verſtandes. Tiefſinn bezeichnet den Grad der Entwicklung des Begriffs des Vollkommenen des Ichs der Welt, der Scharfſinn die Anwendung dieſes Begriffs.

Anmerk. Sehen wir auf dieſe Thätigkeit des Prüfens, wo der Verſtand die einzelnen Gedanken und Begriffe an den Begriff des Vollkommenen hält, ſo ſcheint ſeine weſentliche Form mehr auf Zweiheit zu beruhen, während die gemeine Vernunft auf Identität und Einerleiheit beruht.

Der Act des Prüfens ſetzt nothwendig Zwei voraus, das was und das, womit verglichen werden muß. Dies gibt ihr eine Aehnlichkeit mit der Anwendung der gemeinen Vernunft, mit der Urtheilskraft im gewöhnlichen Sinne, wo auch immer Zwei: Subject und Prädicat, erfodert werden. Aber das logiſche Urtheil iſt ein bloßes Subſummiren des Beſondern unter das Allgemeine. Es iſt hier nur eine Thätigkeit vorhanden. Das Ding, das Beſondere, das Subject wird hier als fixirt, als beharrlich gedacht und liegt todt da. Bei dem Prüfen des Verſtandes verhält es ſich ganz anders. Das, womit verglichen wird, der Begriff der Vollkommenheit, muß als identiſch mit der Macht der Welt, frei thätig und eben ſo das, was verglichen wird, als lebendig gedacht werden. Das Urbild kann kein todtes, beharrliches ſeyn, da es die Ichheit der Welt ſelber iſt, und ſo auch wieder das Beſondere nicht, da es das Wirkliche iſt, das aber nur wirklich iſt als lebendiges, thätiges. Es laufen auf dieſe Weiſe in dem vergleichenden Geſchäfte des Verſtandes zwei Thätigkeiten, zwei Denkreihen durch einander, und daher rührt auch die große Schwierigkeit deſſelben. —

Dieſe Beziehung des Verſtandes auf den Begriff der Vollkommenheit iſt nicht etwas Zufälliges, ſondern das eigentliche wahre Weſen des Verſtandes. Denn erſt durch dieſe Beziehung wird die Form des Verſtandes, das Gliedern und Ordnen möglich, erſt durch ſie erhält der Gliederbau eine wahre Bedeutung und Zweck.

Der Verſtand ſelbſt iſt nichts, als der Begriff des Vollkommenen und die Entwicklung dieſes Gedankens, denn es iſt nichts Eigenthümliches im Verſtande, als ſeine Beziehung und Form. Er iſt ſonſt nur eine Modification der Denkkraft; er iſt die Richtung der Denkkraft des Ichs auf das Vollkommene, d. h. auf die unendliche Einheit und Fülle. Selbſt in jeder geiſtigen Anſchauung iſt eine Beziehung auf die Vollkommenheit, obwohl nur von einer Seite, inſofern nämlich ohne die Ahnung der

unendlichen Fülle kein Berühren und Ergreifen des Sinnes und Geistes statt haben könnte.

Der Verstand soll nun durch seine doppelte Beziehung auf die Einheit, die nur durch die Erinnerung ins Bewußtseyn kommt, und auf die Fülle, die nur geahnet werden kann, die Mangelhaftigkeit des menschlichen Bewußtseyns lösen, er soll durch Construction und Gliederung die Fülle zur Einheit ordnen und die Einheit zur Fülle erweitern, und so die Trennung und den Zwiespalt aufheben, worin uns die Bestandtheile der Vollkommenheit immer erscheinen. In dieser Hinsicht ist auch der Verstand ein productives Vermögen.

Die Erinnerung ist zwar ein Hauptvermögen des menschlichen Geistes, hiedurch wird aber nichts Neues producirt, sondern nur das Alte wieder hervorgezogen. Das einzige productive Vermögen, das wir bisher gefunden, war das Gefühl, die Ahnung oder das Dichtungs-Vermögen, insofern es auf Ahnung beruht. Hier wird durch die Berührung und Ergreifung des Geistes ein neues Drittes erzeugt, und durch die Ahnung der unendlichen Fülle diese immer mehr producirt und entwickelt. Der Verstand verbindet nun in Rücksicht des Inhalts dies Alles, Gefühl, Ahnung und Erinnerung, er producirt in seiner Beziehung auf die Vollkommenheit die bestimmte Form, — entweder Einheit oder Fülle. —

Die Ahnung präparirt gleichsam nur das Produciren, vielmehr als daß sie selbst producirt, weil ihr dazu die Form fehlt, diese gibt der Verstand.

Soll aber der Verstand auf die angegebene Weise Gefühl, Erinnerung und Ahnung zusammenfassen und zum Vollkommenen ordnen, so ist erfoderlich, daß die Ahnung eine fortlaufende dauernde Begeisterung sey, weil sonst, da die Erinnerung immer stät und bleibend, eine Ungleichheit zwischen beiden entstände.

Der Verstand also ist in Rücksicht auf das Vollkommene ein productives Vermögen, und hat zum Ziel, die Zerstückelung und Trennung des Bewußtseyns aufzuheben, den Zwiespalt zwischen Einheit und Fülle in uns durch eine unendliche Annäherung zu lösen.

Daß die Vereinigung der Einheit und Fülle und die Einheit ihres Zuſammenhangs möglich ſey, läßt ſich trotz dem ſcheinbaren abſoluten Gegenſatz begreifen; da es offenbar iſt, daß wir ſchon in der Einheit die Fülle ahnen müſſen, weil wir ſonſt dieſen Begriff nicht haben könnten. Wenn der Keim zur unendlichen Fülle nicht ſchon in der Einheit läge, würde ſie nie für uns vorhanden ſeyn. Doch dies läßt ſich erſt näher in der Anſicht der Welt zeigen; bis dahin bleibt der innere Widerſtreit im Grunde immer noch unauflösbar, denn erſt dort wird ſich offenbaren, daß wir den Begriff der Vollkommenheit nicht getheilt auffaſſen würden, wenn wir nicht mit uns ſelbſt im Widerſtreit wären.

Zu der Anſicht der Welt führt aber eben auch der Verſtand, da er gerade nichts anders iſt, als der Begriff des Ichs der Welt. Die Welt iſt die unendliche Fülle im Werden, und inſofern dieſe unendliche Fülle nur Eine iſt, iſt ſie zugleich die unendliche Einheit.

Der Zweck des Verſtandes iſt Welt-Anſicht, Weltweisheit, Geſchichte mit einem Wort, inſofern Geſchichte alles Werden umfaßt, und zwar gibt es auf dieſem höchſten Standpunkte, ſo wie nur Ein Werden, ſo nur Eine Geſchichte; alle Unterabtheilungen ſind ſpäter und relativ. — Der Verſtand iſt das Vermögen der Weltanſicht, weil er, wo nicht ein durchaus freies Denken, doch ein von der Freiheit ausgehendes und wieder auf ſie hinführendes Denken iſt. Er geht aus von dem Begriffe des Ichs, und führt hin auf den Begriff der Vollkommenheit, der wieder mit jenem übereinſtimmend iſt. — Der Begriff der Freiheit kann übrigens hier noch nicht recht erörtert werden, da nur das Ganze frei, das Einzelne aber zum Theile nothwendig iſt. Wir müſſen alſo auch in dieſem Stücke auf die Betrachtung des Ganzen verweiſen.

Vor allem muß nur der Charakter nicht falſch gefaßt werden, wie und wo der Begriff des Ichs und der Vollkommenheit gefunden wird. — So iſt z. B. ſehr irrig von einem Setzen des Ichs die Rede. Setzen iſt ein Beſtimmen, Anhalten, Fixiren, durch Aufhebung des freien Lebens. Dies wi-

derſpricht durchaus dem Begriffe des Ichs. Das Ich kann nur ein Nicht-Ich ſetzen, in ſo fern es ein ſolches gäbe. — Das Du kann wohl den Schein eines Nicht-Ich annehmen, nicht aber kann das Ich ſich ſelbſt ſetzen; dieſer Act muß vielmehr ſo ausgedrückt werden: das Ich ergreift ſich ſelbſt in ſeinem Leben und Bewegen, und mit dieſem. — Im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und mannigfachen Modificationen der Denkkraft könnte man dieſes Ergreifen ſeiner ſelbſt im Leben die ſchwebende Einbildungskraft nennen, weil gerade eine ſchwebende Thätigkeit erfodert wird, um ein durchaus bewegliches, flüchtiges, flüſſiges Weſen aufzufaſſen, zu ergreifen und nachzubilden. Es müſſen hier zwei Thätigkeiten verbunden ſeyn. Die Thätigkeit des Nachbildens und Bildmachens muß gleichzeitig ſeyn mit der des Auffaſſens; die eine darf nicht aufhören, wenn die andere anfängt, nicht die eine der andern folgen, wie in der gemeinen Anſchauung, weil ſonſt das Aufgefaßte todt und unbeweglich bliebe. —

Dieſe innere Verdoppelung iſt die Bedingung des Gedankens der Freiheit, und ſomit alles Productiven im Menſchen; das Princip der Befruchtung gleichſam, woraus nachher alle Fülle hervorgeht. — Wie dieſe innere Verdoppelung eigentlich möglich, und welche Bewandniß es damit habe, kann ebenfalls erſt in der Anſicht des Ganzen erklärt werden; wir werden ja hiedurch noch mehr darauf geführt, daß wir ein Bruchſtück des Ganzen ſind. Und ſo wäre dann Alles vollendet und vorbereitet, was nöthig iſt und hinführt zur Betrachtung der Welt und des Vollkommenen ſelber, welches die Welt conſtituirt.

Fünftes Buch.

Theorie der Natur.

Einleitung.

Die Untersuchung des Bewußtseyns fing an von dem nothwendigsten, von den untersten Fähigkeiten des Bewußtseyns; im zweiten Abschnitt erhoben wir uns zu den höheren, kamen zu der Frage, welches das erste und höchste im Bewußtseyn sey; und endigten im dritten mit dem Begriffe der Vollkommenheit oder dem Ideal des Bewußtseyns; alles mit durchgehender Beziehung auf die besondere Gestalt, worin das menschliche Bewußtseyn erscheint, hauptsächlich in theoretischer Hinsicht.

Nun gehen wir zu dem Theil der Philosophie über, worauf uns schon das Ende des vorigen Buches geführet hatte, wir fanden nämlich, die Welt oder der Inbegriff des Werdens sey das Ich, und von diesem Punkt an entstand uns die Aufgabe, das Welt-Ich zu betrachten, als wodurch uns erst das beschränkte Ich deutlich werden könne; — bisher ließen wir sie noch ungelöst, weil es nöthig war, sich vorher noch näher mit dem menschlichen Ich zu beschäftigen.

Bei dieser Aufgabe, die Welt und Natur philosophisch zu betrachten und zu erklären, d. h. das Welt-Ich zu construiren, könnten wir zwar wohl auf demselben Wege zu Werke gehen, wie bei der Untersuchung des menschlichen Bewußtseyns; in der Theorie des Bewußtseyns wurde aber analytisch verfahren, wie uns gerade die philosophische Forschung führte, der Geist derselben war hier wohl genetisch, der Gang indessen entsprach

nicht der Geneſis des Bewußtſeyns ſelbſt, wir fingen nicht damit an, was wirklich das erſte war, gingen nicht directe auf die Charakteriſtik des Bewußtſeyns aus, wir wurden nur nachher auf die Formen geführt, womit das Bewußtſeyn überhaupt mag angefangen haben; jetzt muß der Gang umgekehrt ſeyn, wir müſſen bei der gegenwärtigen Unterſuchung wirklich mit dem Anfang des Welt-Ichs anfangen, die philoſophiſche Geneſis muß hier der wirklichen Geneſis entſprechen, unſer Geſchäft iſt Weltweisheit, wir haben die Natur und die Welt genetiſch zu conſtruiren, dieſer Theil der Philoſophie wird alſo mit Recht Kosmogenie genannt. —

Bei der Ableitung des Welt-Ichs ſeiner Entſtehung nach iſt der Begriff des Werdens als das negative Merkmal der Freiheit ein nothwendiges Criterium; das Welt-Ich muß als ein lebendiges, werdendes gedacht, muß im Leben und Werden ergriffen werden, damit es nicht durch die philoſophiſche Nachbildung in ein Ding verwandelt werde und wir nicht ein todtes beharrliches Weltall erhalten.

Die Aufgabe, das Entſtehen des beſchränkten Ichs aus dem Welt-Ich zu erklären, iſt der gegenwärtigen untergeordnet, eigentlich auch ſchon in ihr enthalten; iſt die Entſtehung der Welt einmal gezeigt, ſo wird die der menſchlichen Seele ſchon begreiflich werden. —

Die Frage von dem Verhältniß des menſchlichen Ichs zu dem Welt-Ich könnte man allgemein auch ausdrücken, als von dem Zuſammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen; aber es gibt eigentlich kein Endliches, alſo auch kein Verhältniß, kein Streit oder Zuſammenhang des Endlichen und Unendlichen; — dieſe der bisherigen Philoſophie ſo ſchwer zu beantwortende Frage von dem Verhältniß des Empiriſchen, des Endlichen zum Abſoluten fällt bei uns ganz weg, oder ſie wird vielmehr in die Frage von dem Verhältniß zweier Unendlichkeiten verwandelt, indem nämlich nach unſerer Anſicht das Endliche im Innern in ſich immer unendlich iſt, weil es eine unendliche Fülle vom Leben in ſich faßt. —

Anmerk. In Beziehung auf gewöhnliche Meinungen läßt ſich die Verwandlung des Endlichen in das Unendliche auch ſo erklären: Es gibt gar keine Verſchiedenheit zwiſchen Organiſch und Mechaniſch, alles in der Natur iſt lebendig, organiſch, nur auf einem beſchränkten niedern Standpunkte kann eins gegen das andere organiſch ſcheinen. —

Unendliche Fülle und Einheit waren die beiden Unendlichkeiten, welche wir fanden in der Ahnung und der Erinnerung; und ihr Gegenſatz trat bei uns an die Stelle jenes des Endlichen und Unendlichen. —

Ob dieſe beiden Arten des Unendlichen auf die Welt anzuwenden, und in welcher Geſtalt, das iſt jetzt der Gegenſtand unſerer Unterſuchung.

Die Prämiſſen und die Fäden, womit ſie ſich an die vorige anknüpft, ſind alſo: erſtens die gänzliche Verwerfung des Begriffs des Seyns als durchaus falſch und unſtatthaft, desgleichen eines jeden Nicht-Ich oder Außer-Ich, wie es auch immer ſeyn möge; dann die Annahme eines ewigen Werdens, daß alles nur ein Werden ſey, als nothwendig, um Einheit in unſer Denken zu bringen, und das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln, allen Widerſtreit zwiſchen beiden zu heben, indem, wie geſagt, ein Endliches, welches ein Werden iſt, eine unendliche Fülle in ſich enthält, die unendliche Fülle dem Endlichen alſo nur inſofern eigen iſt, als es werdend und thätig gedacht wird. —

Einen dritten Faden neben dem Princip des Werdens und den zwei Unendlichkeiten haben wir noch an dem Reſultat unſerer Unterſuchung der verſchiedenen Formen des Bewußtſeyns in Rückſicht ihrer Priorität: daß man in der Geſchichte des Ichs nicht von dem Geiſt und Verſtand, ſondern von dem praktiſchen (im allgemeinen Sinn genommen) von dem reinen Wollen, der Liebe ausgehen müſſe, — dieſe Thätigkeiten umfaſſen freilich noch viele Formen. Auf die deshalb beſonders mit Rückſicht auf das Welt-Ich entſtandene Frage, (da hiebei vielleicht eine andere Form des Urſprungs als beim Menſchen möglich ſeyn könnte,) fanden wir, daß die Sehnſucht ohne alle wei-

tere Bedingungen und Beziehungen die erste aller Formen, das erste Entquellen des Ganzen sey.

Hierdurch ist uns nun zugleich der Punkt bestimmt, womit wir unsere Construction anfangen müssen, so wie uns das zweite Datum, der Begriff zweier verschiedenen sich gleichsam ganz entgegengesetzten Unendlichkeiten, den ganzen Inhalt verzeichnet, den wir abzuhandeln haben; es sind uns dadurch die beiden äußersten End- und Gränzpunkte des ganzen Umfangs und Inhalts der Untersuchung angegeben, in der weiteren Entwickelung derselben wird sich die mannigfaltige Zusammensetzung, deren beide Begriffe fähig sind, und mit dieser dann auch die Entstehung dessen zeigen, was wir Beschränkung nennen, die Entstehung des menschlichen Ichs; — was die gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich von der vorigen unterscheidet, ist der Begriff des Ganzen. —

Ehe wir aber die Untersuchung beginnen, müssen wir uns noch mit einigen anderen Betrachtungen beschäftigen. Zuerst bieten sich die Begriffe von Raum und Zeit unserer Aufmerksamkeit dar, eigentlich gehören sie in die Construction selbst, wir schicken die Betrachtung derselben auch nur aus einer kritischen Rücksicht vorher; — es sind zwei in der Philosophie äußerst merkwürdige und wichtige Begriffe und sie hängen genau mit dem Begriff des Unendlichen zusammen, womit wir nun viel zu thun haben; an ihrer Erklärung pflegt ein philosophisches System seine Eigenthümlichkeit zu offenbaren oder ein irriges zu scheitern. — Sie werden nie ohne das Unendliche gedacht, sind daher für diejenigen, die sich noch nicht auf einen philosophischen Standpunkt erheben, sich selbst noch nicht als unendlich ergriffen haben, das Medium, wodurch sie unfehlbar den Begriff des Unendlichen erhalten; und insofern sind sie ganz objectiv. — Wer hat nicht den Begriff der Ewigkeit und des unendlichen Raums?

Aber ohngeachtet dieser Beziehung auf das Unendliche fand die bisherige Philosophie große Schwierigkeit, das Unendliche, worauf sie sich beziehen, mit dem Endlichen in Verbindung zu setzen, besonders war dies der Fall bei der Zeit,

ſpäter werden wir dieß näher betrachten, vorerſt müſſen wir noch die wichtige Frage von dem Urſprung jener Begriffe, d. h. zu welcher Form des Bewußtſeyns ſie gehören, abhandeln. Dieſe Frage iſt eigentlich der vorzüglichſte Grund der gegenwärtigen vorläufigen Unterſuchung über Raum und Zeit, indem ſie nur aus der Theorie des Bewußtſeyns beantwortet werden kann, worauf uns hier noch am leichteſten iſt, einen Rückblick zu werfen. —

Vor Kant wurden Raum und Zeit Begriffe genannt, ſeine empiriſche Anſicht bewog ihn, ſie für ſubjective Anſchauungen zu erklären; daß ſie aber keineswegs zur gemeinen Anſchauung gehören, iſt einleuchtend, ſie müſſen dann aber ſo nichtig ſeyn wie dieſe, die gemeine Anſchauung weiß nichts mit ihnen zu machen, im Gegentheil ſind es eben dieſe Begriffe, welche die gemeine Anſchauung in Verwirrung ſetzen, indem ſie nie ohne das Unendliche gedacht werden können, ein Begriff, der der gemeinen Anſchauung ganz widerſpricht, ſie mit allen ihren Vorausſetzungen vernichtet, und dennoch kann die gemeine Anſchauung die Gedanken von Raum und Zeit nicht loswerden. —

Aus der geiſtigen Anſchauung ſind ſie eben ſo wenig herzuleiten, ſie ſind vorhanden, ehe dieſe noch entwickelt iſt, auch wird die geiſtige Anſchauung nur durch ein höheres Gefühl geiſtig, welches, wie gezeigt worden, die Verbindung zweier Genier erfodert; dieſes paßt aber nicht auf jene Begriffe, iſt auf ſie gar nicht anwendbar; zudem muß es einleuchten, daß der Begriff der Zeit mehreren Formen des Bewußtſeyns, der Ahnung ſowohl als der Erinnerung angehört, mithin keine Hervorbringung einer einzigen Thätigkeit, keine Anſchauung ſeyn könne.

Blos als Phänomene im menſchlichen Bewußtſeyn betrachtet laſſen ſich Raum und Zeit nicht, wie man bisher immer verſucht hat, aus einer Quelle ableiten, ſie ſind aus verſchiedenen und entgegengeſetzten Thätigkeiten des Bewußtſeyns zuſammengeſetzt; aus Erinnerung, Anſchauung und Ahnung; wollte man ſie aber doch einer beſtimmten Form aneignen, ſo könnte dieß nur die Einbildungskraft ſeyn, als welche in der Mitte liegt, wo alle Formen des Bewußtſeyns wieder zuſammenfließen;

Raum und Zeit ſind eigentlich Einbildungen zu nennen, in jenem Leben der Einbildungskraft, als dem Vermögen des Ein- und Ausathmens der Welt, iſt die Zeit das Leben ſelbſt, der Raum aber die Nahrung dieſes Lebens, das was eingeathmet wird; man kann ſagen: Raum und Zeit ſind die Flügel der Einbildungskraft. Wir haben ſchon oben der Schwierigkeit erwähnt, welche das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in dieſen Begriffen, beſonders in dem Begriff der Zeit macht; ſie liegt wohl eben darin, daß ſie eines Theils mit dem Begriff des Unendlichen ſo genau verbunden, anderſeits in unſerm Bewußtſeyn ſo allgegenwärtig ſind, und ſelbſt die gemeine Anſchauung begleiten; — die meiſten Philoſophen haben den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen auf die Zeit übergetragen und ſo dieſe gleichſam in zwei Theile, in eine ewige und zeitliche, geſpalten, die conſequenteſten ſind bis zur gänzlichen Leugnung und Verachtung alles Zeitlichen geſchritten, hierin beſteht der eigentliche Charakter des Myſticismus, es iſt zu wundern, daß Kant nicht zu dieſer Denkart übergegangen, da doch ſeine Behauptung: Raum und Zeit ſeyen keine reelle Weſen, ſondern bloß ſubjective Formen des Bewußtſeyns, ſehr leicht zu der gänzlichen Verwerfung aller zeitlichen Zeit hätte führen können. Wir haben alſo zweierlei Anſichten über die Duplicität der Zeit, die ältern Philoſophen, meiſt Myſtiker, und auch einige andere nahmen blos die Ewigkeit als reell an, und da ſie nur einen negativen Begriff des Unendlichen hatten (?), mußten ſie alles Zeitliche, wo es nicht ganz geleugnet werden kann, als Schein erklären; — Kant dagegen gab der Zeit nur für das Endliche formelle Realität, für das Unendliche war ſie ihm blos ein ſubjectiver Schein, letztere iſt alſo offenbar die ſchlechtere Anſicht, obwohl übrigens die myſtiſche aus demſelben Grunde wie dieſe empiriſche entſprungen, aus dem Gegenſatz nämlich des Endlichen und Unendlichen, nimmt man dieſen einmal an, ſo verdient die myſtiſche Anſicht durchaus den Vorzug. Bei uns fällt mit dem allen Philoſophien, die ſich nicht zu dem Begriff der höchſten Freiheit erhoben, zur Klippe gewordenen Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen auch aller Unterſchied des Welt-

lichen und Ewigen weg, dieſe Dualität iſt nur ein Vorurtheil, welches aus der Schwierigkeit entſtand, ſich das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen zu denken, doch hat der Unterſchied in gewiſſer Rückſicht immer noch etwas wahres. Die Myſtiker hielten blos die Ewigkeit für real, die Empiriſten blos das Zeitliche, das Ewige war ihnen ein Ideal ohne Realität, hieraus iſt klar, daß beiden Anſichten eine Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit zu Grunde liegt, beide ſtimmen darin überein, daß ſie die Ewigkeit höher wie die Zeitlichkeit achten und auf die Unvollkommenheit der Zeit hinweiſen, die ſie ſtillſchweigend vorausſetzen, wie das ſchon aus der Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit von ſelbſt folgt. — Dieß kommt nun mit unſeren Principien ſehr überein, der Gegenſatz muß nur verwandelt werden in den der vollendeten und unvollendeten Zeit. — Wie die vollendete und unvollendete Zeit in Verhältniß ſtehen, und wie die Zeit ſich endlich vollenden könne, läßt ſich wohl einſehen; — das Zeitliche und Ewige iſt aber durch uns getrennt, und einander entgegengeſetzt, ohne daß es möglich wäre, beides irgend in Verbindung zu bringen, und doch muß man, wenn der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen einmal angenommen, beides gelten laſſen, — ſonſt verwickelt man ſich in unſägliche Widerſprüche: nimmt man mit dem Empiriker blos das Zeitliche als real an, ſo verliert man alle Philoſophie, denn die Empiriker leugnen (auf dieſe Weiſe), was der Anfang und das Ende aller Philoſophie iſt; nimmt man aber mit den Myſtikern blos das Ewige als real an, ſo verliert man alle Erfahrung und Geſchichte.

Anmerk. Daß der abſolute Gegenſatz zwiſchen Endlichem und Unendlichem durch den Begriff der Freiheit und des Werdens aufgehoben werde, iſt ſchon früher gezeigt worden. — Schließt das Endliche eine unendliche Fülle in ſich und iſt auf dieſe Weiſe innerlich immer unendlich, ſo erhellt der Uebergang des Endlichen zum Unendlichen von ſelbſt.

Der Begriff der Ewigkeit ſelbſt ſcheint bei Vielen in der Philoſophie und auch außer der Philoſophie falſch conſtruirt zu ſeyn; eigentlich iſt die Conſtruction der Zeit aber ſehr einleuchtend.

Die Zeit zerfällt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; allein in dieser Zerstückelung kann ihre Unvollkommenheit gefunden werden, die meisten Philosophen sind auch hierüber einig, so wie daß sie nur in der Ewigkeit ergänzt werden könne; dieß angenommen, gibt es eine zweifache Art, die Vollendung und Ergänzung herbeizuführen, es gibt eine zweifache, eine leere und eine volle Mitte, gewöhnlich wird die leere, negative ergriffen, indem man die beiden Extreme zu vermeiden sucht; die wahre volle Mitte erhält man aber dadurch, daß man die beiden entgegengesetzten Kräfte, die äußersten Endpunkte des Lebens sich verbinden und durchdringen, sich sättigen läßt, wo denn auch etwas neues, ein Drittes entstehen kann. —

Bei der Construction der Zeit scheint man nun auch meist in jenen Fehler verfallen zu seyn und die falsche Mitte ergriffen zu haben, — indem man die Ewigkeit negativ aufgefaßt, hat man die Vergangenheit und Zukunft vermieden und also blos den Begriff einer vollendeten Gegenwart erhalten, diese ist das todte, das fesselnde und steht in der nächsten Beziehung auf den Begriff der Beharrlichkeit, des Dings, man hätte gerade umgekehrt die Gegenwart als das Störende und Leidende vermeiden und Zukunft mit Vergangenheit verknüpfen sollen, denn die wahre Ewigkeit ist keine Zeit-Leere, sondern eine Zeit-Fülle, das kann erst die rechte vollendete Ewigkeit seyn, wenn Zukunft und Vergangenheit in eines verbunden sind. — Doch wird der eigentliche wahre Begriff der Ewigkeit nur durch die Erklärung des Entstehens der Zeit aus dem Welt-Ich ganz deutlich werden, hier war blos die Absicht vorläufig darzuthun, daß die Ewigkeit, wie jene Philosophen sie sich dachten, eine bloße Abwesenheit der Zeit und keine Zeit-Fülle ist. —

Der Raum wird gewöhnlich für etwas mehr oder minder Körperliches gehalten, er wird als ein bloßer Behälter der Materie und Körper und immer in Beziehung auf diese betrachtet; dieß ist aber ein ganz leerer und relativer Begriff. — Begnügen wir uns blos mit dem Begriff des Verhältnisses des Raums zum Körper, so erfahren wir gar nicht, was der Raum selbst ist, abstrahiren wir, um ihn ganz rein zu denken, von Körper

und Materie, so erhalten wir einen leeren Raum, einen Behälter der nichts enthält, also etwas ganz nichtiges. — Der Raum ist aber an sich nichts leeres, daher dieser negative Begriff desselben sehr irrig. — Der Raum ist etwas ganz einfaches und ursprüngliches, der Körper etwas zusammengesetztes und abgeleitetes, der Raum ist also eher wie der Körper, nun denken wir uns den Raum aber immer mit dem Körper vereinigt, daher entspringt der Irrthum. —

Der Raum ist weder leer noch körperlich, indessen so gewiß etwas geistiges, als es kein Nicht-Ich, kein Ding außer dem Ich, und also auch nicht einmal ein Nichts giebt; sein Verhältniß zur Leerheit und zur Fülle wird sich erst zeigen lassen, wenn wir sein Entstehen aus dem Ur-Ich und somit sein eigentliches Wesen kennen werden. —

Auch die ältern Philosophen behaupteten ausdrücklich, der Raum sey ein geistiges Wesen; gibt es keine Art von Nicht-Ich, wie das bei uns der Fall, so kann der Raum auch nur ein geistiges Wesen seyn. — Selbst wenn es uns nicht gelänge, ihn aus dem geistigen Bewußtseyn abzuleiten, wäre das nur ein Beweis von der Schwierigkeit die Aufgabe zu lösen, aber nichts mehr.

Während also bei den neueren Philosophen mit der Idealität des Raums der Zeit, welche hier wirklich eine sonderbare Sache ist, die Realität dieser Begriffe geleugnet wird, sind sie bei uns bestimmte Theile des idealsten Wesens (wie man das Welt-Ich besser als des realsten nennen könnte) und hiermit kommt ihnen auch die vollkommenste Realität zu, indem uns eben nichts real ist als dieß idealste Wesen; da jene Philosophen nur eine negative Idee des Unendlichen haben, können sie auch keine Construction desselben haben, und so ist es natürlich, daß sie leugnen, was Theil des Ganzen ist, weil sie die Beziehung auf das Ganze nicht kennen. —

Wir behaupten die Realität des Raums und der Zeit, als wirkliche Theile und Element des Welt-Ichs und leugnen die Zweifaltheit sey wie die Subjectivität. —

Raum und Zeit sind uns ursprüngliche Einbildungen, haben ihren Grund in der Einbildungskraft, als der Form, welche

alle andere Formen des Bewußtſeyns umfaßt, ſie ſind das Leben des Ichs ſelbſt, das Ein- und Ausathmen der Welt. —

Der Raum iſt ſowohl als die Zeit etwas ganz geiſtiges, er iſt ein geiſtiges in ſich vollendetes Weſen. Die Zeit iſt unvollendet wie die Welt ſelbſt, ſie iſt das Leben, der Raum iſt die Nahrung der Welt; dieß iſt die Anſicht des Idealismus über Raum und Zeit am kürzeſten zuſammengefaßt. —

Auch den Begriff des Werdens müſſen wir noch vor der Theorie der Natur unterſuchen. —

Es iſt klar, obwohl wir freilich noch nicht an die Ableitung und Entſtehung der Einzelnheiten gekommen ſind, daß zwar auch in ihnen kein Seyn iſt, ihr Leben und Werden aber doch ein anderes ſeyn muß als das Leben und Werden des Ganzen; dieß macht es nöthig, eben den Begriff des Werdens hier genauer zu beſtimmen und alles, was etwa einer gemeinerer Anſicht angehören könnte, davon abzuſondern.

Abſtrahirt von allem Inhalt giebt es eine eigenthümliche Regel des Werdens: — das Werden kann ein allmälig ſteigendes, ein geſetzmäßig auf beſtimmte Art wachſendes, in ſteigender Progreſſion zunehmendes ſeyn; inſofern hier ſchon auf Zeit und Zeit-Verhältniß Rückſicht genommen iſt, bieten ſich uns noch zwei andere Arten des Werdens dar, die von jener verſchieden ſind; — im Gegenſatz gegen das geſetzmäßig in der Zeit ſich entwickelnde Werden läßt ſich nehmlich auch ein unendlich ſchnelles Werden denken, und nun wieder ein dieſem entgegengeſetztes unendlich langſames Werden.

Wir finden alſo in Rückſicht der Form drei verſchiedene Arten des Werdens; der Grundbegriff des Werdens iſt der Begriff der Entwicklung.

Das angehaltene, gehemmt langſame Werden wird die Exiſtenz der Einzelnheiten erklären, Einzelnheiten können einander gegenſeitig binden und anhalten, das Leben ſelbſt muß ja, wenn es nicht zu ſchnell ablaufen ſoll, angehalten und gebunden ſeyn; — auf das Ganze läßt ſich dieſer Begriff aber nicht anwenden, wer ſollte das Ganze anhalten? — (Ueber das unendlich ſchneller Werden wird ſich das Nähere aus folgendem ergeben:)

Jede Entwickelung, jedes Steigen, jedes sich selbst verstärkende, sein Wachsen beschleunigende Werden muß endlich sein Ziel erreichen, ist dies erreicht und das Werden doch immer nothwendig, so springt es, da es nicht weiter gehen kann, entweder zurück in seinen eigenen, aber verwandelten Anfang, oder hinüber in sein Gegentheil.

Dieß ist nicht bloß ein physisches, sondern ein allgemeines, schlechthin nothwendiges metaphysisches Gesetz, beruhend auf der Nothwendigkeit des Werdens. — Das Zurückspringen in den Anfang und das Hinüberspringen in das Gegentheil ist ein unendlich schnelles Werden; das unendlich schnelle Werden gilt aber nur für das Ganze, das angehaltene Werden blos für die Einzelnheiten, doch insofern das Ganze sich in Einzelnheiten theilt, also diese vom Ganzen nicht völlig getrennt sind, und sich in ihrer Vollendung zu ihm erheben können, hat auch das unendlich schnelle Werden für sie Gültigkeit.

Das Zurückkehren in den Anfang gilt zunächst nur für das Ganze, für die Welt und Natur, insofern aber wie gesagt die Einzelnheiten in ihrer Vollendung wieder Theil nehmen an dem Ganzen, läßt sich dieß Gesetz auch auf sie anwenden; das Ueberspringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dieß kein Gegentheil hat, es gilt einzig und allein von den einzelnen Wesen, und zwar dürfte das Ueberspringen der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin äußerstes erreicht hat, für das Einzelne, für die Einzelnheiten der Tod seyn.

In Beziehung auf den hier abgehandelten Grundbegriff der folgenden Theorie haben wir noch die Begriffe des Gesetzes und Gegensatzes zu betrachten; wie verhalten sich diese zu dem Begriffe des Zwecks, des Wirkens? — Nichts scheint dem Begriffe der Freiheit mehr zu widersprechen als Gesetze, und nichts mehr der unendlichen Einheit, als Gegensätze, so ist es auch allerdings, daraus folgt aber weiter nichts, als daß es weder absolute Gesetze noch absolute Gegensätze giebt; so viel ist auch schon, ohne noch das Geheimniß aufgedeckt zu haben, klar wie es möglich

ſey, daß die Freiheit ſich ſelbſt Geſetze gebe, daß das Bewußtſeyn ſich ſelbſt gleichſam in Haß und Liebe trenne, ſo viel iſt auch aus dem Grundbegriff der Freiheit und des Werdens einleuchtend, daß alle Geſetze und Gegenſätze nur abgeleitet und untergeordnet, ſind, es alſo kein ewiges abſolutes Geſetz geben könne. —

Weil die Geſetze und Gegenſätze abgeleitet und bedingt ſind, ſo ſind ſie immer nur vorübergehend, nur Uebergänge und Mittel zum Zweck. —

Der Anfang und das Ende müſſen immer Freiheit und Einheit ſeyn. —

Anfang und Ende müſſen Auflöſung, Verſchmelzung aller Geſetze und Gegenſätze ſeyn. —

Kein Geſetz iſt ſchlechthin nothwendig, überhaupt aber kann nichts nothwendig ſeyn, als die Freiheit; Freiheit iſt das Erſte und Höchſte, Nothwendigkeit das Untergeordnete. — Die Freiheit iſt notwendig, weil ſie nun einmal wirklich iſt, alles was nicht frei, iſt nicht wirklich, was aber nicht wirklich iſt, iſt auch nicht nothwendig, alſo iſt nichts nothwendig als die Freiheit.

Abſtrahiren wir von dieſer Wirklichkeit, vom Leben und den Gedanken des Lebens, ſo bleibt uns nichts übrig als ein leerer Raum; iſt aber Bewußtſeyn und Gedanke des Lebens — Freiheit und Ich vorhanden, iſt die Freiheit in dem Ich wirklich, ſo iſt das Nichtfreie und das Nicht-Ich widerſprechend unſinnig und unmöglich, dasjenige, deſſen Gegentheil aber nicht möglich iſt, iſt nothwendig; — dieß iſt der formale Beweis der Nothwendigkeit. — Die Wirklichkeit des Ichs und der Freiheit können wir nicht leugnen, weil es ſonſt, wie wir geſehen, gar nichts gäbe.

Was übrigens das Verhältniß des Wirklichen und Nothwendigen betrifft, ſo iſt das Wirkliche das Erſte und das Höchſte, das Nothwendige immer nur eine untergeordnete Beziehung davon; — das Wirkliche erſcheint nur in ſeiner Beziehung auf das Nichtwirkliche nothwendig. —

Geſetze und Gegenſätze gelten nur im Einzelnen und in den Mittelzuſtänden, am Anfang und Ende gilt nur Freiheit, die

erſte Erklärung des Geſetzes muß man daher auch nicht wieder in einem Geſetze, ſondern in der Freiheit ſuchen. Wollte man ein Syſtem von Geſetzen als mechaniſch nothwendig ableiten, ſo hieße das, dieſe wieder aus einem Geſetz herleiten, welches allenfalls wohl für untergeordnete Naturgeſetze, aber nicht für die höchſten gelten kann. —

Das erſte Princip aller Geſetze muß in einer Form der Freiheit nach geſucht werden. — Es giebt viele Formen der Freiheit und wir ſind hier noch nicht an dem Punkt zu beſtimmen, welche die erſte und welche die letzte ſeyn muß — indeſſen läßt ſich doch feſtſetzen, daß der erſte Ring aller Geſetze in einer abſoluten göttlichen Willkür zu ſuchen ſey, inſofern die diejenige Form der Freiheit iſt, welche hier die Nothwendigkeit am kürzeſten abſchneidet.

Die Welt iſt kein Syſtem, ſondern eine Geſchichte, aus der nachher freilich Geſetze folgen können. —

Es mag dienlich ſeyn, auch mit ein paar Worten das Verhältniß unſerer idealiſtiſchen Anſicht zu der myſtiſchen zu berühren. —

An dem Myſticismus in ſeiner älteſten Form als Emanations-Philoſophie oder in der Form, wie er bei einigen chriſtlichen Philoſophen erſcheint, (wo er nicht platoniſcher Dualismus iſt) haben wir zu leben, daß er alles aus dem Geiſt herleitet. —

Wie denkt ſich nun jener ältere Myſticismus das Entſtehen der Welt aus dem unendlichen Ich?

„Die höchſte unendliche Thätigkeit iſt eine ſpielende, und kann nur eine ſolche ſeyn, der Zweck der Welt kann alſo auch nichts anders ſeyn, als Darſtellung, die Gottheit will ſich darſtellen, ſich offenbaren. Der Begriff der ſpielenden Thätigkeit iſt zwar richtig, was aber zu tadeln, iſt, daß der Begriff der vollkommenen Gottheit gleich zum Anfangspunkt der Welt gemacht wird; denn ſetzt man eine vollendete Göttlichkeit derſelben ſchon voraus, ſo folgt unvermeidlich, daß die Welt als eine bloße Verſchlimmerung der Gottheit, ihr Entſtehen als ein Herabſinken der Gottheit zu betrachten iſt, auch muß man dann die Welt ohne ernſten Zweck der Thätigkeit blos als eine

ſchöne, aber täuſchende Erſcheinung anſehen; der Begriff der ſpielenden Thätigkeit iſt zudem nur auf jene Form des Ichs anwendbar, die wir die unendliche Fülle genannt haben, und die iſt grade diejenige der beiden Formen des Unendlichen, welche nicht den Anfang, ſondern nur das Ende der Geſchichte des Unendlichen machen kann. Der Fehler des Myſticismus beſteht alſo darin, die Entwickelung zur Göttlichkeit nicht ergriffen, und die vollendete Uebereinſtimmung mit der Gottheit anticipirt zu haben. — Ueberhaupt iſt es durchgängig der Charakter der Myſtiker, daß ſie alle Stufen des Werdens überſpringen und die Zukunft anticipiren, wie ſie denn alle das Reich Gottes als ſchon angebrochen verkündet haben, welches freilich kommen wird, aber in ſeiner Herrlichkeit weder ſchon da war, noch iſt. Sie kennen die Entwickelung und Geſetze des Werdens nicht. — Ihr Begriff des Unendlichen iſt ganz richtig, nur gehört er aus den erwähnten Gründen und nach ſeiner vollen Wahrheit nicht an den Anfang, ſondern an das Ende. Da, wie wir geſehen haben, der vollkommen ſtrenge Myſticismus auch von dem unendlichen Ich ausgeht, ſo war dieſe Angabe ſeines Verhältniſſes zum Idealismus nöthig. —

Vom Verhältniß der Philoſophie zur Phyſik.

Wir ſind nun an einen Punkt gekommen, wo wir die Conſtruction des Welt-Ichs, d. i. die philoſophiſche Natur-Betrachtung anfangen können. Inſofern aber die philoſophiſche Naturbetrachtung in Phyſik endigt, iſt es nothwendig, hier epiſodiſch ihr Verhältniß zu derſelben zu beſtimmen, damit ſie ſich nicht zu weit über ihre Gränzen aus dem Allgemeinen in das Einzelne verlieren, und andrerſeits, damit alle Verwechslung zwiſchen beiden Anſichten verhütet werde. Auch bedarf es, eben weil noch manches der phyſikaliſchen Anſicht Angehörige in genauer Beziehung ſteht mit dem, womit die Philoſophie aufhört, einer Kritik der phyſikaliſchen Vorurtheile. —

Die gemeine Experimental-Phyſik ſteht eigentlich in gar keiner Berührung mit der philoſophiſchen Natur-Anſicht, dieſe bedarf ihrer ganz und gar nicht, und andrerſeits bedarf auch wieder die Experimental-Phyſik nicht der Natur-Philoſophie; — ſie iſt

eine bloße Kunst, Technik und Praktik, sie kann wohl eine Gewißheit haben, wie die gemeine Mathematik, aber eine eigentliche Erkenntniß kann sie nicht hervorbringen; (Erkenntnisse sind ihre Resultate nur dem, der sie historisch ansieht) sie ist keine Wissenschaft zu nennen, sie hat es blos mit dem Speciellen und Individuellen zu thun, die Natur im Ganzen ist auf keine Weise ihr Gegenstand, sie enthält fast nicht einmal eine Beziehung auf die Natur, ja wo findet man wohl weniger den Begriff der Natur, als selbst bei den besten Physikern? Wie irrig ist es also, die Natur allein auf die Physik einschränken zu wollen?

Das Resultat der neuern Chemie, daß Körper sich in Luft auflösen lassen, ist freilich sehr erfreulich und schätzbar, in Rücksicht auf die Philosophie ist es aber doch nur ein Beispiel und eine Bestätigung, deren sie nicht bedarf; die Philosophie hat es schon sehr früh, schon seit langer Zeit erkannt.

Wenn die Chemie es auch dahin brächte, alle Körper in Luft aufzulösen und wieder aus Luft zu machen, so kann sie ja doch nicht angeben, was in der Welt-Entwickelung zuerst entstand, ob Luft oder Körper? Dieß und das allgemeine Verhältniß beider, der aetherischen und der starren körperlichen Materie zu einander, kann nur die Philosophie bestimmen; wiewohl sich auch hierauf ungefähr alles, was sie über die Natur zu bestimmen hat, reduzirt. —

Eine wissenschaftliche Physik, die, weil Geschichte die einzige Wissenschaft ist, Natur-Geschichte seyn muß, würde sich freilich näher an die Philosophie anschließen; die gewöhnlichen Natur-Geschichten umfassen einen zu kleinen Theil, als daß hier das Verständniß des Ganzen hervorgehen könnte, auch fehlt hier das Geschichtliche durchaus, es ist mehr nur eine Charakteristik einzelner Theile, als eine Herleitung aus dem Ursprung, während es doch ein allgemeines Gesetz ist, daß das Einzelne sich nur aus dem Ganzen erklären lasse.

Eine eigentliche Natur-Geschichte ist bisher noch gar nicht gegeben worden, alles was noch auf dem wahren

wiſſenſchaftlichen Weg verſucht werden, iſt zu eng, zu ſpeciell und individuell, dergleichen ſind die hiſtoriſchen und phyſiologiſchen Behandlungen der Mineralogie, Botanik u. ſ. w.

Die Geſchichte der Welt-Entſtehung und die erſten Schritte und Anfänge in der Natur gehören, ſo lang es noch Philoſophie als für ſich geſonderte Wiſſenſchaft giebt, dieſer allein an; denn der Anfang aller Geſchichte, ſo wie der Anfang und die Gränzen unſerer Erkenntniß ſind einzig in der Erinnerung und Ahnung zu ſuchen. Unſer Inneres, ohne alle andere Hülfsmittel, iſt das einzige, was zu einiger Kenntniß von dem Anfang der Welt führen kann, alles was wir hiervon wiſſen können, haben wir bloß daher zu nehmen, iſt alſo von aller Empirie entfernt.

Die Naturgeſchichte fängt natürlich von einem ſpeciellern Factum an, als die Natur-Philoſophie — der Begriff, wodurch ſowohl das höchſte Ideal der empiriſchen Naturforſchung aufgeſtellt, und zugleich auch die Gränze angegeben würde, wodurch ſie ſich von der philoſophiſchen Unterſuchung trennte, wäre eine Geſchichte der Erde. —

Nur die Betrachtung der Natur im Ganzen, ohne alle ſpecielle Beziehung iſt Sache der Philoſophie, ſie führt dieſelbe bis dahin, wo ſie ohne Beihülfe der Empirie nicht mehr mit Glück fortgeſetzt werden kann; — die Charakteriſtik der Erde in ihrer Mannichfaltigkeit und Fülle gehört nicht mehr für ſie, wenn ſie nicht in die wiſſenſchaftliche Phyſik übergehen ſoll. — Sie ſchließt daher mit der Deduction der Erde. —

Die Geſchichte der Erde müßte nun alles umfaſſen, was nur irgend in der Phyſik gewußt werden kann, es bedarf für ſie einer Ausdehnung und eines Reichthums von Empirie, wie ſich noch nirgend vorfindet. Auch die ſogenannte phyſiſche Aſtronomie, d. h. diejenige, welche den individuellen phyſikaliſchen Charakter der Geſtirne angiebt, müßte mit zur Geſchichte der Erde gehören, die Erde muß hier freilich immer der Mittelpunkt ſeyn, aber das Specielle aller Geſtirne, die mit ihr ein Syſtem ausmachen, das Specielle unſeres ganzen Sonnen-Syſtems, ſoweit wir es kennen, gehört allerdings mit dazu. —

Das Verhältniß dieser wissenschaftlichen Physik zu der Philosophie wird durch folgendes Beispiel klarer werden: Als die Grundfähigkeit im Bewußtseyn haben wir die Einbildungskraft, das innere Dichtungsvermögen gefunden, dieß ist die universelle objective Kraft im menschlichen Geiste. Wir haben uns nun begnügt das allgemeine abzuleiten, aber keineswegs die Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns in ihrer ganzen Fülle erschöpft; eine vollständige Geschichte des menschlichen Bewußtseyns müsse nichts anders seyn, als eine Geschichte der Einbildungskraft, eine Geschichte der Dichtkunst, freilich eine Geschichte der Dichtkunst ohne praktische Zwecke (diese würde sich zu jener verhalten, wie die Experimental-Physik zur wissenschaftlichen) blos mit Rücksicht auf die Entwickelung der Einbildungskraft in ihrer ganzen Fülle. Eine solche Geschichte der Dichtkunst, die blos die innere Poesie des Gemüths ohne praktische Zwecke aufstellte, würde sich nun zur Philosophie gerade so verhalten, wie die wissenschaftliche Physik, und übrigens auch wie die Geschichte der Erde alles zusammenfassen. Ein anderes ähnliches Verhältniß ist das der Moral und der politischen Geschichte. Diese beruht zwar auf moralischen Ideen; gehört aber, wie sich von selbst versteht, keineswegs zur Moral, so wie die philosophische Naturbetrachtung die Einleitung für jene idealische Natur-Geschichte, so ist auch die Moral die Einleitung in die politische Geschichte. Wollte man aber die Geschichte der Natur, so wie die des inneren Menschen, d. i. der Poesie und Moral und die des äußeren Menschen? (der Politik) mit in die Philosophie herrinziehen, so würde man die Philosophie als einzelne Wissenschaft ganz verlieren. Streng genommen ist freilich diese Absonderung nicht durchaus nothwendig, sondern nur willkürlich und entstehen daraus keine zwei besondere Wissenschaften, da es nur eine, die Geschichte, giebt; — so wie die politische Geschichte nicht vollkommen zu Stande kommen könnte ohne die der Poesie, so auch diese nicht ohne jene — (doch könnte sie die politische eher entbehren als diese sie.) — Die Geschichte des Menschen und die der Erde machen eigentlich auch wieder nur ein Ganzes; — für die Möglichkeit der Uebersicht ist indessen die Trennung

unentbehrlich, jedoch muß sie nicht soweit getrieben werden, daß der Zusammenhang ganz wegfällt. —

Wenn die Geschichte die einzige Wissenschaft ist, könnte man fragen, wie verhält sich denn die Philosophie zu derselben? Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall genetisch und synthetisch seyn; dieß ist auch das Ziel, welches wir uns bei unserer Untersuchung vorgesetzt haben.

Das Wesentliche des Historischen besteht in der genetischen Methode, und diese läßt sich auf eine Gedankenreihe anwenden, die selbst auf den Namen der Geschichte noch nicht Anspruch machen kann, es ist dann eine Annäherung zur Geschichte; denn eine tiefe durchdringende Charakteristik ist nicht Darstellung des Lebendigen, sondern nur eine Untersuchung über das Entstehen und den Charakter des Lebendigen. Je mehr wahres Genie in einer solchen Charakteristik ist, deste mehr wird sie historischen Geist athmen, deste mehr wird in ihr die genetische Methode befolgt seyn. —

Solch eine Charakteristik ist nur einzelnes Bruchstück, ein Anfang zur Geschichte, zu der es gar vieler Vorarbeiten und Materialien bedarf, indem die Wissenschaft, die Geschichte, nicht mit einmal vollendet werden, sondern erst die letzte Frucht vieler mühsamen Forschungen und Untersuchungen seyn kann; hieraus ergiebt sich nun ganz leicht das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte, sie ist die Einleitung dazu, — die Methodenlehre der Geschichte; ihr Geschäft besteht darin, einestheils alle Irrthümer zu widerlegen und wegzuräumen, die dem wissenschaftlichen, dem historischen Geist, d. h. der wahren Erkenntniß entgegenstehen, die genetische Methode zu constituiren und zu lehren, den historischen Geist allgemein zu verbreiten; anderentheils die Geschichte selbst anzufangen, aber freilich bloß anzufangen, blos die ersten allgemeinsten Umrisse derselben zu entwerfen, welches besonders auch aus dem Grunde nöthig ist, weil die zu allen möglichen Arten der Geschichte vorhandenen Materialien zu einzeln und zu zerstreut sind, so daß dadurch aller Zusammenhang gestört wird. —

Daß die Trennung zwiſchen Philoſophie und Hiſtorie übrigens nicht weſentlich ſey und ſich blos auf das menſchliche Bedürfniß, auf ein wirklich nur relatives Bedürfniß gründe, alſo gar nicht ewig ſeyn und bleiben müſſe, iſt ſchon geſagt worden.

Wenn alle die wahre Erkenntniß verhinderude Irrthümer weggeräumt ſind, wird eine einleitende Disciplin nicht mehr nöthig ſeyn. —

Die Trennung iſt blos relativ wegen dem Uebergewicht der Empirie und dem Mangel des hiſtoriſchen Geiſtes in den vorhandenen Materialien und Bruchſtücken zur Geſchichte. —

Was von der Phyſik, der näheren Beziehung auf die Philoſophie wegen, berichtigt werden muß, iſt vorzüglich folgendes. —

Vorerſt ſieht man gewöhnlich in der Phyſik die feſten Körper als das erſte und höchſte, als den Hauptſitz und Quelle der ganzen Naturkraft an, leitet einen feſten Körper wieder aus dem anderen her und betrachtet die untere Luft blos als einen verdünnten Körper, die höhere blos als einen leeren Raum. —

Dieß iſt nun durchaus ungegründet, nicht allein philoſophiſch, ſondern ſelbſt phyſikaliſch läßt ſich zeigen, daß gerade umgekehrt die Quelle aller Kräfte in der Luft und zwar nicht in der gemeinen athmoſphäriſchen, ſondern in jener höheren himmliſchen, dem gewöhnlichen Auge leeren Sphäre zu ſuchen ſey. —

In den Zwiſchen-Raum der Geſtirne muß der Sitz aller Kräfte dieſer wunderbaren Körper und die Quelle ihres Lebens geſetzt werden. —

Jene falſche Anſicht offenbart ſich in einer ſonderbaren faſt allgemeinen Uebereinſtimmung aller Phyſiker bei Erklärung des Entſtehens der Planeten, als von der Sonne ausgeworfen, und durch dieſe wiederum fürirt. Es giebt eigentlich phyſikaliſch nichts, was für dieſe Erklärung ſpräche, und die Philoſophie kann die Geſtirne nur als einen Niederſchlag aus der Luft betrachten, wo denn freilich die Frage entſteht, welche waren die erſten? war die Sonne vor den Planeten oder dieſe

vor ihr u. ſ. w.? — eine zwar phyſikaliſche, doch mit der Philoſophie in Beziehung ſtehende Frage.

Es mag phyſikaliſch wohl ſehr richtig ſeyn, und als ein Factum gelten, daß die Monde Hervorbringungen der Planeten ſeyen; obgleich man ſich dieſelben freilich nicht wie gewöhnlich ſo roh und wüſt mechaniſch durch ein Anſtoßen, oder chemiſch durch ein Brennen erklären muß, ſondern viel richtiger die Rinde, die Oberfläche der Planeten als ein zuſammenhängendes organiſches Gewächs anſehen ſollte, welches, wenn es zur Reife gediehen, ſich von der Mutter losreißt und dann als Begleiter um ſie bleibt.

Von dieſem Entſtehen der Monde haben nun die Phyſiker gleich weiter auf das der Planeten geſchloſſen und danach ihr Verhältniß zur Sonne beſtimmt. Nichts berechtigt aber zu dieſer Analogie. — Man hat ſich im Gegentheil die Sonne als eine Hervorbringung der anderen Planeten zu denken, die im Brennpunkte des Zuſammenwirkens zu ihrem gemeinſamen entſteht. — Gerade ſo wie man das Leben des Menſchen (der doch ein Inbegriff der Erde (ja der Welt) im Kleinen) als einen Proceß anſehen kann, in welchem ſich das Gute und Böſe ſcheidet, ſo dürfte es vielleicht auch bei den Geſtirnen ſeyn, und ſich dieſelben wie Licht und Dunkel in Sonne und Monden theilen, nur mit dem Unterſchied, daß jeder Planet mehrere Monde haben kann, die Sonne aber für Alle iſt.'

Ob die Sonne urſprünglich ein Planet geweſen, der ſich ſelbſt zur Sonne gemacht oder von den andern Planeten durch Auswahl ihres Beſten dazu erhoben worden? müßte dahin geſtellt bleiben. —

Philoſophiſch läßt ſich alſo über die Geſtirne und ihr Verhältniß zur Sonne ſo viel beſtimmen: die ſideriſchen Körper ſind zwar nicht als Individuen, ganz wie wir ſie kennen, ſondern im Allgemeinen als Planeten, als Gattung (und wohl ſo unvollkommen als wir nur irgend etwas am Himmel vorfinden) aus der Luft entſtanden.

Zweitens folgt aus der vielen Phyſikern gemeinſchaftlichen Annahme des unendlich beſſeren und höheren Charakters der

Sonne vor den anderen Planeten, daß eben dieſe, die unvollendeten unvollkommenen Erden, zuerſt, die Sonne und die Monde aber ſpäter entſtanden ſind.

Es iſt ebenſo unwahrſcheinlich, daß unter den Geſtirnen das reine und vollkommene das erſte geweſen, daß die telluriſchen Productionen gleich mit dem Menſchen ſollten angefangen haben, und alles andere für eine Verſchlimmerung und ein Herabſinken müſſe angeſehen werden.

Die Sonne iſt vielmehr ſo wie der Menſch die Blüthe und Frucht einer langen Bildungsperiode der ſich nach ihrem Falle wieder emporhebenden Natur, und verhält ſich zu den übrigen Geſtirnen, wie der Menſch zu den erſten roheſten animaliſchen Productionen.

Eine andere phyſikaliſche Berichtigung iſt, daß man den Gegenſatz zwiſchen dem ſideriſchen Körper und der Luft nur ja nicht zu materiell auffaſſen müſſe; — die Atmoſphäre, d. i. die Luft, die zu ihnen gehört, die ihnen eigenthümlich und zunächſt um ſie herum iſt, macht wenigſtens die Hälfte ihres Charakters und ihrer Kraft aus; — die Luft in Beziehung auf das ganze Weltall iſt eine höhere. —

Die Reſultate dieſer Bemerkung über die Atmoſphäre ſind ſehr wichtig, erſtens folgt daraus, daß die Trabanten und Monde als Hervorbringungen der Planeten nicht weit von ihrer Atmoſphäre entfernt ſeyn können, man ſich alſo wahrſcheinlich den Umkreis der Erde zu enge denkt, indem man ihre Atmoſphäre nicht wenigſtens bis nahe an den Mond reichen läßt; zweitens folgt daraus eine ganz andere Anſicht für das Verhältniß der Menſchen zur Erde; gewöhnlich denkt man ſich nämlich den Menſchen als ein Product der Oberfläche der Erde, da er ſich doch, wenn man nach jener Erklärung der Atmoſphäre, ſtatt auf die äußere Erſcheinung, auf die innere Kraft ſieht, in der Mitte der Erde befindet. Die Kraft der Planeten iſt nach dieſer unſerer Anſicht nicht in dem Körper allein, ſondern an zwei Stellen, in der Atmoſphäre ſowohl als im Centro des Körpers zu ſuchen, oder vielmehr muß die Hauptkraft in das Zuſammenwirken der atmoſphäriſchen ſowohl als der Centralkräfte geſetzt

werden. — Stellen wir uns auch auf den Standpunkt, wo Körper und Geist getrennt und sich entgegengesetzt erscheinen, auf den Standpunkt also des gemeinen Bewußtseyns oder auch des höheren philosophischen Bewußtseyns, insofern es in jenes Gebiet hinabsteigt, so muß es doch irgend einen Punkt geben, wo der Körper zum Geistartigen übergehen, wo er Hülle und Organ des Geistes werden kann. —

Hier ist nun das für die Einzelnheiten geltende Gesetz des Werdens anwendbar, da das Gebiet der Gegensätze überhaupt nur das Gebiet des Abgeleiteten, und also der Einzelnheiten ist.

Ein Individuum kann auf zweifache Art seinen Gipfel erreichen, entweder werden einer Kraft alle übrigen aufgeopfert, und es ersteigt den höchsten Grad von Extremität, oder es löst sich auf, alle Kräfte vermischen sich und verschmelzen ganz ineinander, bis alles Einzelne verschwindet und die entgegengesetzten Enden verbunden werden. —

Zwei einander entgegengesetzte Kräfte können auf zwei Arten übergehen oder sich berühren mit ihrem Gegentheil: in ihrer Mitte, oder in ihrem Extrem. —

Auf beide Weise wird das Aeußerste, das Maximum erreicht, welches dem Beschränkten gesetzt ist — und über das es nicht hinausgehen kann; das eine ist sowohl ein äußerstes der Trennung, so wie das andere ein äußerstes der Verbindung. — In beiden Fällen muß also, da das Werden immer nothwendig ist, ein Ueberspringen in das Gegentheil statt finden. Wenden wir das nun auf den Körper in seinem Verhätniß zum Geist an, so ist klar, daß er auf jene zweifache Weise für das Bewußtseyn dienlich und gleichsam empfänglich werden könne, entweder durch den vollkommensten Grad der Körperlichkeit, der Bildung und Organisation, oder durch gegenseitige Auflösung und Neutralisation seiner Grundkräfte in ihrer Mitte. —

Es ist hier nicht gemeint, als ob das Bewußtseyn aus dem Körper herzuleiten wäre, dieß ist nimmer möglich; das Verhältniß des Körpers zum Geist ließ sich mit dem eines dunkeln Körpers zum Licht vergleichen, eines Körpers, der zwar des Lichts beraubt ist, aber doch durch gewisse Modificationen und Dispositionen dafür

empfänglich werden, und dann daſſelbe auf verſchiedene Weiſe durch verſchiedene Strahlen und Farben wieder von ſich geben kann; ein ſolcher ſpiegelnder oder farbiger Körper wird indeſſen nie ohne Licht möglich ſeyn, wenn das Licht nicht ſchon gegeben wäre, würde er keines hervorbringen können.

Der Begriff eines bis zum Extrem vollendeten, auf das körperlichſte ausgebildeten Körpers iſt auf die organiſchen, beſonders auf die thieriſchen Weſen anwendbar, als welche die höchſt körperlichen Körper ſind.

Die Auflöſung, Neutraliſirung und Vermiſchung körperlicher Grundkräfte in ihrer Mitte, die gänzliche Entbindung von allen Formen und aller Extremität gilt bei den Elementen, vorzüglich bei der Luft, dieſe iſt unter allen körperlichen Weſen am meiſten neutraliſirt und am formloſeſten; gewöhnlich nimmt man die Empfänglichkeit und das Entſtehen des Bewußtſeyns blos beim Extrem der Organiſation an, weil uns dies das nächſte und bekannteſte iſt; aus dem allgemeinen Geſetz, daß alles beſeelt ſeyn müſſe, folgt aber das andere eben ſo gewiß. Dieſer Satz, daß Alles beſeelt und voller Geiſt ſey, geht zwar aus dem erſten Gedanken des Idealismus, aus dem Begriff des Ichs und der Freiheit hervor, und könnte darauf führen, nur ein einziges Bewußtſeyn anzunehmen; indeſſen müſſen wir doch, wenn wir nicht in den Pantheismus verfallen wollen, unſer Bewußtſeyn als ein einzelnes anerkennen, und inſofern dann auch ein ihm entgegengeſetztes gelten laſſen, da das Einzelne und Beſondere ja eben nur durch den Gegenſatz beſteht. — Die Sphäre nun, wo wir das unſerem Bewußtſeyn Entgegengeſetzte zu ſuchen haben, zeigt uns, wie früher erklärt worden, das allgemeine Geſetz des Werdens: ſo wie auf der höchſten Stufe der Organiſation unſer Bewußtſeyn eintritt, ſo muß auch bei der höchſten Neutraliſation, die unleugbar in den Elementen ſtatt findet, ein anderes Bewußtſeyn eintreten. Alſo wird nicht allein der alte Glaube des Hylozoismus, ſondern auch jene Denkart der alten Welt, daß die Elemente der Sitz der Geiſter, die Luft voller geiſtiger, belebter Weſen ſey, von der Philoſophie und ſelbſt von der Phyſik beſtätigt, deren Beweis die Philoſophie freilich nicht bedarf. —

Weil der neutraliſirte Zuſtand der Materie dem der höchſten körperlichen Organiſation und ſo auch die Luftform, überhaupt die elementariſche Form jenes Bewußtſeyns der Form des unſrigen gradezu entgegengeſetzt iſt, ſo können wir es keineswegs zu einer poſitiven, ſondern blos zu einer negativen Erkenntniß deſſelben bringen, wir können nichts anders von ihm wiſſen, als daß es exiſtirt, und daß alles, was unſerem an die ſpeciſiſche und individuelle Form gebundenenen Bewußtſeyn zukommt, bei ihm nicht gelte. Wie dürfen wir nur wähnen, einen Geiſt, deſſen Hülle Luft iſt, ein ſo zu ſagen luftiges Bewußtſeyn aus dem unſrigen (an die Erde gefeſſelten) errathen zu können? — Von dem göttlichen Bewußtſeyn läßt ſich eher eine Vorſtellung machen, das einzelne Glied kann aus ſeinem Standpunkt eher das Ganze, wenn auch nur mangelhaft, erkennen, als ſeinen Gegenſatz, es ſteht mit jenem in einem näheren Verhältniß, als mit dieſem, dieſer iſt ihm durchaus fremd; es iſt ihm auf keine Weiſe möglich, ſich in ihn zu verſetzen. — Obnerachtetet uns nun die Seele und die Denkart der Geiſter ſo unbegreiflich, ja unbegreiflicher als das göttliche Bewußtſeyn iſt, hat denn doch dieſe auch noch ſo unbeſtimmte und allgemeine blos negative Einſicht in die Wahrheit ihrer Exiſtenz für die Conſtruction des Idealismus einen großen Werth, indem dadurch die wichtige Ueberzeugung von der ſpeciellen und individuellen Form unſeres Bewußtſeyns lebendig erhalten wird. Sehen wir zurück auf unſere letzte Bemerkung über die ſideriſchen Körper, daß ihre Atmoſphäre mit zu ihnen gerechnet, wenigſtens die Hälfte ihrer Kraft und Productivität in dieſelbe geſetzt werden müſſe, beſteht ein ſideriſches Weſen alſo gleichſam aus zwei Körpern, aus einem organiſchen und elementariſchen, und muß mithin auch bei der Vorausſetzung, daß es nicht anders als beſeelt ſeyn könne, ein doppeltes Bewußtſeyn haben, ein organiſches, vegetabiliſches, thieriſches oder dem menſchlichen ähnliches, und ein elementariſches, beide in ein Ganzes verbunden. Wie ſich dieß denken laſſe, wird ſich erſt bei der näheren Betrachtung der ſideriſchen Körper ergeben; in gewiſſen Zuſtänden der Begeiſterung, in der Liebe, Freundſchaft oder Kunſt ſehen wir ſchon zwei Bewußtſeyn

sich gleichsam in eines verschmelzen; dieß sind freilich nur ekstatische Zustände und Ausnahmen, indessen mögen sie doch als Beispiel dienen, zumal uns jenes doppelte siderische Bewußtseyn aufs neue beweist, daß unser einfaches und gewöhnliches Bewußtseyn nur ein ganz specielles und individuelles, keineswegs eine allgemeine Regel, also in Beziehung auf das Ganze nur ein Zustand ist. Uebrigens folgt noch aus der Verbindung des organischen und elementarischen Bewußtseyns, daß man dem siderischen Bewußtseyn doch immer noch etwas mehr Aehnlichkeit mit dem unsrigen zuschreiben könne, als jenem an die elementarische Form gebundenen. Wir schließen mit Wiederholung der allgemeinen Bemerkung, daß man in der philosophischen Natur-Betrachtung nicht zu viel a priori muß bestimmen wollen; die unendliche Mannichfaltigkeit der Natur gestattet es nicht, nur das erste und allgemeinste kann a priori bestimmt werden, sobald das Gebiet des individuellen anfängt, wird alles Gegenstand der speciellen Geschichte, welche nach unserem Ideal Geschichte der Erde seyn müßte. Diese specielle Geschichte wird immer nur durch einen Misbrauch an die allgemeine angeknüpft. Ein Philosoph, der nicht bei den allgemeinsten Bestimmungen stehen bleiben wollte, würde nach Ableitung der siderischen Körper auch die Nothwendigkeit des Menschen-Geschlechts, des Charakters und mancher individueller Eigenschaften desselben zu deduciren suchen, wie irrig wäre aber das? denn obgleich es wahr ist, daß die menschliche Organisation bewunderungswürdig zur Vernunft eingerichtet ist, kann es ja doch noch viele andere von der menschlichen verschiedene Einrichtungen zur Vernünftigkeit geben; — wie verschieden mag nicht der Charakter der Planeten allein unter sich selbst seyn, wie verschieden muß also auch wieder der ihrer Bewohner seyn? da die Verschiedenheit sich natürlich sowohl in die allerindividuellsten, als in die allgemeinsten Productionen erstrecken muß. — Bei der Voraussetzung, daß alle Hervorbringungen der Planeten einerseits gemeinschaftliche Producte mit der Sonne, anderseits mit dem Monde seyen, muß auf den Planeten, die mehrere Monden haben, wie z. B. der Jupiter, die Mannichfaltigkeit unendlich größer seyn, als auf der Erde; die

Mannichfaltigkeit steigt nothwendig, jemehr Factoren, jemehr Kräfte in der Wechselwirkung thätig sind. Auf Planeten, welche zwei Sonnen haben, wie es von den Kometen wahrscheinlich ist, müßte die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit gar außerordentlich seyn; wären Menschen auf solchen Planeten, so würde es dort, alle andere physikalische Verschiedenheit nicht gerechnet, blos im geistigen Sinn für Staat, Familie u. s. w. zwei Sonnen geben. —

Wie complicirt müßte endlich noch das Verhältniß auf einem Planeten seyn, wo außer einer noch eine andere oder mehrere vernünftig-organisirte Arten existirten, welche sonderbare Verhältnisse müßten da nicht durch Krieg und Frieden dieser verschiedenen Gattungen entstehen? und doch liegt in unseren Planeten nichts, was diesem Gedanken widerspräche. — Wir haben alles dieses nur als Beispiel angeführet, wie wenig die Philosophie in die Mannichfaltigkeit der Natur eingehen könne, und welchen schlechten Begriff man von der unendlichen Fülle derselben haben müßte, wenn man specielle Producte, die eigentlich sehr zufällig zu nennen sind, bloß weil sie in unserer Sphäre liegen, für allgemein und einzig möglich ansehen wollte. —

Theorie der Entstehung der Welt.

Die beiden Punkte, von denen die Construction des Welt-Ichs ausgehen muß, sind die Begriffe der unendlichen Einheit und der Sehnsucht, indem wir in der Theorie des Bewußtseyns gesehen haben, daß jener Begriff uns aus der Erinnerung fließt, daher am schicklichsten an den Anfang gesetzt wird, dieser aber diejenige Form der Liebe ist, die allein auf das Welt-Ich und den Anfang seiner Geschichte paßt.

Beide Begriffe passen sehr gut zusammen.

Das Welt-Ich erscheint also ursprünglich und auf der ersten Stufe als unendliche Einheit; diese unendliche Einheit aber ist sich selbst in ihrer unendlichen Einfachheit durchgängig gleich, so ganz vollkommen und immer sich selbst gleich, daß auch gar keine Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in ihr angetroffen wird, und sie also der unendlichen Fülle ganz entgegengesetzt ist.

Das Bewußtseyn (oder auch das Gefühl) der unendlichen Einheit ist daher in dem ursprünglichen Welt-Ich mit dem Bewußtseyn der Abwesenheit der unendlichen Fülle nothwendig verbunden.

Das Welt-Ich kann sich dieser Einheit, (Einfachheit) nicht bewußt seyn, ohne eine unendliche Sehnsucht zu fühlen, diese ursprüngliche Leerheit durch Mannichfaltigkeit und Fülle zu bereichern. Die Ahnung der unendlichen Fülle giebt der Thätigkeit des Welt-Ichs den ersten Anstoß. In dem Bewußtseyn der unendlichen Einheit, dem Gefühle der innern Einfachheit und Leerheit sehnt sich das ursprüngliche Welt-Ich nach unendlicher Fülle. In dieser ersten Form ist die Thätigkeit des Welt-Ichs ein stilles, ruhiges, friedliches Sehnen, ein allmähliges, leises Bewegen und Entwickeln.

Die unendliche Sehnsucht, betrachtet als Thätigkeit, ist eine

unbeſtimmte Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen. In dem Gefühle der innern Leerheit dehnt das Welt-Ich ſich nach allen Seiten und Richtungen aus nach unendlicher Fülle. — Es geht aber dieſe urſprüngliche Sehnſucht nicht auf einen beſtimmten Gegenſtand, da jede Thätigkeit, die beſtimmt iſt, auch inſofern nothwendig beſchränkt, mithin endlich iſt. — Die Sehnſucht in ihrer urſprünglichen Geſtalt iſt ein unbeſtimmter, unendlicher Trieb, eine unbeſtimmte, nach allen Seiten und Richtungen ins Unendliche ſich verbreitende Thätigkeit. Selbſt im Menſchen iſt ja die Sehnſucht in ihrer urſprünglichen Geſtalt eine ſolche geiſtige Ausdehnung und Erweiterung nach allen Seiten und Richtungen, ein unbeſtimmter unendlicher Trieb, der gar nicht auf einen beſtimmten Gegenſtand gerichtet iſt, ſondern ein unendliches Ziel hat, eine unbeſtimmbare geiſtige Entwickelung und Ausbildung, eine unendliche Fülle von geiſtiger Vollkommenheit und Vollendung. Es geht dieſer Trieb da, wo er im Menſchen in ſeiner urſprünglichen Wahrheit und Reinheit erſcheint, ſo wenig auf irgend ein ſchon vorhandenes, daß er auch in einem ganz einſamen Weſen, und zwar in ſeiner ganzen Kraft und Stärke erwachen würde. — Erſt ſpäterhin erhält er, wenn er der Herrſchaft des Verſtandes unterworfen wird, eine beſtimmte Richtung auf beſtimmte Zwecke, und zwar oft gerade eine ſeiner Natur ganz entgegengeſetzte, irrige, falſche Richtung auf Endlichkeit und Beſchränktheit. Früher war es ein über alle Schranken der Endlichkeit nach einer unendlichen Fülle von geiſtigem Daſeyn ſtrebender Trieb. Das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne, die Sehnſucht nach einem unbekannten Gute, ein zwar unbeſtimmtes, dunkles, aber ganz ſicheres Vorgefühl einer unendlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Die Sehnſucht eines urſprünglichen Welt-Ichs alſo iſt eine Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen; eine unbeſtimmte, unendliche Ausdehnung, wie wir die Thätigkeit der Sehnſucht charakteriſiren, iſt aber der Raum. Der Raum iſt alſo eine Hervorbringung der Sehnſucht, ja dieſe ſelbſt, indem die Sehnſucht ohne Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen, ohne ein unbeſtimmtes, unendliches Streben ſich nicht denken läßt. Die

unendliche Sehnsucht kann nicht unthätig in sich verschlossen bleiben, sondern muß ihrer Natur nach nach allen Seiten sich entwickeln und verbreiten, und so sich Raum schaffen. Der Raum ist die erste Form der Existenz des Welt-Ichs, der erste Schritt in der Geschichte des Unendlichen.

Dieses Entstehen des Raumes aus der Sehnsucht ist progressiv, steigend. So wie der Raum aus der Sehnsucht entsteht, diese sich immer mehr und mehr nach allen Seiten verbreitet und entwickelt, wird sie auch in dem nämlichen Grade vergrößert und verstärkt. Der Raum, den die Sehnsucht sich schafft, ist noch ein leerer Raum, der erst bei der Erreichung des höchsten Zieles, nach dem das Welt-Ich sich sehnt, durch die unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit erfüllt werden kann. — Je größer nun die Ausdehnung, desto größer das Gefühl der Leerheit. Was der Thätigkeit der Sehnsucht den ersten Anstoß gab, war ja das Gefühl der innern Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Je mehr nun durch das Wachsen des leeren Raumes und die größere Ausdehnung das Gefühl der Leerheit, der Abwesenheit der unendlichen Fülle vermehrt wird, je mehr muß natürlich die Sehnsucht selbst vergrößert und verstärkt werden, sie wächst und steigt mit der Ausdehnung, verdoppelt und beschleunigt ihre eigene Entwickelung, und führt so die Erreichung des ersten Zieles näher herbei. Dieses erste Ziel ist für diese bestimmte Form der Thätigkeit des Welt-Ichs die Vollendung des Raums.

Anmerk. Das höchste, letzte Ziel der Sehnsucht ist die unendliche Fülle, die Erfüllung des Raums; aber zuerst muß doch der Raum selbst geschaffen seyn.

Die beschleunigte Thätigkeit der Sehnsucht muß die Vollendung des Raums nun schneller befördern, und endlich bewirken. — Ist aber der Raum erschaffen und fertig, das erste Ziel errungen, hat die Thätigkeit der Sehnsucht ihr Aeußerstes erreicht, so tritt hier jenes Gesetz des Werdens ein, von dem früher ist gesprochen worden. Die Thätigkeit muß, wenn sie ihren höchsten Gipfel erreicht hat, in ihren Anfang zurückkehren, womit eine zweite Epoche beginnt.

Anmerk. Das relative Aeußerste bezieht sich nur auf eine bestimmte Stufe, auf eine bestimmte Form der Thätigkeit, nicht auf die Thätigkeit überhaupt; die Möglichkeit, daß dieses Aeußerste erreicht werde, liegt in der unendlichen Kraft, als solcher.

Das was die Thätigkeit des Welt-Ichs so zu sagen zwang, aus sich herauszugehen und nach allen Seiten und Richtungen sich zu entwickeln und zu verbreiten, ist das Gefühl der Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Dieses ist ihr letztes und höchstes Ziel. Durch die Vollendung des Raumes ist dies aber noch lange nicht erreicht, im Gegentheil ist mit der größern Ausdehnung auch das Gefühl der innern Leerheit gewachsen. Der Raum, den die Sehnsucht sich in ihrer Ausdehnung schuf, ist ein unendlich leerer Raum, in den nun, wenn das Streben des Welt-Ichs befriedigt werden soll, eine unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle hineingebracht werden muß. Das Welt-Ich muß also, wenn es dieses erste Ziel seiner Thätigkeit erreicht, sich so zu sagen Raum verschafft hat, gleichsam wieder von vorne anfangen. Dieser zweite Anfang aber wird von dem ersten natürlich ganz verschieden seyn.

Das erste Regen der Sehnsucht war still und ruhig, ein leises, allmäliges Entwickeln, eine sanfte, nach allen Richtungen verbreitete Thätigkeit, die aber mit der Ausdehnung allmälig wuchs und stieg, sich immer mehr und mehr verdoppelte und beschleunigte. Die Sehnsucht erscheint daher in diesem zweiten Anfange verändert und verwandelt; sie hat sich in ihrer Ausdehnung und Entwickelung verdoppelt und verstärkt, sie ist thätiger, rascher, heftiger geworden, hat den ursprünglich stillen, ruhigen, sanften Charakter verloren.

Eine auf einen schon bestimmteren Gegenstand gerichtete Sehnsucht, oder Verlangen, wird eigentlich Streben genannt; ein unruhiges, heftiges Streben aber heißt, in menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, Begierde.

In diesem zweiten Anfange also erscheint die ursprünglich stille, ruhige Sehnsucht verwandelt in heftige, unruhige Begierde.

Was geschieht nun, wenn die Thätigkeit des Welt-Ichs, nachdem sie den Raum erschaffen hat, zurückkehrt in ihren An-

fang? Die Sehnſucht, die in ihrem Streben nach unendlicher Fülle, nach allen Seiten und Richtungen ſich verbreitete und entwickelte, hat ihren äußerſten Gipfel erreicht, ſie hat in dieſer Entwickelung nach Außen den Raum erſchaffen, aber noch lange ihr höchſtes Ziel, die unendliche Fülle, nicht erreicht, ſie fängt alſo wieder von vorne an, kehrt wieder in ſich ſelbſt zurück. Allein in der progreſſiven, ſteigenden Ausdehnung und Entwicklung hat die Thätigkeit der Sehnſucht an Stärke gewonnen, ſie iſt beſchleunigt und verdoppelt worden, iſt in unruhige Begierde verwandelt, verändert alſo kehrt ſie in ihren Anfang zurück. Die größere Beweglichkeit und Stärke, die ſie in ihrer Entwicklung erhielt, die Unruhe und Heftigkeit bringt ſie mit in ſich hinein. Die vorher in der allmäligen Entwicklung ruhig und ſanft verbreitete Thätigkeit wird nun in eine Summe und auf einmal nach Innen zurückgedrängt; die vorher nach allen Seiten und Richtungen ausgedehnte ausgebreitete Thätigkeit wird nun innerlich auf einmal in einen Punkt zuſammengedrängt. Dadurch entſteht nun eine Anhäufung und ein Ueberfluß von Thätigkeit, eine Kraft. — Dieſer Ueberfluß von Thätigkeit führt ein Bedürfniß mit ſich, ſich dieſes Ueberfluſſes zu entledigen. — Dieſes Bedürfniß der Sehnſuchts-Thätigkeit, ſich ihres Ueberfluſſes und der innerlich zuſammengedrängten und gehäuften Kraft zu entledigen, verwandelt die ſtille Sehnſucht in unruhige Begierde. Das heftige, unruhige Begehren aber iſt der ſtillen, leiſen Sehnſucht gerade entgegengeſetzt, ſo wie das Drängen der innern Kraft, ſich ihres Ueberfluſſes zu entledigen, dem allmäligen leiſen Entwickeln der urſprünglichen Thätigkeit. Es iſt alſo auf dieſer Stufe, wo zuerſt ein innerer Widerſtreit beginnt. Der Zuſtand der Begierde iſt immer ein beunruhigender, quälender, drückender Zuſtand, und mit dem Begriffe eines innern Kampfes und Streites weſentlich verbunden, da hingegen die Sehnſucht immer ſanft, ruhig und leiſe iſt. — Es iſt auch für den Menſchen die heftige unruhige Begierde immer ein qualvoller, beängſtigender Zuſtand, der die Ruhe und Harmonie ſeines Gemüthes gewaltſam zerſtört, und ihn innerlich mit ſich ſelbſt entzweit. Auf dieſer Stufe alſo

ist die Thätigkeit des Welt-Ichs, wo die ursprüngliche, stille Sehnsucht war, durch das heftige Drängen der Begierde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, welcher Widerspruch und Zwiespalt dem Wesen der ursprünglichen Einheit natürlich grade entgegengesetzt ist.

Allein es ist hier nicht genug, daß die Sehnsucht sich verwandle in Begierde, sondern so wie aus der Sehnsucht auch der Raum hervorging, und dieser ohne Ausdehnung sich gar nicht denken läßt, so muß auch jede Hervorbringung der Sehnsucht die Form des Raumes annehmen, die Begierde muß eine räumliche, materielle, körperliche Begierde werden. Nur muß man aus diesem Begriffe jeden Gedanken an die grobe Körperlichkeit, die Beharrlichkeit und Starrheit des irdischen Elementes entfernen. Unter der Materie ist hier nichts Fixirtes zu verstehen, sondern eine im Raume verbreitete und Kraft zu weiteren Bestimmungen.

Diese unruhige, heftige Begierde als räumliche Kraft gedacht, nennen wir, mit menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, das Feuer, nicht als ob hier das irdische Feuer gemeint wäre, dieses ist auch in seiner höchsten Würde und Beziehung immer nur noch ein schwaches Nachbild jenes überirdischen himmlischen Feuers, und ein Wiederhervorbrechen von diesem. Indessen ist das irdische Feuer doch immer ein Bild jenes himmlischen und die Benennung und Vergleichung also sehr zu gestatten. Es soll ein zerlegendes, zerstörendes Prinzip gefunden werden, das in dem Raume thätig und kraftvoll sey, ohne doch grobe Körperlichkeit und Starrheit zu haben. Es muß also ein Element seyn. Nun ist aber unter den Elementen der Natur das trennende und zerstörende das Feuer. Wir nennen daher jenes erste Princip das Feuer. Die unruhige, heftige, in sich selbst trennende und zerstörende Begierde, als räumliche Thätigkeit und Kraft gedacht, ist Feuer.

Jedes Entwicklen, jedes Wachsen und Steigen hat ein Ziel, ein Aeußerstes, wo es entweder in seinen Anfang zurück, oder in sein Gegentheil überspringen muß. Das heftige Streben der Begierde muß auch endlich den äußersten Grad erreichen. Das

unruhige Streben der Begierde steht natürlich mit der ursprünglich stillen, sanften Sehnsucht in Widerstreit; die verzehrende Glut des Feuers droht die ursprüngliche Einheit zu zerstören; dieser innere Widerstreit muß also so weit wie möglich getrieben werden. Aber absolut kann er nicht seyn, weil sonst die ursprüngliche Einheit vernichtet würde, welches unmöglich ist; er muß also nur ein relatives Aeußerstes haben, sobald er dieses erreicht hat, so nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung: da sie nicht in ihr Gegentheil überspringen, d. h. nicht aufhören und vernichtet werden kann, so muß sie wieder in ihren Anfang zurück. Das unruhige Thuen, und zerstörende Beginnen des Feuers ist widersinnig, da es ihm doch unmöglich ist, die ursprüngliche Einheit zu vernichten. Hier ist also auch der Punkt, wo die Trennung aufhören muß; Hat nämlich die unruhige, zerstörende Begierde, der innere Widerstreit, der für das Welt-Ich ein drückender, qualvoller Zustand ist, den höchsten Grad erreicht, so muß das Bewußtseyn der ursprünglichen Einheit, das Gefühl der ehemaligen Ruhe, des stillen, sanften Friedens wieder erwachen, welches, so lange das unruhige Streben und Toben des Feuers die Oberhand hatte, gänzlich unterdrückt war, und nun erst, nachdem der zerstörende Zwiespalt im innern Wesen des Welt-Ichs und die innerlich tobende und fressende Glut des Feuers den äußersten Punkt erreicht, und nicht höher mehr steigen kann, sich nothwendig wieder regen, und von der drückenden Angst und Qual zu befreien suchen muß.

Anmerk. Auf der ersten Stufe findet keine eigentliche Einheit statt, es ist bloße Gleichheit, eine unbestimmte Einheit, bloß als Abwesenheit der Fülle, der Zweiheit; erst auf der dritten Stufe findet die Einheit in ihrer eigentlichen Form statt, als Gegensatz gegen die zweite Stufe, welche die der Zweiheit und der Trennung ist; — erst in der Erinnerung an die zweite Ruhe erwacht das Gefühl der bestimmten Einheit gegen die Geschiedenheit.

Es ist dies schon die erste Reflexion des Welt-Ichs. Das Welt-Ich hatte seinen Ursprung vergessen: es findet ihn wieder. Dieses Wiederfinden ist die Erinnerung: diese Erinnerung aber muß mit Schmerz und Reue verbunden seyn, über den

wo nicht gänzlichen, doch theilweisen Verlust der ursprünglichen Einheit, über den innern Zwiespalt und Kampf, der das Wesen des Welt-Ichs ganz zu zerütten droht.

Auf der zweiten Stufe erscheint der Mangel der Einheit noch nicht als Schmerz, der eigentliche Schmerz kann erst durch die Erinnerung an die vorherige ruhige Entwicklung der Einheit als Sehnsucht eintreten, darum denn auch die dritte Stufe viel härter und herber als jene ist.

Auf dieser (dritten) Stufe der Erinnerung entsteht die Zeit, als Zurückgehen in den Anfang, mit dem Bewußtseyn, daß es der Anfang ist. Die Erinnerung der Vergangenheit mit dem Bewußtseyn ihrer Verschiedenheit von dem jetzigen Zustande auf der ersten Stufe der Sehnsucht war nur die Zukunft, welche mit dem Raume, der unendlichen Ausdehnung, eins und dasselbe ist. Die Zeit war da noch erst in Einem Elemente vorhanden; was die Zeit zur Zeit macht, ist die Vergangenheit. Auf der ersten Stufe strebte das Welt-Ich in der unendlichen Ausdehnung in eine unermeßliche Zukunft, jetzt erwacht die Erinnerung seines Ursprungs, der Vergangenheit, und so entsteht die Zeit. —

Auf dieser dritten Stufe der Erinnerung, wo der eigentliche Schmerz über die verlorene Ruhe eintritt, ist die Thätigkeit des Welt-Ichs der Thätigkeit der zweiten Stufe ganz entgegengesetzt. Die heftig unruhig strebende Begierde wollte die ursprüngliche Einheit zerstören, sie brachte das Welt-Ich mit sich selbst in Zwietracht und Kampf; trübte die stille Heiterkeit der Sehnsucht und ängstigte sich selbst in innerer Glut und Qual. Jetzt wo die Erinnerung der Einheit wieder erwacht, nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung, das Welt-Ich sucht sich von diesem qualvollen, drückenden Zustande zu befreien, die ursprüngliche Ruhe wiederherzustellen, den innern Kampf und Streit in Harmonie und Frieden aufzulösen. — So wie die Thätigkeit der Begierde eine trennende, zerstörende war, so muß die Thätigkeit, die mit der Erinnerung beginnt, eine beruhigende, auflösende seyn. Beide sind sich nicht der Richtung, sondern dem Charakter nach entgegengesetzt, da ja die Erinnerung auch nichts anders als Rückkehr in den Anfang ist, nur daß sie die Zweite wie die Be-

gierde die Erſte iſt. Nun muß aber die Erinnerung, als räumliche Thätigkeit und Kraft, jedoch ohne das Prädicat der Starrheit und groben Körperlichkeit, mithin als Element gedacht werden. Dasjenige aber unter den Elementen, welches das Princip der Auflöſung, Beruhigung, Vermiſchung, Neutraliſation iſt, iſt das Waſſer.

Anmerk. Das Feuer iſt die erſte, das Waſſer die zweite Rückkehr des unendlichen Welt-Ichs zu ſich ſelbſt. Feuer und Waſſer ſind ſich nicht ihrer Entſtehung nach entgegengeſetzt, denn ſie ſind beide aus Einer Quelle gefloſſen, ſondern ihrem Charakter nach. Das Feuer iſt das unruhige, trennende, das Waſſer das beruhigende, auflöſende Princip.

Anmerk. Es ſcheint überflüſſig zu bemerken, daß das Waſſer in dieſer urſprünglichen Geſtalt nicht etwa blos ein Bild für Erinnerung und Schmerz, ſondern die Sache ſelbſt iſt — von einem Bild und von Darſtellung kann überhaupt hier noch nicht und erſt ſpäter die Rede ſeyn.

Das Waſſer und das Feuer zuſammen bilden in ihrem wechſelſeitigen Einwirken aufeinander die höhere Luft. Das was wir Licht nennen, iſt nur die Erſcheinung jener himmliſchen Luft, die durch das Medium der Sonne zu uns gelangt.

Die zweite und dritte Stufe des Welt-Ichs ſind ſich entgegengeſetzt und daraus entſteht die vierte. — Waſſer als beruhigendes, auflöſendes, und Feuer als trennendes, verzehrendes Princip ſind ſich entgegengeſetzt. Das Feuer ſtrebt die urſprüngliche Einheit zu vernichten, das Waſſer will dieſe wieder herſtellen. Beide aber ſind unendlich reell, wie die Quelle, woraus ſie gefloſſen, nicht leer und unthätig, ſondern unendlich thätige Kräfte, und da mit der unendlichen Kraft, als ſolcher, das Bedürfniß ſich zu entledigen verbunden iſt, ſo können beide Elemente ſich nicht ruhig gegen einander verhalten, ſondern es entſteht ein Kampf unter ihnen; Waſſer und Feuer ſind in einer und derſelben Sphäre des Raums und doch entgegengeſetzte Kräfte, ſie müſſen alſo kämpfen. Dieſer Kampf beginnt, ſobald das Waſſer entſteht, welches auf einmal geſchieht, da es ein Sprung vom Aeußerſten zum Anfang iſt, allein ein Kampf, der nicht ſogleich entſchieden werden kann, da beide Kräfte gleich ſtark ſind

Dieſer Kampf iſt alſo ein Ringen, ein gleichförmiges Wechſelwirken ineinander und aufeinander.

Die beiden Elemente ſind im Raume in gleichförmiger Thätigkeit und Bewegung verbreitet, und da ſie ihrem Weſen und Streben nach ſich doch entgegengeſetzt ſind, auch nicht parallel nebeneinander fortlaufen können, ſo müſſen ſie miteinander kämpfen und ringen. Bei dieſem Ringen kann es aber nicht immer bleiben, dieſes Kämpfen kann nicht ewig unentſchieden ſeyn, weil ſonſt dieſes ewige Ringen, wenn weiter nichts dabei gebildet würde, im Widerſpruch ſtände mit dem erſten Princip der Sehnſucht, mit dem was aller Thätigkeit und Bewegung den erſten Anſtoß gab, der Ahnung, dem Ideale der unendlichen Fülle. Auch würde das dem Weſen des erſten Princips, der unendlichen Einheit, widerſtreben. — Es darf daher dieſes gleichförmige Ringen nicht ewig fortgeſetzt werden, ſondern, wenn das höchſte Ziel des Welt-Ichs erreicht werden ſoll, ſo muß aus ihm etwas anderes ſich entwickeln und geſtalten. —

Es darf nicht vergeſſen werden, daß beide Elemente gleich ſtarke, unendliche Kräfte ſind, mithin der Kampf nicht dadurch entſchieden werden kann, daß eines völlig beſiegt werde, dem andern gänzlich unterliege, ſondern das Ringen, das wegen Gleichförmigkeit der Kräfte nicht entſchieden werden kann, dauert fort, wird aber verwandelt, und durch Einfluß des erſten Princips auf eine höhere Stufe gehoben, es hört auf ein ernſter, monotoner Kampf und Streit, eine gleichförmige Ebbe und Fluth zwiſchen Waſſer und Feuer zu ſeyn, und wird verwandelt in ein freies, ſpielendes Ringen, aus dem dann die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle von Bildung und Geſtaltung hervorgehen kann.

Bei dieſem Kampfe der Elemente kann wegen der Gleichheit der Kräfte, die ſowohl den völligen Sieg des einen, als das gänzliche Unterliegen des andern unmöglich macht, kein ernſter Zweck mehr ſtatt finden; er wird ſich alſo durch den Einfluß des erſten Princips in ein ſpielendes Kämpfen und Ringen verwandeln.

Die beiden Elemente ſind ſich nur gleich unter ſich, aber nicht gleich zu achten dem erſten Princip der Liebe;

ſobald dieſe endlich durchdringt, löſt aller Widerſtreit in Harmonie und Frieden ſich auf, das innere Toben ſchweigt, und das Licht ſtrahlt in himmliſcher Klarheit und Freude.

Die ſpielende Thätigkeit entſpricht vollkommen dem Charakter des erſten Princips der Freiheit, und dem Streben des erſten Princips nach unendlicher Fülle. Durch den Einfluß deſſelben wird der Kampf in ein Spiel verwandelt.

Anmerk. Spiel iſt unendlicher Ernſt, und Zweck iſt beſtimmte Thätigkeit.

Die ſpielende Thätigkeit hat keinen beſtimmten Zweck, aber wohl ein Ziel, einen unendlichen Endpunkt. Die unendliche Fülle, und der Weg dieſe zu erreichen, iſt eine ſteigende Vermehrung der Fülle, der Geſtaltung und Bildung, und wo dieſe ſchon reich und mannichfaltig ſchön ſich entfaltet hat, Nachahmung.

Die ſpielende Thätigkeit führt zunächſt auf die unendliche Fülle, da durch ſie überhaupt hervorgebracht, geordnet und gebildet wird. In dieſem freien, friedlichen Wechſelwirken verbundener Kräfte, dieſem innigen liebevollen Durchdringen der Geiſter entfaltet ſich die ſchönſte Blüthe der Individualität, die ganze Fülle geiſtiger Kraft und Herrlichkeit. Jenes durch den Einfluß des höheren Princips geläuterte und zur Freiheit erhobene ſpielende Ringen iſt das himmliſche Licht, es iſt eben die ſiegprangende Liebe in ihrer Verklärung, der Himmel in ſeiner vollen Glorie von Wonne und Genuß von Freiheit, Freude und Seligkeit.

Anmerk. Das Licht iſt blos Himmel und Genuß, liebevolles, freudiges, in ſich ſelbſt ſeliges Ringen und Spiel. —

So erzeugte auf dieſer Stufe aus Kampf und Widerſtreit ſich Friede und Einigkeit, ſo löſte das unruhige Streben ſich in Licht und Klarheit und triumphirende Liebe auf.

Aber es iſt noch eine Art möglich, wie auf dieſer vierten Stufe der Kampf ſich entſcheiden kann.

Es kann nämlich das Ringen auch nicht in ſpielende Thätigkeit übergehen, und die beiden Elemente können den Kampf als ernſten Kampf bis zur Vernichtung fortſetzen.

Wie ist nun diese Vernichtung zu verstehen, im Verhältnisse zum ersten Princip, wie ist sie möglich, da doch, wie schon gesagt worden, beide Elemente sich an Kraft gleich sind, also keines dem andern ganz unterliegen kann, beide als unendliche aus dem ersten Princip geflossene Elemente der absoluten Vernichtung nicht fähig sind? — Die Vernichtung überhaupt ist nur ein negativer Begriff, den man blos aus dem Gegensatze kennen lernt.

Anmerk. Bindung ist die ärgste Vernichtung, die es für geistige Wesen giebt. Diese Vernichtung hat im Kampfe selbst nun schon angefangen. Der Schrecken aber bringt die eigentliche Erstarrung hervor.

Wenn das lebendig Wirkliche, das unendliche Welt-Ich durchaus frei ist, und die Freiheit allein wirklich, so ist das der Freiheit Entgegengesetzte allein nichtig, und sich der Freiheit berauben heißt sich vernichten. — Die Elemente also können sich, wenn sie den Kampf ernsthaft fortsetzen, wechselseitig ihrer Freiheit berauben. — Was entsteht denn nun aus dieser Vernichtung, was ist die Form dieser Vernichtung, und welches Wesen in der Natur entspricht dieser Form?

Das was der Freiheit, der Thätigkeit der Ichheit entgegengesetzt ist, ist die Starrheit, die Beharrlichkeit, die grobe Körperlichkeit; es ist dasjenige Element, was die eigenthümliche Form der festen Körper der Erde und Gestirne constituirt, was selbst Erde ist, oder in Rücksicht der Starrheit, die das Wesen desselben ausmacht, der Stein. — Es kann aber dieses Element, obgleich seiner Form und Gestalt nach den in der Freiheit wirkenden Elementen entgegengesetzt, doch in Rücksicht auf die Kraft und das Innere nicht absolut von ihnen verschieden seyn, die Vernichtung, die Starrheit, die Beharrlichkeit kann nur auf einen gewissen Grad gehen, kann nur relativ seyn und muß sich endlich doch wieder auflösen lassen, denn der Stein ist ja doch eigentlich nichts anders, als erloschenes Feuer und verhärtetes Wasser. Auf dieser vierten Stufe ist also der Ursprung sowohl der mit dem Bildungstriebe oder der spielenden Thätigkeit in ihrer Richtung auf die unendliche Fülle verbundenen Lichtes als der Entstehung der groben Körperlichkeit der Gestirne und aller körperlichen Wesen.

Wenn zwei ſich gleiche Kräfte in der Abſicht mit einander ringen, eine die andere zu vernichten, eine abſolute Vernichtung aber eben der gänzlichen Gleichheit wegen nicht möglich iſt, ſo werden ſie wenigſtens, ſo lange dieſer Kampf dauert, ihre Kraft unnütz verſchwenden, ihre Thätigkeit gegenſeitig beſchränken, hemmen und binden, dadurch ſich der Thätigkeit berauben, und ſo weit es für unendliche, geiſtige Weſen nur immer möglich iſt, wechſelſeitig vernichten.

Was aller Thätigkeit den erſten Anſtoß gab und ihr höchſtes Ziel iſt, war die unendliche Fülle. Nur wo zwei ſich gleiche Kräfte liebevoll ſich vereinigen, in freier harmoniſcher Wechſelwirkung ſich gegenſeitig heben und tragen, in friedlichem Spielen, Ringen ſich gleichmäßig durchdringen, beleben und entwickeln, kann das höchſte Leben, und in ihm die höchſte Blüthe der Geſtaltung, Bildung und Schönheit ſich entfalten. — In einem ernſthaften blindwüthenden Kampfe zweier Weſen wird die Kraft fruchtlos verſchwendet und geſchwächt, die freie Entwicklung gewaltſam geſtört und zurückgehalten.

Wir haben bisher die Elemente blos als räumliche Thätigkeiten und Kräfte betrachtet; ſehen wir nun auch die Form des Bewußtſeyns mit der elementariſchen Form verbunden, ſo wird dies uns noch näher auf die Entſtehung und das eigentliche Weſen des irdiſchen Elements führen. —

Das Licht ſteht in der innigſten Beziehung mit dem Bewußtſeyn überhaupt, nicht etwa mit einer ſpeciellen Form und Richtung des Bewußtſeyns wie Waſſer und Feuer; der Grund alles Bewußtſeyns iſt die Sehnſucht, die Ahnung der unendlichen Fülle. Dieſe Ahnung, die auf der erſten Stufe gleichſam noch dunkel und unentwickelt war, erhält auf der vierten Stufe die höchſte Kraft und Klarheit. Das Licht iſt durchgedrungene Herrſchaft der Grundidee der unendlichen Fülle, iſt wiederhergeſtellte Einheit, iſt triumphirende Liebe. Das Licht iſt nicht blos Sehnſucht, nicht Ahnung allein, es iſt Hoffnung der unendlichen Fülle, es iſt Trieb und Kraft der Geſtaltung und Bildung, und wenn auch die unendliche Sehnſucht erſt durch das irdiſche Element in das Reich des Lichtes gelangen kann, ſo iſt

eben im Lichte die Kraft, durch liebevolles Einwirken die reichſte Mannichfaltigkeit von Bildung und Geſtaltung zu entwickeln. — Das Licht iſt das geiſtigſte aller Elemente, iſt Geiſt überhaupt, ordnender Geiſt, bildender Verſtand.

Anmerk. Der göttliche Geiſt iſt vollendete Liebe, iſt himmliſches, göttliches Denken, der Verſtand des Menſchen liegt in der Mitte zwiſchen dieſem und der Vernunft, oder dem an die irdiſche Beharrlichkeit gebundenen Denken.

Das irdiſche Element kann auch nur eine Form des Bewußtſeyns haben, die ſeinem Charakter entſpricht; eben weil dieſes Element durch ſeine Starrheit und Beharrlichkeit dem Charakter der Freiheit, des Bewußtſeyns, der Ichheit, ſo weit es immer möglich iſt, entgegenſteht, muß hier ſchon eine große Verſchiedenheit ſtatt finden, eigentlich kann kein Bewußtſeyn, kein Geiſt mit dem Steine verbunden ſeyn, weil aber ein ſolcher Gegenſatz nie abſolut ſeyn kann, ſo kann auch der Stein nicht ganz bewußtlos, ganz leer von Geiſt, kein völliges Nichtich ſeyn, da dies überhaupt unmöglich iſt, ſondern es muß hier ein beſonderes Verhältniß ſtatt finden, in Rückſicht der Verbindung von Geiſt und Körper.

Das irdiſche Element iſt auf einem gewiſſen Grade geiſt- und bewußtlos, nicht in Rückſicht der Quantität der innern Kraft, ſondern in Rückſicht der Ungeſchicklichkeit der Form dieſes Elements für das Bewußtſeyn. Die Form des irdiſchen Elements iſt Starrheit, Beharrlichkeit, grobe Körperlichkeit, durch dieſe aber wird die freie, geiſtige Thätigkeit im höchſten Grade zurückgehalten und gebunden. Im Steine iſt zwar Bewußtſeyn und Geiſt vorhanden, aber tief darin verſchloſſen, und wegen der Schlechtigkeit und Ungünſtigkeit der äußern Form kann der geſchloſſene und gebundene Geiſt nur nach langem Kampfe wiederhervorbrechen. Das Bewußtſeyn, die freie Thätigkeit iſt nur gefeſſelt, nur gehemmet, die innere Kraft iſt durch die von außen umgebende grobe Körperlichkeit und Starrheit in ihrer freien Aeußerung und Entwickelung zurückgehalten und geſtört, hier iſt alſo ſchon das irdiſche Element als Hinderniß des Geiſtes, als beſchränkende Hülle und Feſſel, nicht als Medium anzuſehen.

Welche eigenthümliche Form des Bewußtſeyns iſt denn nun mit dem irdiſchen Elemente verbunden? Es kann dieſes keine andere ſeyn, als die der Form des Elements ſelbſt entſpricht.

Die Form des irdiſchen Elements iſt Beharrlichkeit, Starrheit. Dasjenige Gefühl, das auch für das Bewußtſeyn die Form der Starrheit ganz eigentlich mit ſich führt, iſt der Schrecken. Der Schrecken iſt gleichſam ein Erſtarren des Geiſtes; dieſer ſteht zugleich der eigenen Bewußtſeyns-Art des Lichts (der Hoffnung und Liebe) am meiſten entgegen. Dieſes könnte man auch den Tod nennen, da beides für die Philoſophie einerlei iſt. — Der Tod entſteht demnach zuerſt auf der vierten Stufe; ſo iſt es auch mit der Gegenwart, dieſe kann als die erſtarrte, fixirte, gleichſam ſtille ſtehende, beharrliche Zeit nur bei dem irdiſchen Element, dem Schrecken und Tode ſtattfinden.

Anmerk. Die Schwere und die Anziehungskraft können philoſophiſch auch nur aus der Furcht vor Leerheit und Vernichtung erklärt werden.

In dieſem Gefühle des Schreckens, dieſem Erſtarren des Geiſtes nun iſt das Entſtehen des irdiſchen Elements und der groben Körperlichkeit zu ſuchen.

Die beiden Elemente ſetzen den Kampf bis zur Vernichtung fort, ſie reiben ſich in ihrem grimmigen Ringen wechſelſeitig auf. In dem Augenblicke, wo ſie dieſes inne werden, muß auch dieſes Gefühl des Schreckens, gleichſam ein Vorgefühl des Todes entſtehen. —

Anmerk. Die Vernichtung hat dann freilich ſchon angefangen, der Schrecken vollendet, ſie bringt die eigentliche Erſtarrung hervor. — Schrecken iſt der Geiſt der Erſtarrung, Erſtarrung iſt räumlicher Schrecken.

Wenn aus dem friedlichen, ſpielenden Ringen der vereinigten Elemente die Hoffnung der innerlichen Fülle hervorgeht, ſo muß jener fruchtloſe Kampf nothwendig dieſes Erſchrekken des ſeine Vernichtung abwenden Geiſtes zur Folge haben. Man könnte dieſen Schrecken, um ihn mit dem Bewußtſeyn des Lichtes, das in der Hoffnung der unendlichen Fülle beſteht, in einen größern Gegenſatz zu bringen, erklären als eine Anſchauung

des Leeren, (da nämlich aus dieſem zweckloſen Kampfe nur wechſelſeitige Beraubung und Nichtigkeit hervorgehen kann) als einen Blick in das dunkle grauſenvolle Reich des Todes.

Hier endigt ſich alſo der Kampf der Elemente mit einer neuen aber viel ſtärkern Scheidung; auf der einen Seite geht aus dem ſpielenden Ringen der durch die Liebe verbundenen Elemente die herrliche, freudenreiche, himmliſche Lichtwelt hervor, während auf der andern Seite aus dem zerſtörenden Kampfe feindſelig aufeinanderwirkender Kräfte das ſtarre, beharrliche Element, die grobe Körperlichkeit ſich niederſchlägt, die irdiſche Welt der Gegenwart und des Todes. —

Wenn nun gleich in dem Lichte die ſpielende Thätigkeit, und das erſte Princip das herrſchende iſt, ſo kann man doch das Licht wenigſtens in der Form, wie es auf dieſer Stufe erſcheint, noch nicht als die Vollendung des Welt-Ichs anſehen. In dem Licht iſt freilich das Streben nach der unendlichen Fülle das herrſchende, dieſe ſelbſt aber kann in dem Licht allein noch nicht gefunden werden, indem es in den urſprünglichen Elementen, die gleichſam der Stoff ſind zu dem Spiele des Lichts, wegen ihrer Einfachheit an Mannichfaltigkeit gebricht, die zu der unendlichen Fülle von Bildungen und Geſtaltungen nothwendig iſt. Wenn es eine gegründete Anſicht iſt, daß die ganze organiſche Mannichfaltigkeit der Geſtirne und der Erden nicht von ihnen ſelbſt allein herrührt, ſondern ſehr viel von der Einwirkung des Lichtes, und Mannichfaltigkeit der Geſtaltung in anders gebrochenen Farbenbildern deſſelben Lichtes beſteht, ſo wäre in phyſikaliſcher Hinſicht das Licht als Princip der unendlichen Fülle richtig charakteriſirt. Allein dadurch, daß dieſes Princip mehr als andere Formen gerade auf die Vollendung der Welt geht, iſt es doch nicht die vollendete Welt ſelbſt, weil die Elemente, aus denen es beſteht, einfach ſind. — Man darf alſo das Licht nicht als das durchaus vollkommene, und das irdiſche Element als das durchaus unvollkommene anſehen: wenn es ſich nämlich zeigen ſollte, daß ungeachtet alles Anſcheins von Unvollkommenheit dennoch die Mannichfaltigkeit nur in jenem irdiſchen Element

entwickelt werden könne, dieſes alſo eine nothwendige Bedingung der Vollendung des Ganzen enthält.

Mit der Entſtehung des irdiſchen Elements iſt auch eine Abſonderung aus dem allgemeinen Bewußtſeyn, eine Perſönlichkeit ſo zu ſagen, verbunden. In dem elementariſchen Geiſte giebt es noch keine Abſonderung, da iſt alles noch Eine Maſſe. Die beiden Elemente, Waſſer und Feuer, ſind während ihres Ringens immer beieinander, miteinander und ineinander, ſie exiſtiren gar nicht nebeneinander, getrennt in ihrer urſprünglichen Geſtalt, ſondern ſie ſind im Raume, wie das Licht, in gleichförmiger Bewegung verbreitet, mit mehrerer oder minderer Intenſion ganz frei. Ihr Zuſammenhang wird durch die wechſelwirkende Thätigkeit bewirkt; ſobald aber eine Portion des Elements erſtarrt, ſo hört durch den Verluſt der gleichmäßigen Thätigkeit und Bewegung der Zuſammenhang mit den übrigen in der Freiheit wirkenden Elementen gänzlich auf; in dem Körper, der durch dieſes Erſtarren entſteht, iſt eine völlige Concentration, Abſonderung und Begränzung nach allen Seiten hin, der Körper iſt ganz abgeſchloſſen in ſich, er iſt von der Maſſe der Elemente dadurch ausgeſchloſſen, daß in ihm die freie Thätigkeit gebunden erſcheint, und dadurch die gleichmäßige Wechſelwirkung aufhört, daher auch hiermit erſt der Urſprung des eigentlich leeren Raums.

Aber es kann auf dieſer vierten Stufe auch noch eine andere Art von Abſonderung, von Perſönlichkeit entſtehen aus dem allgemeinen Bewußtſeyn, wovon indeſſen philoſophiſch nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit ſich zeigen läßt.

Da nämlich das Feuer ein ſcheidendes, trennendes Princip iſt, ſo liegt die Anlage dazu in ſeinem Charakter, und es läßt ſich als möglich denken, daß es ſich aus dem Ringen der beiden Elemente ganz abſondere, aus jenem Kampf, aus welchem der Aether, dann das Licht und die Erde entſteht, ſich ganz in ſich ſelbſt zurückziehe. In jenem Kampfe des Waſſers und Feuers iſt bei ihrer wenn gleich zerſtörenden Wechſelwirkung doch auch eine Richtung auf Wiedervereinigung ſichtbar. Denn was war es anders, was das Waſſer modificirte und hervorbrachte, als die Erinnerung,

das Wiedererwachen der ersten ursprünglichen Einheit? Jeder physische Kampf geht demnach immer auf Vereinigung, Verschmelzung aus, indem hier eine Kraft die andere ganz zu besiegen, zu durchdringen, aufzulösen, zu verschlingen droht, wie man denn ebenso den Kampf zweier Thiere, wo eins das andere verschlingen will, einen auf Vereinigung gerichteten nennen kann. Auch kann ja der Kampf einer wirklich friedlichen Vereinigung vorhergehen, wie wir das auf der vierten Stufe gesehen haben.

Wenn also das Feuer als das eigentliche Princip der Scheidung, Trennung sich aus diesem Kampfe, diesem Streben nach Wiedervereinigung ganz ausschließt, und in sich selbst zurückzieht, so entsteht hier eine neue Art von Absonderung, von Persönlichkeit, welche keine andere seyn kann, als die Persönlichkeit und Ichheit des zerstörenden (möglicherweise schon bösen) Princips.

Der Kampf, aus welchem das irdische Element entspringt, so wie dieses selbst sind nur als relative Unvollkommenheit, als Stufe der Weltbildung anzusehen, da ohne sie das höchste Ziel des Welt-Ichs nicht erreicht werden könnte, da erst in dem irdischen Elemente die unendliche Mannichfaltigkeit entwickelt werden kann, wodurch das Ganze vollendet werden soll.

Ein in sich selbst zurückgehendes, sich selbst zerstörendes, verzehrendes, vernichtendes Feuer aber würde als auf Selbstzerstörung ausgehend, und in absolute Leerheit und Nichtigkeit endigend, dem ersten Princip, so wie der Idee der unendlichen Fülle gerade entgegengesetzt seyn, und wäre dann als ein durchaus böses Princip anzusehen.

Anmerk. In so weit das böse Princip sich selbst zernichtet, kann man sagen, daß es im Gegensatze des Lichtes, welches nach unendlicher Fülle strebt, auf den leeren Raum ausgehe.

Diejenige Form des Bewußtseyns, welche diesem selbstzerstörenden Charakter des bösen Princips am besten entspricht, wäre der Grimm. Auch ist nicht unbegreiflich, wie der äußerste Grad von Unruhe und Begierde in Grimm übergehen kann. Der Grimm ist ein gegen sich selbst wüthendes, sich selbst zerstörendes und verzehrendes

Princip. Der Zorn geht immer noch auf ein anderes Wesen, setzt immer noch ein Wechselverhältniß voraus, der Zorn ist ein Zustand der Gährung, der der Vereinigung vorhergeht, und endlich in Frieden und Liebe sich auflösen kann. Der Grimm ist eine blos gegen sich selbst gerichtete, im Innern blind wüthende, im eigenen Hasse sich selbst aufreibende Kraft, die auf gänzliche Selbstvernichtung ausgeht.

Anmerk. Das böse Princip ist der sich selbst verzehrende Egoismus, der sich am Ende in sein Nichts auflöst, und verschwindet. Diese Selbstzerstörung des absolut Bösen und Schlechten ist die einzige Vernichtung, die unsere Philosophie annehmen kann.

Wie aber die unruhige Begierde, wenn sie den höchsten Grad erreicht hat, in Grimm übergehen, sich ganz in sich selbst zurückziehen, und in innerer Glut sich verzehren kann, ist aus der Natur dieses Gefühls sehr erklärbar. — Das böse Princip sondert sich aus dem Wechselverhältniß der übrigen Elemente gänzlich ab, und verschließt sich ganz in sich selber. — Ein solcher Grad von Absonderung, der der Wiedervereinigung mit dem Ganzen schlechthin entgegengesetzt ist, ein solches Maximum von Persönlichkeit, als beim bösen Princip statt hat, ist ohne Wahl und Willkür nicht nur undenkbar, sondern besteht ja eben in der selbstsüchtigsten, zügellosesten Willkür, wozu die Anlage in dem Wesen der Willkür selbst enthalten ist.

Anmerk. Dies ist Luzifer, der aus Hochmuth und egoistischer Freiheitssucht sich gegen Gott empört, sich der Herrschaft der Liebe entzieht und aus dem Reiche des Lichts in das des ewigen Feuers herabgestoßen wird. Hier dürfte noch ein Wort über das Verhältniß der Willkür zur Weltentwickelung an seiner Stelle seyn. Die erste Regung der Sehnsucht ist weder willkürlich noch nothwendig, sie ist in einem höhern Sinne genommen alles zugleich, sie läßt sich nicht definiren. Die Entstehung des Wassers und des Feuers ist nothwendig, in einem höhern Sinne. Die Entstehung des irdischen Elements ist natürlich; jenes Gefühl des Schreckens, das die Entstehung des irdischen Elements verursacht, ist weder gut noch bös, es

ist ein natürliches Gefühl. Die Entstehung des Lichts und des bösen Princips ist willkürlich; nur ist diese Willkür verschiedener Art. Das Streben des Lichts nach unendlicher Fülle und Einheit ist ein freier Aufschwung des Willens. Der selbstzerstörende Grimm des bösen Princips ist nur aus der übertriebensten Willkür, dem selbstsüchtigsten Egoismus herzuleiten.

Es ist allerdings willkürlich, ob der Kampf fortgesetzt oder aufgehoben werde: das irdische Element setzt ihn fort bis zur Vernichtung. Das himmlische verwandelt ihn in Spiel. Da nun vor dem Willkür statt hat, so könnte man von dem irdischen Elemente wie von dem bösen Princip blos die Möglichkeit darthun, und die Wirklichkeit erst aus der Erfahrung erweisen, wenn es nicht dem Lichte an absoluter Vollkommenheit fehlte, und es nicht zur Erreichung der Fülle des irdischen Elements bedürfte. Dies ist der Grund, warum das irdische Element philosophisch wirklich d. h. nothwendig befunden wird, es hätte wohl der ganze Kampf sich auflösen können in Spiel, dann wäre aber das Welt-Ich in sich unvollendet geblieben.

Aber eben weil die Entstehung des bösen Princips willkürlich ist, ist sie auch zufällig und nicht nothwendig. Die Philosophie kann daher nur die Möglichkeit des bösen Princips und die Anlage dazu in der Natur der Begierde, des Feuers zeigen, nicht die Nothwendigkeit.

Das böse Princip kann nicht nothwendig seyn, weil dieses mit dem Begriffe der Gottheit als des im höchsten Sinne wirklichen und nothwendigen Wesens in Widerspruch stände, und es dann auch auf der andern Seite mit der Freiheit, welche allein in ihrem ganzen Umfange nothwendig ist, zusammenfallen würde. Die Wirklichkeit des bösen Princips kann sich nur aus einer andern Quelle: der Erfahrung, der Religion und Offenbarung ergeben. Die Philosophie kann wie gesagt nur die Möglichkeit desselben darthun und beweisen.

So trennt sich demnach auf dieser vierten Stufe das Welt-Ich oder kann sich trennen; 1) in die Welt des Lichtes, der Liebe, der himmlischen Wonne und Seligkeit, 2) in die irdische oder Steinwelt,

die Welt der Gegenwart, der Starrheit und 3) in die Welt des bösen Princips, der selbstsüchtigen Willkür, das Reich der Finsterniß, des blinden Hasses, des sich selbstverzehrenden und vernichtenden Feuers. —

Wir haben nun noch die Entstehung der mannichfaltigen Producte des irdischen Elements und den Einfluß der siderischen Körper des Lichts auf ihre Entstehung und Bildung zu zeigen; mit der Begründung und Erklärung ihres Organismus ist dann die philosophische Betrachtung der Natur geschlossen.

Das irdische Element ist beseelt, allein das Bewußtseyn, die Thätigkeit ist in ihm durch die Beharrlichkeit, die Starrheit auf allen Seiten gehemmt und gebunden. Der Geist ist im irdischen Elemente durch die grobe Körperlichkeit tief verhüllt und verschlossen. — Es kann nun aber der Geist der Thätigkeit im irdischen Elemente nicht immer ruhig und gefesselt binden, sondern es muß nothwendig der Trieb in ihm erwachen, sich von diesen drückenden Fesseln zu befreien, die engen Schranken zu durchbrechen, und wieder in das Licht zur Freiheit durchzudringen. — Mit diesem Triebe entsteht das Bedürfniß sich zu äußern, sich darzustellen. Dieser Darstellungstrieb des irdischen Elements ist ein Trieb des Bedürfnisses, der Nothwendigkeit. — Es giebt nämlich zwei Arten von Darstellung, die Eine entspringt aus dem Bedürfnisse. Der Geist fühlt sich hier in seinem Leben und Wirken gehemmt und beschränkt, seine Kraft eingeengt und gebunden; in ihrer freien Aeußerung überall aufgehalten und unterbrochen, von der ursprünglichen Gemeinschaft mit dem in der Freiheit wirkenden Geiste durch eine ungeheure Kluft getrennt, liegt er in tiefer Dunkelheit und Einsamkeit umfangen und vergraben. Es erwacht in ihm der Trieb, aus der drückenden Gefangenschaft sich zu befreien, die dichtere Hülle zu durchbrechen, und zum Reiche des Lichts und der Freiheit zurückzukehren. Allein in diesem Streben stellen sich ihm große Schwierigkeiten entgegen. Die Darstellung, wo der Geist des irdischen Elements sich kund geben und äußern will, ist ein ängstliches Kämpfen und Ringen, ein langsames mit Mühe und Anstrengung verbundenes Bewegen und Entwickeln.

Eine ganz andere Art von Darstellung ist diejenige, die aus dem spielenden Bildungstriebe des Lichts entspringt, wo die unendliche Kraft in schrankenloser Thätigkeit und Freiheit nach allen Seiten sich entwickelt und verbreitet und in endlosem Wirken und Schaffen eine unendliche Fülle von Bildungen und Gestaltungen hervorruft. Es ist dies keine ängstliche, nothdürftige, aus dem Gefühle der Beschränkung entspringende Aeußerung des in der groben Körperlichkeit gefangenen Geistes, sondern unendliche schöpferische Kraft in ihrer freien spielenden Thätigkeit als Princip aller höhern Bildung und Gestaltung.

Anmerk. Auch in dem menschlichen Geiste ließen sich diese zwei verschiedenen Arten von Darstellung auffinden. Die erste, wo der Mensch seine innern Zustände, Gefühle und Bedürfnisse nur in nothdürftigen, beschränkten Worten äußert, — und die andere, wo er den Reichthum seiner Gefühle und Ideen in der lebendigsten, schönsten Fülle von Worten Ausdrücken und Bildern darstellt, wo er dem Organe der Mittheilung, der Sprache, nicht mühsam diese Verständlichkeit abzwingt, sondern ihre Elemente frei und willkürlich beherrscht, ordnet und bildet, um in ihnen die ganze Fülle des innern Geistes und Lebens darzustellen und zu offenbaren — also 1) Sprache des gemeinen Lebens, 2) Sprache der Poesie.

In diesem Darstellungstriebe des irdischen Elements liegt der Grund der siderischen Organisation, deren höhere Entwicklung und Gestaltung unter dem wohlthätigen Einflusse des Lichts später wird erzielt werden.

Das irdische Element, ungeachtet sein Entstehen etwas Tragisches und Schreckendes hat, ungeachtet seiner großen Unvollkommenheit, ist dennoch, wie schon gesagt worden, zur Ergänzung und Vollendung des Lichtes (überhaupt des Welt-Ichs) durchaus nothwendig, weil eben in dem irdischen Element jene Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit entwickelt werden muß, an der es der einfachen Lichtwelt gebricht.

Nun muß aber das irdische Element selbst gleich nach seiner Entstehung ganz einfach gedacht werden, da Homogenetät, noch nicht chemische Einfachheit, sonst müßte sich der Körper im-

mer in Waſſer und Feuer auflöſen laſſen, woraus der Stein zuſammengeſetzt iſt, ſondern blos Homogeneität der Geſtaltung, wie in den Kryſtalliſationen und metalliſchen Producten) die Grundbedingung des elementariſchen Körpers iſt. Körperliche Mannichfaltigkeit kann nur entſtehen durch Wechſelwirkung der niedern Luft mit dem Elemente der Erde. Das irdiſche Element, gleich nach ſeiner Erſtarrung, kann nicht gedacht werden als Chaos, denn dieſes wäre immer eine Miſchung von Materialien und Kräften von der höchſten Heterogeneität, ſondern als ein durchaus einfacher homogener Körper, der die Form der Starrheit hat, mit Waſſer und Feuer verbunden, und ſo auch auflösbar iſt in das Eine oder das Andere.

Wenn nun das irdiſche Element in ſeinem Urſprunge ſelbſt ganz einfach iſt, wie entwickelt ſich denn aus ihm die Mannichfaltigkeit? Aus dem, was das Weſen des ſideriſchen Körpers überhaupt iſt, der Abſonderung, wodurch der ſideriſche Körper aus der allgemeinen Maſſe der Weltthätigkeit heraustritt und ein Individuum für ſich wird. — Abſonderung iſt nicht nur der Urſprung des irdiſchen Elements, ſondern auch das eigenthümliche Princip für alle ſeine Thätigkeiten; es iſt dies ein Princip, welches gleichfalls ein äußerſtes erreichen muß; es iſt der erſte Schritt zu einer unendlichen Reihe von ſteigender Individualität. So finden wir auch die Abſonderung des irdiſchen Elements in der unermeßlichen Mannichfaltigkeit und Individualität der Organiſation aufs höchſte getrieben.

Die Nothwendigkeit dieſer Abſonderung läßt ſich noch beſtimmter angeben: die Form des irdiſchen Elements iſt die Beharrlichkeit. Wenn dieſe gleich nicht abſolut ſeyn kann, ſo iſt ſie doch der Grundcharakter des irdiſchen Elements. Die Beharrlichkeit, bezogen auf den Begriff der Thätigkeit, giebt den Begriff der Trägheit. Die Trägheit iſt gleichſam ſtillſtehende, gehemmte, nur langſam und mit Mühe ſich fortbewegende Thätigkeit, die in ihrer Aeußerung und Entwicklung mit mancherlei Hinderniſſen und Schwierigkeiten zu kämpfen hat; ſind dieſe überwunden, iſt die Thätigkeit vollendet, dann iſt ſie auch ſchon weit leichter, dann entſpringt aus ihr das mächtige, in der moraliſchen wie in der phyſikaliſchen Welt allgemein herrſchende

Princip der Nachahmung und der Gewohnheit; die Thätigkeit findet dann schon gebahnte, gebahnte Wege, die sie nun mit leichter Mühe betritt.

Der Grundcharakter des irdischen Elements ist Beharrlichkeit, Trägheit. Doch ist diese nicht absolut, sondern es ist ein Trieb der Thätigkeit da, der sich zu äußern und von der Starrheit und Beschränkung zu befreien strebt. — Was kann dieser Trieb nun zunächst bewirken? — Sein letztes Ziel ist Aeußerung, Darstellung. Allein anfangen kann die Thätigkeit des irdischen Elements damit nicht, dazu ist die ursprüngliche, elementarische Form noch viel zu einfach, und als solche zur Darstellung noch viel zu ungeschickt, indem es eben dieser Einfachheit wegen dem Darstellungstrieb sowohl an Stoff als an tauglichen Organen fehlt. — Es kann also anfangs keine andere Thätigkeit erfolgen, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das irdische Element selbst anfing, der Absonderung.

Diese Absonderung, wodurch das irdische Element selbst sich aus der allgemeinen Masse der Weltthätigkeit trennte, wird ins unendliche vermehrt und fortgesetzt werden, aus ihr wird im Steigen der Progression eine unendliche Reihe von Absonderungen und Individualitäten hervorgehen. Dazu wird nun das Princip der Nachahmung kommen; die kleinern aus diesen fortgesetzten Absonderungen entstandenen Individuen werden das Ganze so viel wie möglich nachzuahmen suchen, und nach ihrer kleinern Sphäre und dem geringern Maaße ihrer Kräfte eben so sehr nach Individualität streben, wie die Mutter, von der sie herkommen.

Hieraus muß nun natürlich eine große Mannichfaltigkeit entspringen, die jetzt dadurch vermehrt wird, daß der Darstellungstrieb, der in dem ursprünglichen einfachen Zustande des Elements gar nicht sich äußern konnte, nunmehr Stoff und zur Darstellung geschickte Organe findet. Auf der höchsten Stufe der Organisation erreichen die Individuen erst eine Entwicklung und Bildung, die geschickt ist den Darstellungstrieb einigermaßen zu befriedigen.

Die ganze Reihe der Organisationen, die aus diesem Princip der Individuation entspringen, und ihre allmälige Entwick-

lung und Vervollkommnung Schritt für Schritt zu verfolgen, iſt nicht mehr Sache der Philoſophie. Erſt auf der letzten Stufe ihrer Bildung, wo ſie in dem Menſchen die höchſte Vollendung erreicht, ſteht ſie in näherer Beziehung auf die Philoſophie. —

Es bleibt uns hier noch übrig, den Einfluß des Lichts auf die Entwicklung des irdiſchen Elements zu unterſuchen. Freilich iſt die Mannichfaltigkeit, die in den höchſten und ſchönſten Gebilden ſo groß erſcheint, als eine Ergänzung der Lichtwelt anzuſehen; doch iſt auch in den vollkommenſten noch der Grundfehler des irdiſchen Elements, die Beharrlichkeit, die Starrheit ſichtbar, der die Entwicklung auf mancherlei Weiſe hemmt und unterbricht. — Die Seele, die in dem irdiſchen Element verſchloſſen iſt, iſt an und für ſich nicht ſtark genug, ſich ſelbſt zu befreien; denn wäre ſie dieſes, ſo hätte ja das irdiſche Element nicht entſtehen können; dies entſtand ja aus einem vorübergehenden Niederſinken des Geiſtes. — Es muß alſo wohl in dem abgeſonderten irdiſchen Elemente noch ſtärker ſeyn, und der Geiſt allein würde daher ohne äußere Hülfe nicht durchbrechen können.

Man kann ſich daher das Entſtehen der ſideriſchen Körper und aller aus ihnen entſpringenden Organiſationen in ihrer vollkommenſten Ausbildung nur ſo erklären, daß der innere Trieb und die innen verſchloßne Kraft, durch äußern Anreiz entwickelt und durch äußere Hülfe verſtärkt, die Beharrlichkeit und Starrheit überwinde, und zum Lichte, zur Freiheit durchdringe. *)

*) Auf die Frage, ob es möglich, daß der im irdiſchen Element verſchloſſene Trieb ſich ſelbſt von der Entwicklung zurückhalte, oder ob er ſeiner Natur nach durchaus immer nach ſeiner Befreiung ſtreben müſſe? kann man antworten, daß es allerdings ſchon in der ſideriſchen Welt ſo wie Krankheit ſo auch Beigebe, indem die Planeten Individuen wie die Menſchen und auch der Verirrung fähig ſind; man braucht nur an die alte Sage von Saturn zu erinnern, deſſen Ring wir auch phyſikaliſch als einen unvollendeten, unvollkommnen Mond betrachten. Ein ſolcher Planet, wo die innwohnende Seele verſtockte und die Hülfe des irdiſchen Elements von ſich abwies, würde ſich end-

Welches ist denn nun aber jenes Princip, von dem dieser äußere Anreiz und Einwirkung auf die Entwicklung des irdischen Elements herkommen kann? — das Licht, denn dieses ist ja nichts anders als die Rückkehr der kämpfenden Elemente in ihren ersten Ursprung, die Vereinigung und Auflösung derselben in Frieden und Einheit, das Licht ist die räumliche Kraft der siegreichen, allein herrschenden Liebe.

Aus diesem Princip aber läßt sich leicht herleiten, was die höhere Entwicklung und Bildung des siderischen Körpers möglich macht, der sonst in ewiger Erstarrung beharren, todt und gestaltlos liegen bleiben würde.

Man kann also mit Grund annehmen, daß aus jenem Princip des Lichtes Ein Theil sich absondere, und an das hülfsbedürftige Element sich anschließe, um durch seinen wohlthätigen Einfluß dieses aus den Banden der Starrheit und des Todes zu befreien. — Es ist aber dieses Absondern des Lichtes nicht aus übertriebener Willkür und Egoismus, aus bloßem Hang zur Trennung entsprungen, wie bei dem bösen Princip; sondern allein aus Liebe, aus Mitleiden mit dem ohnmächtigen, in der Gefangenschaft des Körpers ringenden Geiste kann ein Theil der göttlichen Kraft den Sitz der himmlischen Freude und Herrlichkeit verlassen, und herabsteigen in die Nacht des Todes, die Stufen des Abgrundes mit ihren Strahlen zu erleuchten, die träge Materie mit dem beseelenden Hauche der Schöpfung zu durchdringen, und in ihrem Schoße den heiligen Funken des Lebens anzufachen, daß er mit erwärmender Glut ihre starren Glieder durchwalle und zur höhern Bildung anrege.

Anmerk. Es könnte hier die Frage entstehen, warum nicht die ganze Lichtwelt der irdischen zu Hülfe komme, sondern nur ein Theil sich hiezu absondere, da doch bei ihrem Uebergewicht über das Irdische die Entwicklung

sich ganz vernichten; die Seele würde sich selbst zerstören und dadurch auch das sie umgebende irdische Element, grade wie es bei vegetabilischen Wesen der Erde der Fall ist. Es wäre dieß eine Rückkehr, eine Auflösung ins Elementarische, aber eine verkehrte, da es vielmehr eine Auflösung durch Entwicklung zur unendlichen Fülle seyn mußte.

schnell vor sich gehen, und der Zweck der unendlichen Fülle eher erreicht würde? — Die Antwort ist: das Licht ist blos Himmel und Genuß, blos spielende Thätigkeit; da läßt sich diese ernste Absicht auf die Entwicklung des irdischen Elements nicht für das ganze Lichtprincip annehmen. Spiel ist unendlicher Ernst, Zweck und Absicht ist bestimmte Thätigkeit. Das ganze Licht kann diese ernste Richtung nicht nehmen, weil sonst das Licht sich centrahiren und concentriren müßte, und die himmlische Herrlichkeit ganz zu Grunde gehen würde, auch würde die Kraft ja gar nicht adäquat seyn, weil die Zahl der Geister, die beherrscht werden soll, doch wieder eine endliche ist — jener höhere Lichtgeist müßte von gleichartiger Natur und dem andern irdischen verwandt seyn; denn nur das Gleichartige kann aufeinander wirken, das Licht aber und jener gebundene Geist sind ungleiche Größen. Ein Geist, der auf den andern wirken soll, muß also von gleichartiger Natur und dem andern verwandt seyn. Etwas von Inadäquatem findet auch bei dem Erdgeist noch immer statt, dadurch aber daß jene höhern Geister, die aus dem Lichte sich abgesondert haben, aus Liebe nach der Wiedervereinigung streben, wird diese dann auch immer mehr und mehr zu Stande kommen, so große Schwierigkeiten sich ihr auch anfänglich entgegenstellen.

Es ist schon physikalisch gezeigt worden, daß die eigenthümliche Atmosphäre eines siderischen Körpers wesentlich zu ihm gehört und wenigstens die Hälfte seines Charakters und seiner Kraft ausmacht. Diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre, blos aus ihm selbst, z. B. durch Entwicklung, Ausdünstung ꝛc. herzuleiten, ist wohl sehr unrichtig, und es ist weit mehr Grund zur Behauptung vorhanden, daß ein Theil der himmlischen Luft sich an das irdische Element anschließe, und sich mit diesem immer mehr und mehr vereinige und verbinde. Nun müssen wir aber nach der Voraussetzung des Idealismus, daß alles beseelt ist, auch diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre als mit Bewußtseyn begabt und

denken; dann erhalten wir hier zwei verschiedene Arten von Bewußtseyn, ein irdisches und ein luftiges, den in dem irdischen eingeschlossenen Geist, oder die Erdseele, und die in der atmosphärischen Luft verbreitete höhere Kraft, oder den Erdgeist.

Anmerk. Erdseele und Erdgeist ziehen sich wechselseitig an und suchen sich innigst zu vereinigen, dieses Streben aber erreicht seinen Zweck nicht; grober Körper und Luftgeist bleiben immer geschieden; allein wenn gleich sehr erklärbar ist, wie jene gegenseitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, die die Unvollkommenheit des irdischen Elements der Vereinigung entgegensetzt, gehindert wird, so ist das Mißlingen doch nicht schlechthin nothwendig. Diese Unvollkommenheit des irdischen Elements ist ja nicht absolut, sondern muß ja, wenn die Welt überhaupt vollendet werden soll, endlich sich überwinden lassen. Es wäre daher zu vermuthen, daß es gestirnte Körper gebe, wo Seele und Geist sich innigst verbunden haben; ein solcher Planet aber würde dadurch auf eine höhere Stufe treten.

Das Beschränkte und Besondere ist dem Charakter des Bewußtseyns entgegengesetzt. Zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns müssen sich also aneinander anschließen, sich immer enger und enger verbinden, um sich endlich in eine einzige Form aufzulösen.

Wie aber zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns sich in eins verschmelzen können, davon finden wir ein Beispiel und eine Aehnlichkeit in der menschlichen Freundschaft und Liebe, deren Wesen ja eben in der innigen Verbindung und Vermählung zweier Geister, diesem höhern Seeleneinklange beruht, wo unter der Herrschaft der Liebe alle Verschiedenheit und Individualität in Harmonie und Einheit sich verliert.

Aus der himmlischen Luft also sondert Ein Theil sich ab, und schließt sich aus Mitleiden an das hülfsbedürftige Element an, in diesem den gefesselten Geist zur höhern Thätigkeit und Freiheit hervorzurufen.

Der Anfang dieses Anschließens kann nicht von dem irdischen

Elemente herrühren, da in diesem ja der gebundene Geist sich nicht frei äußern und mittheilen kann; und ohne die äußere Anregung des Lichtgeistes die Materie träg und todt in ewiger Erstarrung liegen würde. — Nur in der liebevollen Neigung des freiern, mächtigern Elements ist dieser erste Anfang zu suchen.

Daß späterhin das irdische Element, wenn es die wohlthätigen Folgen dieser äußern Hülfe spürt, den himmlischen Lichtgeist an sich zu ziehen sucht, und nun bei der immer höher steigenden Organisation dem immer vollkommener sich gestaltenden Darstellungs- und Mittheilungstriebe die Vereinigung und Verschmelzung des Erdgeistes und der Erdseele immer größer und inniger wird, ist eine durch die Geschichte der Welt bewiesene Sache.

Mit dem Anschließen der höhern himmlischen Luft fängt die Organisation des irdischen Elements an. — Die ganze Reihe dieser Entwicklung durch alle Stufen durch bis zu ihrem höchsten Gipfel im Menschen darzustellen, alle Verbindungsversuche des höhern Elements, alle Darstellungsversuche des im letztern verschlossenen Geistes anzugeben, wäre freilich ein herrliches Geschäft, ist aber nicht mehr Sache der Philosophie. Die Entstehung eines siderischen Körpers und die besondere Form der Entwicklung ist schlechthin individuell und läßt sich nur a posteriori, aus der Erfahrung bestimmen.

Die Wechselwirkung der geistigen und körperlichen Kraft ist so mannichfaltig und verwickelt, daß es ein vergeblicher Versuch seyn würde, sie mit Gewißheit angeben zu wollen, besonders da mehr oder weniger auch noch der freilich entferntere Einfluß anderer Planeten in Anschlag kommen muß. Die in dem irdischen Körper eingeschlossene Kraft läßt sich nicht messen, man könnte hier den Grad des Schreckens und die daraus erfolgende mindere oder stärkere Erstarrung und Verkörperung zum Maßstabe nehmen wollen; allein für diesen Grad des Schreckens, der so unendlich verschieden seyn kann, giebt es gar kein Princip der Beurtheilung. — Auch der Grad der Einwirkung des Luftgeistes auf die Entwicklung des irdischen

Elements läßt sich nicht angeben. Das Anschließen des himmlischen Elements geschieht aus freier Liebe, aber eben der Grad dieser Liebe ist ja philosophisch durchaus unerkennbar, so wie die individuelle Beschaffenheit des besondern Theils des höhern Elements, der nun gerade an diesen oder jenen besondern Theil der Körperwelt sich angeschlossen hat, gerade diese Materie an sich zieht. Ueberhaupt ist die individuelle Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Organisationen, die auf der vierten Stufe entstehen, so unermeßlich groß, daß sie weit über alle Beurtheilung hinaus liegt. — Eine vollständige Geschichte der Erde in dem Sinne, wie wir sie früher angegeben haben, würde hier das zu leisten im Stande seyn, was die Philosophie, ohne ganz über ihre Sphäre hinauszugehen, nicht versuchen kann noch darf. — Die Geschichte der Weltentstehung, die ersten Anfänge der Natur, die ersten Schritte in der Entwicklung und Bildung des irdischen Elements lassen sich a priori bestimmen und sind daher ein Gegenstand für die Philosophie. Blos mit dem Allgemeinen kann diese sich ihrer Natur nach beschäftigen, und kann damit nicht frühe genug aufhören, um sich nicht zu sehr in die unendliche Fülle der Natur zu verlieren. Die philosophische Naturbetrachtung muß da schließen, wo, ohne Hülfe der Erfahrung, die Untersuchung sich nicht mehr mit Glück fortführen läßt. Sie geht blos auf die Deduction der Erde, allein eine vollständige Charakteristik der Erde und ihrer mannichfaltigen Productionen ist nicht mehr für sie, sondern Gegenstand einer besondern speciellen Geschichte.

Eben so wenig wie die Geschichte der Erde ist die Geschichte des Himmels innerhalb der Gränzen der philosophischen Untersuchung enthalten. Der unbefangene Sinn wird an dem gestirnten Himmel schon den herrschenden Frieden gewahren, den er in dem stürmischen, kampfvollen Leben des irdischen Elements überall vermißt. Darum füllt auch die Betrachtung des reinen, heitern Glanzes der stillen friedlichen Klarheit jener himmlischen Lichter das Herz des Betrachters mit jener hohen Sehnsucht, die ihn weit über die geräuschvolle Verwirrung der Welt zu den Wohnungen des ewigen Friedens erhebt.

Iſt ja doch alles, was unſer Planet Schönes und Vollendetes enthält, ein matter, trüber Wiederſchein der unendlichen Herrlichkeit, die dort in ewiger Verklärung thronet. Aber welche Kämpfe auch dort dieſem friedlichen Zuſtande vorhergegangen, welche Hinderniſſe bezwungen werden mußten, ehe es gelingen konnte, das Reich Gottes, des Lichtes und der Liebe wenigſtens zum Theil zu begründen — dieſe große, erhabene Geſchichte, auch wenn ſie mit der Zeit möglich würde, läge doch außerhalb der Gränzen unſerer Philoſophie.

So viel iſt gewiß, daß zwiſchen der erſten einfachen elementariſchen Form des irdiſchen Elements und dieſer Fülle von Frieden und Herrlichkeit eine ungeheure Kluft liegt, und die fabelhafte Sage älterer Nationen von vielen Jahrtauſenden, in denen allmälig die Welt entſtanden, ſcheint wenigſtens ganz dem Gange der Natur angemeſſen, da nur ein unermeßlicher Zeitraum eine ſo unabſehbare Reihe von Entwickelungen und Revolutionen herbeiführen konnte.

Wir fügen hier die jedoch mehr phyſikaliſche Bemerkung bei, daß wenn man die Monde als Producte der Planeten anſieht, ihre größere oder kleinere Anzahl eine Chronologie der Planeten abgeben kann. Je mehr Monde ein Planet hat, deſto älter iſt er.*)

Allein wie verträgt ſich dieſe Anſicht, daß es ſideriſche Körper von verſchiedenem Alter gebe, mit unſerer philoſophiſchen Erklärungsart? Jenes Gefühl des Schreckens, das als der Entſtehungsgrund des irdiſchen Elements angegeben wird, hätte ja überall zugleich verbreitet werden müſſen. — Nur aus dem Princip der Nachahmung läßt ſich dieſer Zweifel löſen. Iſt immer fortgeſetzte Individualität und Nachbildung das eigenthümliche Princip der Thätigkeit des irdiſchen Elements, ſo kann man mit Grund die jüngern Planeten als Nachahmungen der ältern, größern und wichtigern anſehen.

Denn auch darin (in der Wichtigkeit) gibt es wahrſcheinlich eine große Verſchiedenheit, ja ſelbſt in der urſprünglichen innern Beſchaffenheit des Kerns der Geſtirne iſt eine Verſchiedenheit anzunehmen; — es iſt ein allgemeines Geſetz, daß in

*) Eine Bemerkung, die über unſern Planeten viel Licht geben kann.

allen Ursteinen Wasser und Feuer seyn mußten, der Urstein der Erde ist eine Erstarrung dieser beiden Elemente; beide Kräfte sind nun zwar im Kampfe gleich stark und es scheint widersprechend, daß in der Erstarrung eines das andere überwiegen könne, indessen da die Bewegung in dem Kampfe selbst wie ein Ebben und Fluthen gedacht werden muß, wodurch allerdings eine Ungleichheit entsteht, die jedoch, weil sie auf gleiche Weise wechselt, im Ganzen wieder eine Gleichheit ist, und da zweitens der Niederschlag aus dem Kampfe ein Moment im strengsten Sinne ist, der unendlich plötzlich erfolgt, so läßt sich doch begreifen, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Moment des Niederschlags das eine oder andere Element überwog, ein mehr wässriger oder feuriger seyn kann. — Diese Möglichkeit zugegeben, würde, nach der Analogie zu schließen, unsere Erde ein mehr wässeriges Gestirn seyn. — Nach diesem Princip ließ sich vielleicht der Unterschied unter den Planeten überhaupt bestimmen. — Uebrigens ist uns die hier dargethane Wahrscheinlichkeit einer solchen Verschiedenheit ein neuer Beweis, wie wenig sich über diese Dinge a priori ausmachen ließe.

Sind alle Planeten lebendige Organisationen, so kommt man auf die Frage, ob ihre Bewegung willkürlich sey oder nicht? Wie verhält es sich überhaupt mit der Bewegung der Planeten?

Die Bewegung der Planeten im Ganzen genommen ist durchaus von dem Licht herzuleiten, sie ist keine eigenthümliche, da Erde und Körperlichkeit ursprünglich aller Bewegung entgegengesetzt sind. — Die einzige Art von Bewegung des Lichtes ist die pulsirende, doch muß es aber auch noch eine kreisende haben, nicht in dem Sinn, wie die kreisende Bewegung grober Körper, sondern eine Bewegung in unendlichen Kreisen, diese muß dem Licht und dem Geist beigelegt werden, weil beide nach der unendlichen Fülle streben, und was unendlich ist, sich nicht anders als kreisförmig bewegen kann, so daß eins an die Stelle des andern tritt.

Die Bewegung der Planeten (mit Ausnahme der Sonnen) ist also aus diesen zwei Bewegungen zusammengesetzt. — Die Bewegung aller Gestirne ist elliptisch, d. h. in Kreisen, die

zwei Centra haben; hierin liegt die Vereinigung beider, der cyklischen und pulsirenden Thätigkeit. Diese Bewegung ist gar nicht willkürlich, sondern aus der Herrschaft des Lichtes herzuleiten und ganz als Gehorsam des Körpers gegen das höhere Element anzusehen, daher hat man sie dann auch mathematisch bestimmen können.

Es giebt nun aber doch noch ein andere Bewegung der Gestirne, die man mathematisch nicht hat genau berechnen können, und eine eigene willkürliche mehr thier-ähnliche zu seyn scheint, es ist die um die Axe und die jährliche ekliptische, eine für unser geringes Maaß der Beobachtung unendlich schwache äußerst langsame Bewegung, über deren Ursache man nichts als Vermuthung hat aufstellen können.

Die Ekliptik ist allerdings als eine große Vollkommenheit anzusehen, je größer sie ist, deste besser organisirt ist der siderische Körper, denn es muß ihr Zweck seyn, sich von allen Seiten darzubieten, sich an allen Seiten gleich zu bilden; so würde z. B. die Erde auch viel besser organisirt seyn, wenn ihre Ekliptik größer wäre, eines Theils würden die Polargegenden mehr gemildert, anderseits die Gegenden der jetzigen Ekliptik viel gemäßigter seyn. — Wo die Ekliptik fast ganz wegfällt, wie beim Jupiter, ist es vielleicht keine Unvollkommenheit, indem da auf eine andere Weise gesorgt seyn kann; wo sie aber statt hat und so klein ist, wie auf der Erde, ist es freilich eine Unvollkommenheit.

Eine viel größere Willkür und Freiheit der Bewegung als bei den Planeten findet statt bei den Kometen; ist die Vermuthung richtig, daß die Kometen sich um zwei oder mehrere Sonnen bewegen, daß sie eine Art von Verbindungsmittel zwischen mehrern Sonnen sind, oder daß sie vielleicht gar ihre Sonne gleichsam noch suchen, wie dann, obwohl freilich mehre Kometen-Bahnen berechnet worden, doch einige dieser Gestirne gar nicht wiedergekommen sind, so giebt diese Irregularität ihnen in philosophischer Hinsicht eine viel größere Haltungs- sowohl als Abschweifungskraft wie den Planeten, in dem mit der Möglichkeit zwei verschiedener Richtungen gleichsam eine Wahl, auf jeden Fall also ein freieres Spiel,

eine größere Willkür stattfindet, als bei den Gestirnen im Ganzen sichtbar ist. Was die Bewegung der Sonnen betrifft, so haben sie nur die einzige um ihre Are; von einer cyklischen Bewegung in sich selbst ist jedoch nicht alles Pulsiren ausgeschlossen. — Das allgemeine Natur-Gesetz ist hinreichend, dieß zu bestätigen. Wie verhält sich nun die Sonne zu den andern Gestirnen? Daß die Sonnen anderer Art und anderen Ursprungs seyen, als die übrigen Gestirne, kann man nicht füglich annehmen; das irdische Element kann nur auf eine Art entstehen, aus der Luft nehmlich; nicht aber aus dem himmlischen Element, dem Licht; die Vermuthung, daß die Sonnen daraus entsprungen, muß also gänzlich verworfen werden, daß sie aber verklärte Planeten seyen, ist allerdings aus ihrer hohen Würde, Schönheit und Ausbildung zu schließen.

Die Sonne ist für die Planeten offenbar ein unendlich wohlthätiges Wesen, ihre wohlthätige Einwirkung auf die Erde ist gar zu deutlich, ja so daß es nicht ganz ohne Grund geschlossen wird: alles Gute auf Erden komme allein von der Sonne. Aus diesem Verhältniß ließ sich nun wohl die Ruhe und das Stillstehen im Mittelpunkt erklären: es giebt nehmlich eine zweifache Ruhe, eine aus Trägheit und eine aus Liebe als ein freiwilliges Anhalten, Hingeben und Aufopfern um der andern willen; auf diese Weise müßte man sich also das Verhältniß der Sonne zu den Planeten keineswegs mathematisch und mechanisch, sondern ganz moralisch denken — als sey sie eines Theils von ihren Gestirnen zum König gewählt und habe sie sich anderseits selbst angehalten aus Liebe, um den anderen wohlzuthun und in ihrer Ausbildung zu helfen.

Anmerk. Man kann das Entstehen der Sonnen auch so erklären: einer, der der schönste und vollkommenste von den siderischen Körpern ist, stellt sich als Mittelpunkt dar, und die andern erkennen ihn als Mittelpunkt an. — Die Sonnen können als Vermittler der siderischen Körper und des Lichtes angesehen werden.

Es ist freilich sehr schwer zu ergründen, was einen Planeten in der Raumordnung über die anderen hinausrückt und so

verſchieden macht, als wir die Sonne gegen die übrigen Geſtirne finden, beſonders da ja im erſten Entſtehen die Planeten der Gattung nach im Ganzen gleich ſeyn müſſen; indeſſen läßt ſich doch hierüber eine Vermuthung wagen: jeder Planet hat, wie gezeigt, ſeine Atmosphäre, dieſe können wir den Geiſt, die dem Körper inwohnende Kraft die Seele nennen, beide ſuchen ſich innigſt zu vermählen und zu verſchmelzen, dieß Streben nach Vereinigung erreicht aber, nach der Analogie unſers Planeten zu urtheilen, ſeinen Zweck nicht, grober Körper und Luft bleiben geſchieden. Wenn gleich nun ſehr erklärbar wird, wie dieſe gegenſeitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, welche die Unvollkommenheit des irdiſchen Elements entgegenſetzt, unvollendet bleibt, ſo iſt deswegen das Mißlingen nicht nothwendig, die Unvollkommenheit des irdiſchen Elements iſt ja nicht abſolut, ſie muß, wenn die Welt vollendet werden ſoll, ſich endlich überwinden laſſen; die Möglichkeit iſt immer vorhanden, daß Geiſt und Körper ſich allerdings vereinigen und vermiſchen, und es ließe ſich vermuthen, daß es Planeten gebe, wobei dieſer Fall eingetreten wäre; daß ein ſolcher Planet dadurch in ein neues Verhältniß und auf eine höhere Stufe treten müſſe, leuchtet von ſelbſt ein.

Doch gehören dieſe Betrachtungen, wie geſagt, nicht in die Sphäre der Philoſophie.

Es fragt ſich nun noch: ſind überall in dem unendlichen Raume ſideriſche Körper verbreitet, oder ſind dieſe begränzt? und in welchem Verhältniſſe ſtehen ſie zu jener himmliſchen Lichtwelt?

Hierauf kann im Allgemeinen nur dieſe Antwort gegeben werden: ſo wie die beſondere Luft und Atmosphäre ſich zu der Centralkraft, dem körperlichen Antheil eines ſideriſchen Körpers verhält, ſo verhält ſich das Licht zu dem Ganzen. Das Licht umgibt das Ganze, es iſt nicht jenſeits und über der geſtirnten Welt zu ſuchen, nicht für ſich getrennt, ſondern überall in ihren Zwiſchenräumen verbreitet. Man ſetze alſo die geſtirnten Körper in die Mitte, und die Lichtwelt ſie von allen Seiten umgebend und durchdringend. Es hat jenen Sitz, wo auch phyſikaliſch die größten Kräfte wohnen.

Die Anſicht, daß immer ein Körper auf den andern folge, die Sonne wieder ihre Centralſonne habe, und ſo ins unendliche, iſt mit

der idealiſtiſchen Anſicht ganz unvereinbar; nach dieſer muß das Licht das Ganze umſchließen, und wie von Freiheit alles ausgeht, auch alles zur Freiheit zurückkehren. — Doch iſt hier nicht etwa nothwendig, daß die Welt eine runde Geſtalt habe, darüber läßt ſich weiter nichts beſtimmen. —

Die große Kluft von der Entſtehung der ſiderischen Körper bis zum Gipfel der immer höher gebildeten Einzelnheiten, bis zum Menſchen, haben wir der Geſchichte der Erde überlaſſen; erſt beim Menſchen greift die Philoſophie den Faden wieder auf; inſofern aber die Stufenfolge der Entwicklungen der Erde eben in Beziehung auf den Menſchen einiges Intereſſe für die Philoſophie hat, und ſie die Theorie des Menſchen auf die Theorie der Natur gründen muß, kann ſie dann doch jenen Productionen nicht alle Rückſicht verſagen; freilich genügt es ihr zu ihrem Zweck, blos die allgemeinen Formen der Organiſationen zu kennen und aufzuſtellen, ohne ſich weiter in das einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulaſſen. In der phyſikaliſchen Anſicht des Menſchen, als der Theorie des Menſchen, aus dem Standpunkt der Natur, werden alle andern organiſchen Gebilde nur als Annäherung zum Bewußtſeyn, d. h. zum Menſchen betrachtet, da das Bewußtſeyn eigentlich der Menſch ſelbſt iſt.

Eine ſolche Betrachtung geht nun freilich als Einleitung dieſer Theorie vorher.

Wir haben zwei Data als Grundlage aller irdiſchen Productionen gefunden, erſtens die Beharrlichkeit oder die Centralkraft des irdiſchen Elements mit einer wenn auch tief darin verſchloſſenen Seele, und zweitens die Lichtwelt, das irdiſche Element als Luft umſchließend; — einerſeits hat das irdiſche Element den Trieb Individuen hervorzubringen, d. h. abzuſondern und ſich zu äußern, anderſeits ſtrebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Geſtaltung zu entwickeln.

Es wurde früher geſagt: Darſtellung, Aeußerung des in dem irdiſchen Elemente verſchloſſenen Geiſtes ſey der Zweck aller Organiſation; allein anfangen könne die Thätigkeit des irdiſchen Elements nicht mit der Darſtellung, weil dazu die urſprüngliche, elementariſche Form noch viel zu einfach und

ungeschickt sey; die erste Thätigkeit des irdischen Elements könne keine andere seyn, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das Element selbst anfing, nämlich Absonderung. — Absonderung ist die Thätigkeit, womit das irdische Element beginnt, diese herrscht deshalb auch als Grundgesetz für die ganze Reihe von Organisationen, die aus ihm hervorgehen. Absonderung nach allen Seiten oder Individualität ist ebenso die Grundform der Körper, wie der Raum die Grundform der Welt überhaupt. Aus dem Streben nach Individualität gehen die mannichfaltigen Gebilde der Erde hervor. — Wie in dem irdischen Elemente der Trieb liegt sich abzusondern, sich zu äußern, so strebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Gestaltung zu entwickeln. Das was aus dieser Verbindung der Thätigkeit des irdischen Elements und des Lichtgeistes hervorgeht, die Absonderungen der Erde, durch das höhere Princip gestaltet, diese Individuen und ihre Form sind, was man Organisation nennt. Organisation ist der Grundcharakter der Erde, alles auf ihr und in ihr ist organisch, sie hat in allen ihren Hervorbringungen den Trieb nach Individualität; wie das Licht nach Gestaltung. Organisation ist nichts anders, als an den Körper gebundenes Leben in der mannichfaltigsten Entwicklung. Man setzt gewöhnlich das Organische dem Chemischen und Mechanischen entgegen, aber sehr irrig: das Chemische ist auch wieder nichts als organisch, nämlich in Beziehung auf das Ganze, blos mechanisch aber ist nichts, da ein allesbelebender Geist die Natur durchdringt, und wenn gleich unsern uneingeweihten Blicken unsichtbar, in allen ihren Gebilden lebendig sich reget und beweget. Sieht man einzig auf die dynamischen Gesetze der Schwere, so kann bei technischen Zwecken das Mechanische richtig seyn, dergleichen mag zum technischen Gebrauch als dem Organischen entgegesetzt gelten. Was in philosophischer Rücksicht dem Organischen entgegengesetzt werden kann, ist das Elementarische, das Organische ist übrigens keineswegs das höhere, sondern das untergeordnete, streng genommen blos die körperliche Form; daher es sehr unrecht ist organische Gesetze in die ganze Natur einführen zu wollen, relativ kann es wohl gelten, insofern als viele Menschen

sich erst mit Mühe dazu erheben können, alles für belebt anzusehen. Ist der Irrthum einmal vernichtet, daß es in der Natur etwas Todtes und Mechanisches gebe, so tritt die höhere Unterscheidung ein zwischen dem Organischen und Elementarischen.

Wenn nun gleich nach unserer Philosophie die Lichtwelt nicht absolut vollkommen, und die irdische Welt nicht absolut unvollkommen ist, so kann doch darüber gar kein Zweifel entstehen, welche von beiden die vollkommenere sey, da nach unserer Ansicht der erstern ohne alle Einschränkung der Vorzug gebührt.

Die Erde ist ein Wesen, das zwar eine sehr große Kraft in sich verschließt, die aber auch durch unermeßliche Bande gefesselt und gehemmt ist und in ihrer Aeußerung mit ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Alle ihre Productionen scheinen daher eine Reihe von Versuchen, wo nur nach langem Streben etwas erscheint, was der Idee des Strebens in etwas entspricht, und nicht ganz unvollkommen ist. Mehrere von diesen Versuchen sind nur Nachahmungen von Originalen, gehen auf denselben Zweck und Typus und nähern sich diesem nur allmälig, andere sind bloße Uebergänge zu bessern und edlern Productionen. Erst auf den höhern Stufen kann man sagen, daß in diesen Gebilden die Seele der Erde durchbreche, und nur auf dem höchsten Gipfel im Menschen tritt auch geistiges Bewußtseyn ein.

Sehr mit Unrecht hat man theologische Gründe in die Entwicklung der Natur getragen, und die offenbar mißgeschaffenen oder gar schlechten, schädlichen Productionen als von Gott zu geheimen, unsern blöden Augen verborgenen Zwecken absichtlich hervorgebracht darstellen wollen, indem dadurch dem unbefangenen Sinne ein Zwang angethan wird. Es wird auch bei der scharfsinnigsten Erklärung immer schwer halten, alles Böse in der physischen wie in der moralischen Welt als nothwendigen Theil in dem Plane der Schöpfung, als Beförderungsmittel der Entwicklung des Ganzen und der Erreichung des höchsten Endzweckes der Schöpfung zu rechtfertigen, wenigstens wird man, ohne der Vernunft allzuviel beizumessen, nie dahin kommen, die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gegen alle Einwürfe zu sichern.

Die ganze Reihe der Entwicklungen der Erde durch alle Productionen ihrer Stufenfolge nach bis zu dem höchsten Gipfel durchzugehen, kann, wie schon gesagt worden, nicht das Geschäft der Philosophie seyn, es muß dieser zu ihrem Zwecke genügen, blos die allgemeine Form der Organisationen zu kennen, und aufzustellen, ohne sich weiter in das Einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulassen.

Innere Homogenität, ohne äußere Gestalt, ist die Grundform des Elementarischen, insofern sind die meisten Mineralien noch in elementarischer Form, aber democh sind sie schon von individueller Natur, in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stoffe. Auch fängt bei vielen die Gestaltung schon an, namentlich durch die Crystallisation. (Auch viele Organisationen, die sonst nicht zu den Mineralien gerechnet werden, sind in dieser Hinsicht noch zu ihnen zu zählen.) Ueberhaupt da die Entwicklungen aus der Erde nicht geschehen können, ohne Mitwirkung des höhern Elements, des Lichts, so darf es gar nicht befremden, daß die ersten Productionen der Erde noch am meisten das Gepräge tragen des Princips, welches die Entwicklung begünstigt, daß sie noch zum Theil in elementarischer Form sind, obgleich der Trieb zur Individualität sich schon in ihnen in reichem Maße zu erkennen gibt. Der Form der Hervorbingung nach gehören auch die Elemente zu dieser Stufe.

Da das höhere Element dasjenige ist, was die Productionen aus der Erde entwickelt, so muß es auch aus der Erde ein Nachbild von sich hervorbringen: die irdischen Elemente, die ein Nachbild des himmlischen sind, aber nur in ihrer Trennung als Wasser und Feuer, da in der höhern himmlischen Luft oder Lichtwelt beide innigst verbunden sind.

Mehr in die eigentliche Physik würde die Betrachtung der Mineralien gehören, die sich den vegetabilischen Productionen nähern, wie die Edelgesteine, und jener, welche der animalischen sich anschließen, wie die Metalle.

In Rücksicht auf Organisation ist diese Stufe die unterste, und ihre Producte sind die unvollkommensten. Die Erde ist noch nicht entwickelt genug, Formen hervorzubringen, die ihrem Trieb

nach Individualität entſprechen. Es überwiegt hier noch eines Theils das Elementariſche, andern Theils das grobe Körperliche.

Die nächſte Stufe der Productionen, die vegetabiliſche, iſt in Rückſicht auf Geſtaltung die allervollkommenſte. Alles iſt hier der höchſten Mannichfaltigkeit, der Entwicklung und der unendlichen Fülle von Schönheit, alſo der Geſtaltung aufgeopfert; in den Pflanzen überwiegt der Licht- oder Luftgeiſt, daher dieſe bewunderungswürdige Mannichfaltigkeit und Pracht der äußern Formen, wie nur die freie ſpielende Schöpferkraft des höhern Elements ſie hervorrufen konnte. Dagegen iſt das Innere in den Pflanzen aufgeopfert. Der Zweck bei allen Hervorbringungen der Erde iſt doch, daß dieſe ſich ſelbſt wieder hervorbringe. Dazu fehlt es aber den Pflanzen an den nothwendigſten Bedingungen, an willkürlicher Bewegung und Organen der Sinne. —

Anmerk. In den Pflanzen iſt die Geſtaltung die allerfreieſte und ſteht nur in entfernter Beziehung auf nützlichen Zweck oder bloßes Bedürfniß, wenigſtens wird in der Erſcheinung gar nicht daran erinnert. Die thieriſche Organiſation ſpricht jedesmal den Zweck, und das Geſchäft, zu dem ſie als Werkzeug gebildet ward, beſtimmt und deutlich aus, daher iſt auch die thieriſche Geſtalt, von Ausdruck und Bedeutung weggeſehen, der vegetabiliſchen an Schönheit untergeordnet. Die Pflanzen ſind der Schmuck, die Zierde der Natur, aber der eigentliche Zweck der Erde kann in ihnen nicht erreicht werden. Es iſt, als hätte die Erde hier ihr Ziel überſprungen und in dem Gefühle ihrer Kraft nach etwas höherem geſtrebt, was ſie, weil es ihr zu hoch war, nicht erreichen konnte und wollte. Die Mannichfaltigkeit und Schönheit der Geſtaltung erſcheint alſo zwar in den Pflanzen auf dem höchſten Gipfel, doch wird der eigentliche Zweck der Organiſation erſt in den Thieren erreicht.

Um die productive Kraft der Erde ſelbſt ſowohl als jene, die ſie ihren Producten und Individuen mittheilt, zu begreifen,

müſſen wir wieder zurückgehen auf die erſte Grundform der Erde und ihrer Thätigkeit.

Gemäß der bisherigen Ableitung hat die Erde erſtens den Trieb der Abſonderung, dies iſt ihre Grundform und ihre erſte Thätigkeit als Fortſetzung derjenigen, wodurch ſie ſelbſt aus dem Elemente ſich abſonderte und zur Erde ward.

Dann hat die Erde zweitens den Trieb zur Aeußerung und Darſtellung: da der Geiſt, das Bewußtſeyn in dem irdiſchen Element ſo tief verborgen iſt, ſo muß dieſer natürlich ſich zu äußern, und von den Feſſeln der Starrheit und Beharrlichkeit zu befreien ſtreben.

Aber drittens muß die Erde noch einen Trieb haben, der aus ihrer Grundform und der Art ihrer Entſtehung nothwendig folgt; dies iſt der der Selbſterhaltung oder der Selbſtheit.

Die Form der Beharrlichkeit, angewandt auf den Trieb, giebt den Begriff der Selbſtheit und der Selbſterhaltung. Das Beharrliche, als Bewußtſeyn gedacht, will immer nur in ſich und bei ſich ſelbſt bleiben und verharren, und wenn es auch durch andere Triebe gezwungen wird, aus ſich heraus zu gehen, ſucht es doch immer wieder in ſich zurückzukehren, ſo daß jene oft von dieſem unterdrückt oder doch modificirt werden. Dieſer Trieb der Selbſtheit, der in allen Productionen herrſcht, die auf der Stufe ſtehen, daß die Triebe der Erde darin ſichtbar ſind, muß nicht allein den Individuen, ſondern auch dem Ganzen der Erde ſelbſt beigelegt werden, da er aus der Grundform ihres Charakters, der Beharrlichkeit, folgt.

Man kann bei der Erklärung dieſes Triebes der Selbſtheit auch noch von einer andern Seite ausgehen, und ihn aus jenem Gefühle des Schreckens, jener Furcht vor der Vernichtung herleiten, die das Entſtehen des irdiſchen Elements veranlaßte. Es muß, wenn nun jene gefürchtete Vernichtung nicht erfolgt, die Form des Bewußtſeyns, die von jenem Gefühle anfängt, in das Gegentheil, die Liebe der eignen Erhaltung, den Trieb der Selbſterhaltung übergehen.

Dieſe drei Triebe nun: der Abſonderung, der Selbſterhaltung und der Darſtellung, ſind die Grundtriebe der

irdiſchen Elements, der Erde und aller ihrer Productionen, nämlich jener, worin ſich die Erde ſelbſt wieder repräſentirt, dieſe Triebe wirken alle wieder ineinander.

Man kann daher der Erde nicht einen Trieb und eine Kraft, überhaupt zu produciren, beilegen, ſondern den Trieb und die Kraft, etwas ihr ähnliches, ſich ſelbſt im Kleinen wieder zu produciren.

Die Erde hat den Trieb ſich darzuſtellen; doch iſt dies nicht blos als Darſtellung des Innern zu verſtehen, ſondern auch als ein Trieb, eine Hinneigung zu dem Aeußern, als ein Trieb, zurückzukehren in die verlorne Freiheit des Elements, ein Streben, Antheil zu nehmen an dem Ganzen, nicht mehr einſam in ſich verſchloſſen zu bleiben.

Dieſer letzte Trieb kann erſt in den Thieren anfangen befriedigt zu werden, als welche die Bedingungen dazu beſitzen, nämlich die Organe der Sinne, Sinn für Licht und Luft, Empfänglichkeit für die ganze unendliche Welt.

Was die Erde hervorbringt, bringt ſie aus ſich ſelbſt hervor, es ſind dies nur Abſonderungen von ihr, ſie hat den Trieb, ins Unendliche hin Individuen aus ſich zu erzeugen. Die Erde muß alſo allen ihren Productionen ihr eigenes Weſen mittheilen, ſie müſſen alle die Grundtriebe der Erde theilen, nur daß in einigen dieſes, in andern jenes Moment überwiegt: in den Pflanzen der Trieb zur Organiſation, zur Individualität, in den Thieren der Trieb der Selbſtheit, der Selbſterhaltung, in dem Menſchen der Trieb der Aeußerung, der Darſtellung. In dem Menſchen iſt dieſer ſo erhöht, daß ein Streben nach Freiheit entſteht und die Sehnſucht nach dem Unendlichen, zur Rückkehr in das Reich des Lichtes und der allgemeinen Freiheit erwacht. Alle andern Triebe folgen nothwendig aus der Grundform des irdiſchen Elements, der Beharrlichkeit. Der Trieb in die Welt zurückzukehren kann erſt dann entſtehen, wenn die andern Triebe ihr Spiel ſchon lange fortgeſetzt haben, wenn die Starrheit ſchon ſehr überwunden iſt, die Erde ſchon einen freiern, höhern Charakter erhalten hat. Je mehr die Erde ſich entwickelt, deſto mehr verliert ſie von ihrem urſprünglichen, eigentlichen Charakter; ihr Zweck hiebei kann nicht ſeyn ſich zu vernichten, ſondern ſich aufzulöſen, zu verklären.

Der letzte Trieb der Darstellung, welcher die Sinne begründet, kann also erst in dem Menschen als völlig erreicht angesehen werden. Doch ist in den Thieren die Anlage dazu, und wenn es ihnen bei den Organen dazu dennoch an der eigentlichen Anschauung der Welt gebricht, so ist dieses bei manchen aus einem Fehler der Organisation herzuleiten; bei vielen dürfte es aber schwer zu erklären seyn, und einen sehr tief versteckten Grund haben. —

In den Thieren ist das grobe Körperliche wieder mehr überwiegend, als bei den Pflanzen; doch stehen diese den Thieren in Hinsicht auf innere Organisation weit nach, da in ihnen der stärkere Luftgeist und der vorherrschende Trieb nach Gestaltung die Erreichung des eigentlichen Zwecks der Erde, wie schon gesagt, verhindert. Das Bewußtseyn der Erde kann ja nur in denjenigen Producten wieder zum Vorschein kommen, wo diese sich selbst repräsentirt, ihre Grundtriebe offenbart, und Organe der Sinne findet, diese einigermaßen zu befriedigen.

Anmerk. Es ließe sich hier auch die Frage aufwerfen, ob die Kraft, welche das irdische Element an die unvollkommenen Productionen verwendet, wieder zurückgehe? — Dieses zu beantworten ist nicht Sache der Philosophie. Auf andern Planeten mag dieses der Fall seyn, auch in der frühern Geschichte der Erde kann es vorgekommen seyn. Doch aus dem Hange der Trägheit läßt sich erklären, daß es starr gewordene Versuche, versteinerte Handlungen sind, in denen die Erde zu ihrem Zwecke nicht durchdringen konnte. Um jene Frage noch befriedigender zu beantworten, schließt sich noch die zweite Frage an: da der in dem irdischen Element verschlossene Geist kein Verstand, sondern bloß Trieb, kein Geist, sondern Seele ist, so kann ja die Erdseele das Mißlingen ihrer Versuche nicht beurtheilen? also auch von zurückziehender Kraft nicht die Rede seyn; wie denn auch erst beim Wiedererwachen des Geistes im Menschen Irrthum möglich wird; es scheint also bei den vorhergehenden Productionen kein solcher statt haben zu können? Hierauf ist folgendes zu erwiedern: der Erdgeist ist an die Luft, die Erdseele an die Erde gebunden; im Men-

ſchen iſt beides vereinigt; Erdſeele und Erdgeiſt iſt nur ein plus oder minus; eine Erdſeele ohne allen Geiſt wäre nichts, und ſo ebenfalls ein Geiſt ohne alle (Seelen-) Kraft; jene Trennung iſt alſo zu ſtark genommen. Und übrigens finden wir (wenn wir nur etwa in das Gebiet der Phyſik übergehen wollen, denn für Philoſophie muß dies nicht angeſehen werden), daß allerdings Verſuche zurückgenommen werden, wo eben kein eigentlicher Beſtand vorhanden war.

Da die Erde ihren einzelnen Productionen ihre eigne Kraft mittheilt, ſo darf es uns nicht befremden, daß ſie ihnen auch die Kraft zu produciren mittheilt, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſe auf das Gleichartige beſchränkt iſt. — Daß aber auf den höhern Stufen der Organiſation das Produciren der Individuen durch das Geſchlecht geſchieht, iſt wieder eine Nachbildung der Production der Erde ſelbſt. So wie auf dieſer alles producirt wird durch die Centralkraft und die Atmoſphäre, den Luftgeiſt, ſo auch in den einzelnen Producten durch die männliche und weibliche Kraft; nur darf man dieſe Analogie nicht zu lange fortſetzen, da bei der unendlichen Fülle von Productionen ſo unendlich viele Verhältniſſe entſtehen, daß die Aehnlichkeit oft modifizirt, oft ganz umgekehrt wird; ſo iſt, um ein Beiſpiel anzuführen, nur in einer gewiſſen Rückſicht anzunehmen, daß bei den animaliſchen Producten das weibliche Geſchlecht das ſchwächere ſey. — Genug daß die Art der Production, wo aus zweien ein drittes erzeugt wird, in dem Ganzen ſowohl ſtatt findet, wie in dem Einzelnen.

Dies ſind ungefähr die Hauptbetrachtungen, die unſere Philoſophie über die verſchiedenen Stufen der Productionen der Erde ſich erlauben darf. Weiter aber als über dieſe Hauptformen der Organiſation dürfen ihre Unterſuchungen ſich nicht in das Gebiet des Einzelnen verlieren, da hier alles ſubjectiv und unendlich iſt.

Die Stufenreihe der Organiſationen iſt eigentlich mehr unregelmäßig, es iſt dies aber eine natürliche, nicht nothwendige Unregelmäßigkeit. Es läßt ſich wohl denken, daß die Erde von den Mineralien gleich übergegangen wäre zu den unvollkommenern Animalien, und durchaus keine Pflanzen hervorgebracht

hätte. Die Vegetabilien ſind eine Ausſchweifung in ein höheres Gebiet, eine Epiſode. Die Animalien ſind der eigentliche Zweck der Erde; es könnte recht gut einen ſideriſchen Körper geben, wo dieſe gleich auf die Mineralien folgten; die Mineralien aber dürften gar nicht fehlen, ſie machen den Uebergang von der elementariſchen zu der eigentlichen organiſchen Form. — Es läßt ſich übrigens leicht denken, wie die Erde von den Mineralien gleich zu den Thieren übergehen, d. h. nach den erſten roheſten Verſuchen, in dem Gefühle ihrer Kraft ſich ſelbſt überſpringen, und nach etwas Höherem ſtreben könnte, was ſie eigentlich nicht erreichen konnte und wollte. Aus allem dieſem folgt, daß man ſich hüten müſſe, etwas ſogleich als nothwendiges Naturgeſetz anzunehmen, was bei näherer Unterſuchung doch blos als natürlich und im ſubjectiven Charakter unſers Geſtirns gegründet befunden werden kann.

Die erſten Hervorbringungen der Erde müſſen nothwendig noch ſehr unvollkommen ſeyn; ſie müſſen, da der erſte Schritt vom Element ausgeht, zum Theil noch elementariſch, noch nicht ſehr organiſch ſeyn. Die Perfectibilität folgt aus dem Charakter der Erde ſelbſt, aus den Hinderniſſen, welche die Form der Beharrlichkeit dem Streben des tief in ihr verſchloſſenen und gefeſſelten Bewußtſeyns in ſeiner Entwicklung entgegenſtellt. Nur *äußerſt* weiſe, nur nach vielem Ringen und Kämpfen kann es dem irdiſchen Element gelingen, die Feſſeln der Starrheit aufzulöſen und zum Lichte, zur Freiheit durchzubrechen. Die Perfectibilität iſt nicht allein Charakter des Menſchen, ſondern auch der Erde, und auch Charakter des Menſchen iſt ſie nur in ſofern, als dieſer ſelbſt zur Erde gehört.

Die Haupttriebe des irdiſchen Elements, die aus ſeiner Grundform und ſeinem innern Weſen hergeleitet wurden, ſind der Trieb der *Abſonderung*, Vereinzelung, Individualität; der Trieb der *Selbſterhaltung*, und der Trieb der Aeußerung, der *Darſtellung*. Den Trieb der Individualität könnte man auch den Trieb zur Entwicklung nennen und alſo zwei Grundtriebe des irdiſchen Elements annehmen, den Trieb der *Entwicklung* und den der *Selbſtheit*.

Wir fügen hier, ehe wir zur Theorie des Menſchen übergehen, noch ein paar Bemerkungen bei, die aber eigentlich mehr phyſikaliſcher als philoſophiſcher Natur ſind.

Unſere Erde iſt ein Reſiduum einer frühern Production, welche man als eine Production ungeheurer Rieſenthiere anſehen muß, und verglichen mit unſern Productionen, als Schaalthiere.

Die Trägheit liegt ſo ſehr in dem Grundweſen des irdiſchen Elements, daß nothwendig die unterſten thieriſchen Organiſationen faſt ohne alle Bewegung ſeyn müſſen.

Es iſt nicht zu vermuthen, daß die erſten Productionen ins Kleine gegangen ſeyen, ſondern nach der Analogie zu ſchließen, müſſen ſie der Ausdehnung nach ungeheuer, geweſen ſeyn: Rieſenthiere von ungeheurer Größe, aber unförmlich in Hinſicht der Bewegung und eben deswegen unſern Schaalthieren zu vergleichen. — Dieſe Thiere ſind ſpäter vom irdiſchen Proceß ſelbſt zerſtört worden, höchſt wahrſcheinlich durch Waſſer, vielleicht aber auch durch Feuer, und ihre Ueberbleibſel und Gebeine machen nun das feſte Land und die Gebirge aus. —

Daß die Form des irdiſchen Elements gleich nach der Erſtarrung durchaus einfach ſeyn müſſe und nicht chaotiſch gedacht werden könne, iſt ſchon früher geſagt worden; unter Chaos verſteht man körperliche Mannichfaltigkeit, im Licht iſt zwar auch Mannichfaltigkeit, aber kein Chaos. Dieß iſt eine Miſchung materieller Kräfte von der größten Heteregenität; etwas chaotiſches kann nun durch die Wechſelwirkung der atmoſphäriſchen Luft und des irdiſchen Elements hervorgebracht werden.

Den Schlamm oder den thieriſchen Grundſtoff für die einzelnen Organiſationen könnte man das Chaos nennen. Soll ein Thier entſtehen, ſo muß ein Stoff gegeben ſeyn, der körperlich iſt und beweglich, nicht mehr elementariſch, der zwar in Rückſicht der Form, der Förmlichkeit und der Fähigkeit dazu auf der unterſten Stufe ſteht, aber doch beweglich iſt und daher leicht eine Form annehmen kann. Alles dieſes trifft in dem Schlamme oder Schleim zuſammen, welcher körperlich und ſeiner Feuchtigkeit wegen beweglich iſt.

Das Entſtehen dieſes Schlammes iſt aus der Wechſelwirkung der Atmoſphäre und der Erde zu erklären, die Luft ver-

dichtet ſich, die Erde wird aufgelöſt, bis beide ſich ſo neutraliſiren, daß jener Schlamm oder Schleim entſteht, der den Grundſtoff der thieriſchen Organiſation enthält, und den man das thieriſche Chaos nennen kann.

Indeſſen wiederholen wir hier, daß man ſich wohl hüten müſſe, über die Organiſation des thieriſchen Körpers zuviel a priori zu beſtimmen, da vieles wohl zufälligen Urſachen zuzuſchreiben ſeyn dürfte. —

Wenn wir früher geſagt haben, die Pflanzen wären überflüſſig, ſo kann man auch von den Metallen behaupten, ſie ſeyen nicht nothwendig. Was dieſe äußerſt merkwürdig macht, iſt ihre verſtärkte Schwere. Die Metalle ſind gleichſam die Körperlichkeit ſelbſt, Stein in der zweiten Potenz; ſie ſind ſchwerer als die Erde im Durchſchnitt, als der Kern der Erde, ſchwerer als der Stein ſelbſt. — Dieſes iſt Grund genug, ihren Urſprung im Feuer ſelbſt zu ſuchen; nicht in der Wirkung des innern Feuerprincips, der innern Wärme.

Anmerk. Das Feuer iſt ein Princip, das in ſich zurückwirkt; dadurch wird die Concentration verſtärkt, mithin auch die Schwere. Was leichter iſt als die Durchſchnittsſchwere, kann man wohl erklären, als eine Miſchung nämlich oder eine Auflöſung der Erde mit der Luft; ſonſt läßt ſich die Schwere überhaupt philoſophiſch nur aus Furcht vor dem leeren Raume erklären.

Das Feuer iſt ein zuſammendrängendes, in ſich ſelbſt zurückgehendes Princip. Aus dieſem wird ſich die Concentration zur zweiten Potenz, die verſtärkte Schwere leicht erklären laſſen.

In allem Urgeſtein muß Waſſer und Feuer zugleich ſeyn. Das Urgeſtein der Erde iſt eine Erſtarrung beider Elemente. Obgleich beide Elemente im Kampfe gleich ſtark ſind, ſo iſt doch möglich, daß in dem Niederſchlage eins überwiege. Die Gleichheit der Elemente bezog ſich blos auf ihre allgemeine unendliche Kraft. Doch da die Bewegung in dem Kampfe ſelbſt gedacht werden muß wie ein Ebben und Fluthen, ſo iſt es möglich, daß eine ſchnell abwechſelnde Ungleichheit entſteht, eine Ungleichheit, die auf gleiche Weiſe abwechſelt, alſo im Ganzen doch wie-

der Gleichheit iſt. Nun iſt aber der Moment der Erſtarrung ein Moment im ſtrengſten Sinne, der plötzlich mit unendlicher Schnelle erfolgt. Daher iſt es ſehr begreiflich, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Momente der Erſtarrung entweder das eine oder das andere Element überwog, von dem eines andern verſchieden ſey. Unter den Geſtirnen kann alſo in dieſer Hinſicht eine Verſchiedenheit obwalten, ſo daß einige feuriger, andere wäſſeriger ſind. Dieſe Möglichkeit zugegeben, würde, nach der Analogie zu ſchließen, ſich daraus folgern laſſen, daß unſere Erde ein wäſſeriges Geſtirn ſey.

Noch haben wir einige andere Punkte zu berichtigen, ehe wir zum zweiten Abſchnitt übergehen.

Wir haben auf der vierten Stufe die Möglichkeit des böſen Princips gezeigt, es iſt nöthig hier zu zeigen, daß wenn die Einheit der Welt nicht zerriſſen werden ſoll, es eben ſo wenig eine abſolute Abſonderung, als eine abſolute Beharrlichkeit gebe.

Anmerk. In dem irdiſchen Element iſt ein Trieb der Selbſtheit, und ein Trieb der Entwicklung. Der erſte als ein Trieb des Elements, immer bei ſich zu verharren und in ſich zurückzukehren, iſt blos die Form des irdiſchen Elements. Der Trieb der Entwicklung iſt der nothwendige Trieb des in dem irdiſchen Elemente verſchloſſenen Geiſtes, der ſich zu äußern und zu befreien ſtrebt. Der Natur der Sache nach mußte der Trieb der Entwicklung, als der geiſtige, den aus der irdiſchen Unvollkommenheit entſpringenden Trieb der Selbſtheit bei weitem überwiegen. Die irdiſche Trägheit und Beharrlichkeit kann der Entwicklung des Geiſtes große Schwierigkeiten in den Weg legen, dieſe auf mancherlei Art hemmen und zurückhalten, aber ſie nicht vollkommen überwiegen; wo dies der Fall iſt, muß es noch andern mitwirkenden Urſachen zugeſchrieben werden. Die entſchiedene Oberherrſchaft des Egoismus iſt ſo unnatürlich, daß ſie ein böſes Princip als Erklärungsgrund fodert. Das Böſe iſt der aufs äußerſte getriebene, ſich ſelbſt verzehrende, zerſtörende Egoismus; überall wo wir dieſen Trieb

der Selbſtzerſtörung wahrnehmen, können wir die Herrſchaft des böſen Princips vorausſetzen. Die Entwickelung geht auf Liebe, Vereinigung, auf Fülle; die in ſich ſelbſt gekehrte Selbſtſucht endigt in Leerheit und Nichtigkeit. Manche Arten von Krankheit, Tollheit, Verrücktheit, beſonders ſolche, die aus einer ſchon an ſich unſittlichen Leidenſchaft entſpringen, können vielleicht aus dieſem ſelbſtzerſtörenden Hange erklärt werden. — Im menſchlichen Bewußtſeyn liegt dieſe zerſtörende Kraft in dem reflectirenden Denkvermögen; hier bringt ſie das ſonderbare Phänomen des Skepticismus hervor. Es iſt eine moraliſche Desorganiſation des menſchlichen Weſens. Das böſe Princip hat nicht die Macht, auf eine zerſtörende Art direct in die Welt einzuwirken, und andere Weſen zu zerſtören, aber es kann dieſen den Hang der Selbſtzerſtörung epidemiſch mittheilen.

Eine abſolute Abſonderung iſt eben ſo unverträglich mit dem Begriffe der unendlichen Freiheit, Einheit und Fülle, wie abſolute Beſchränkung. Das zerſtörende Princip darf als ſolches keine ewige Dauer haben, keine ewige Höllenmacht in der Welt beſtehen, weil ſonſt neben dem Einen höchſten Princip noch etwas übrig bliebe, was ſeinen Frieden ſtörte und ſeine gänzliche Vollendung hinderte.

Nun iſt es aber auch nicht weniger widerſtreitend zu denken, daß das ſchlechthin Böſe, was ſich ſelbſt zum Böſen willkürlich verkehrt hat, zum Guten zurückkehre, ſich wieder mit der Gottheit vereinige. — Zur Auflöſung dieſes Problems bietet ſich uns der Ausweg dar, daß das böſe Princip ſich ſeiner Natur nach endlich ſelbſt in Vernichtung auflöſen und ſo aus der Welt verſchwinden muß; daher nichts übrig bleiben kann, was den Frieden der Gottheit ſtörte, und die Fülle ihrer Herrlichkeit beſchränken könnte. Man nehme die Welt des böſen Princips von ſo langer Dauer an als man will: nach unendlichen Gradationen von Leiden und Qualen wird ſie endlich in eignem Haſſe und Grimme ſich ſelbſt verzehren und zerſtören. Das böſe Princip iſt der ſich ſelbſt zerfreſſende Egoismus, der am Ende in ſein Nichts ſich auflöſt; es gibt nach unſerer Philoſophie kein anderes Nichts, keine andere Vernichtung, als Selbſtzerſtörung.

Wir können jetzt auch das Verhältniß unſerer Philoſophie zu andern in Rückſicht auf einige Punkte der Weltlehre beſtimmen. — Iſt die Freiheit allein wirklich, und gibt es überall nichts außer und neben dem unendlichen Welt-Ich, ſo darf auch die Philoſophie ſich nur mit dieſem einzigen höchſten Gegenſtande beſchäftigen. Jede Philoſophie, die über das Wirkliche hinausgeht, iſt transcendent.

Es iſt hiemit aber nicht das gemeine, empiriſche Wirkliche gemeint, ſondern das höhere Wahre und Reale, das unendliche Welt-Ich. Nicht das Nothwendige iſt Gegenſtand der Philoſophie, als inſofern das Wirkliche ſelbſt nothwendig iſt. — Iſt nur das Wirkliche Gegenſtand der Philoſophie, gibt es nur ein einzig Wirkliches, und iſt das Wirkliche zuſammen nur Eins, ſo darf man auch nur eine einzige Welt annehmen. Wir haben zwar von einer himmliſchen und einer irdiſchen Welt geſprochen, aber alles das ſind nur verſchiedene Sphären, nur Theile des Einen einzigen Weltganzen.

Jene alte Anſicht von einer Mehrheit der Welten, wie wir ſie bei Heraklit und den Steikern finden, iſt zwar der Natur des Idealismus ſehr angemeſſen, aber dennoch als irrig zu verwerfen. Dieſe Philoſophen nahmen eine unendliche Reihe aufeinander folgender Welten an, wo immer eine an die Stelle der andern trete, wenn dieſe ſich aufgelöſt habe, und ins Chaos zurückgekehrt ſey. Wenn gleich die Form dieſes Gedankens dem Idealismus weit angemeſſener iſt, als jene, die eine Mehrheit nebeneinander beſtehender Welten annimmt und daher den Begriff der Beharrlichkeit vorausſetzt, ſo iſt dem Inhalte nach doch dieſe Vorſtellungsart ganz verwerflich, da ſie nicht auf die unendliche Fülle hinausgeht, ſondern nach ihr würde zuletzt die Welt ſich immer wieder in Leerheit und Nichts auflöſen. Denn ein ſo vollkommenes Chaos, wo alles ſich gegenſeitig aufgehoben hätte, alles neutraliſirt und ins Gleichgewicht gebracht wäre, würde ein Nichts ſeyn.

Ungeachtet dieſe Heraklitiſch-Steiſche Anſicht viel Keime des Idealismus enthält, ſo iſt ſie doch darum zu verwerfen, weil ſie transcendent iſt, über das Eine wahrhaft Reale, das Welt-

Ich hinausgeht, und dadurch die Freiheit in Nothwendigkeit verwandelt. Jede dieſer Welten entſtand aus der vorhergehenden, war alſo durch die Beſchaffenheit dieſer in ihrer ganzen Entwicklung bedingt, ſonach das Wirkliche dem Nothwendigen, das Lebendige dem Richtigen untergeordnet.

Ueber den erſten Anfangspunkt der Welt darf man nicht hinausgehen, wenn man nicht zuletzt in leeres Nichts und Nothwendigkeit ſich verlieren will. Die erſte Regung der Sehnſucht kann aus nichts abgeleitet werden, ſie iſt das ſchlechthin Erſte und Höchſte. Die Liebe iſt abſolut unbedingt; ſie erklären hieße ſie vernichten, und an ihre Stelle das Richtige, Nothwendige ſetzen. Beweiſen und herleiten läßt ſich der erſte Anfangspunkt nicht, weil ſonſt das Verhältniß deſſen, was abgeleitet, und deſſen, woraus es abgeleitet werden muß, ganz umgekehrt würde.

Das Einzige, was zur etwaigen Erklärung ſich ſagen ließe, wäre, daß mit der erſten Regung der Sehnſucht zugleich auch ihr erſter Gegenſtand, der Raum, erzeugt werde. Die Sehnſucht iſt productiv, ſie erzeugt ſich ſelbſt mit ihrem Gegenſtande, ſie wächſt allmälig und verſtärkt und verdoppelt ſich in ſteigendem Verhältniß. — Doch iſt dies nur dem begreiflich, dem das Weſen der Sehnſucht ſelbſt kein Geheimniß iſt; denn nicht in todten Worten und Begriffen läßt ſich das höchſte Leben auffaſſen und darſtellen, und dem, der die innere Anſchauung nicht hat, erklären und beweiſen. Nicht auf dem Wege des Verſtandes allein iſt hier die Ueberzeugung möglich, wo die Löſung des Räthſels in der geheimſten, tiefſten Quelle alles Wiſſens, dem lebendigen Gefühle liegt. —

Wir kommen hier nun auch auf die Frage, ob dem Anfange der Welt eine Ewigkeit vorherging. — In der ſcholaſtiſchen Philoſophie unterſcheidet man die Ewigkeit vor der Schöpfung, a parte ante, und nach der Schöpfung der Welt, a parte post. Gibt es nun eine Ewigkeit a parte ante, gibt es eine Zeit, die wie bei einer Linie an einem Ende unendlich iſt? ging der Production des Raumes eine Ewigkeit vorher? — Dieſe Frage iſt eigentlich nicht zu beantworten, weil nämlich vor der

Schöpfung des Raumes ja weder Zeit noch Maaß vorhanden war, die Zeit ja ſelbſt erſt mit der Welt entſtand und ſich entwickelte. Vor der Zeit läßt ſich keine Zeit und auch keine Ewigkeit denken, eine ſolche Zeit iſt ganz dem Begriff der Zeit und des beſtimmten Maaßes entgegen.

Es gibt aber eine zweifache Art der Zeit, wie ein zweifaches Unendliches, eine vollendete und eine unvollendete Zeit. Wenn aber mit der Beharrlichkeit und Starrheit auch das Reich der Gegenwart aufgelöſt, Vergangenheit und Zukunft verbunden, und ſo alle Zeit zur Ewigkeit verklärt ſeyn wird, dann iſt die Zeit vollendet. Dieſer Begriff der vollendeten Zeit iſt ein poſitiver, der ſchlaffiſche Begriff aber eine Zeit, der weder Zeit noch Maaß entſpricht, eine Ewigkeit a parte ante, iſt ein negativer. Es ging der Schöpfung weder eine Zeit, noch eine Ewigkeit vorher, aber wohl ein unendlicher Keim der Zeit, und erſt mit der Welt entwickelte ſich dieſer. Was die höchſte Vollendung, der Gipfel, das Ziel der Zeit iſt, muß auch ihr Anfang geweſen ſeyn. Wollte man jenen Keim der Zeit eine Ewigkeit nennen, ſo gäbe es doch eine Ewigkeit a parte ante. Aber da der Raum ein unendliches Product iſt, was allmälig hervorgebracht und entwickelt wurde, ſo kann man die Zeit, die zu dieſer Production gehört, als eine Ewigkeit a parte ante anſehen, man kann ſich die Entwickelung als eine unendliche Reihe denken, als einen unendlichen Progreß, und den Anfang der Sehnſucht als unendlich ſchwach, aber dennoch nicht als aus dem Nichts hervorgegangen, ſondern als ſich ſelbſt mit ihrem Gegenſtande erzeugend. Doch dürften dieſe Gedanken, indem ſie transcendente Anſichten berichtigen ſollen, leicht ſelbſt in den nämlichen Fehler fallen, und wir wiederholen nur noch die Bemerkung, daß man ohne Gefahr, ſich in Leerheit und Nichtigkeit zu verlieren, nicht über die erſten Regungen der Sehnſucht hinausgehen dürfe.

Wir gehen zuletzt noch zu einer Betrachtung des Raumes über, welche noch eine nähere Beziehung auf das Licht, wie wir es erklärt haben, herbeiführt. — Worin beſteht denn die eigenthümliche Thätigkeit des Lichts? — Das Licht entſtand

eben ſo wohl, wie das ihm entgegengeſetzte irdiſche Element, aus dem Ringen der beiden Elemente, des Waſſers und des Feuers, nur daß in dem Lichte die Elemente ihre eigenthümliche elementariſche Form beibehalten haben, und der ernſte Kampf und Streit, der von dem irdiſchen Elemente bis zur Vernichtung fortgeſetzt würde, in ihm in ein friedliches, ſpielendes Ringen verwandelt wird. Das Licht iſt nichts anders, als das Ringen der Elemente, nur durch das verherrſchende Princip der Liebe höher und ſchöner ausgebildet, in ein liebevolles Wechſelwirken umgeſtaltet. — Die Thätigkeit des Lichts muß alſo auch denſelben Bedingungen folgen, kann auch nur eine ſpielende ſeyn, welches indeſſen dem erſten Zwecke der Welt gar nicht entgegenwirkt.

Der Kampf zwei völlig gleicher Kräfte, die ihrem Weſen nach abſolut thätig und lebendig ſind, ſchlechterdings nicht ruhig nebeneinander verharren können, ſondern immer thätig ſeyn müſſen, läßt ſich nur denken als ein beſtändiges Schwanken, Ebben und Fluthen, Expanſion und Contraction. Dieſe Thätigkeit iſt die einzige, die zwiſchen zwei, an Kraft ſich gleichen Elementen ſtatt haben kann, ſo lange ſie nicht gegenſeitig ſich vernichtet, und die auch in dem Lichte ſtatt haben muß, inſofern auch hier die beiden Elemente, auch in der Verbindung, noch getrennt ſind.

Anmerk. Das Licht iſt die Auflöſung des ernſten Kampfes der Elemente zu einem ſpielenden Ringen. Aber dennoch müſſen immer noch zwei Kräfte daſeyn, wenn gleich zur Einheit innigſt verbunden, weil ſonſt ja auch die ſpielende Thätigkeit mit der Wechſelwirkung wegfällt. —

Im Kampfe zweier ſich gleicher Elemente iſt jenes Abwechſeln zwiſchen Ebbe und Fluth nothwendig. Es iſt ihrem Weſen, als abſolut thätiger und lebendiger Kräfte entgegen, daß ſie ruhig nebeneinander verharren; ſie müſſen ſich alſo entweder in ernſthaft fortgeſetztem Kampfe gegenſeitig bannen und ſtriren, dann entſteht das irdiſche Element; oder dieſer Streit wird in ein ſpielendes Ringen verwandelt. In dieſer letztern Weiſe bildet ſich das Licht. Allein da in dem Lichte beide Kräfte, Waſſer und Feuer,

durch das höhere Princip der herrschenden Liebe verbunden sind zu einem Element, so muß auch die Thätigkeit eine andere seyn, als sie war, wie beide Elemente noch geschieden neben einander bestanden. Jene spielende Thätigkeit des Lichts muß gedacht werden als die freieste Thätigkeit, ein Abwechseln von Expansion und Contraction, ein willkürliches Vermehren und Vermindern seiner selbst. Gerade wie wir auch im unmittelbaren Bewußtseyn eine ähnliche durchaus freie, abwechselnd sich ausdehnende und zusammenziehende Thätigkeit gefunden haben.

Worauf richtet sich denn jene freie Thätigkeit des Lichts?

Die beiden Elemente, Wasser und Feuer, sind zwar der Kraft nach unendlich; der räumlichen Ausdehnung nach aber sind sie es nicht, insofern sie keine absolut vollendete Raumerfüllung sind. Es gibt daher einen leeren Raum, aber auch dieses leere kann nicht absolut seyn, indem das Ziel der Weltentwicklung ja die innere Fülle ist. Nur so lange die Welt noch nicht vollendet ist, gibt es einen leeren Raum; mit der Vollendung der Welt aber muß auch zugleich die unendliche Erfüllung des Raums angenommen werden.

Anmerk. In der elementarischen Welt ist der leere Raum nur indirect und implicite enthalten, es ist nur noch kein voller Raum, der Raum ist von Wasser und Feuer noch nicht ganz erfüllt, die Welt ist, wie die Griechen sagen, noch dünne, der leere Raum ist noch nicht geschieden. *)

*) Erst auf der vierten Stufe entsteht der wahre leere Raum; man muß daher hier neben dem irdischen Element, dem Licht und dem bösen Princip auch noch dieses besonders unterscheiden. Das böse Princip geht freilich, insofern es in sich zurückkehrt, sich selbst verzehrt und vernichtet, auf einen leeren Raum aus; es ist aber noch eine andere Art, ein indifferenter leerer Raum zu denken aus dem Zusammenziehen des irdischen Elements. Mit dem leeren Raume entsteht zugleich die Schwere und die Anziehungskraft. Die Schwere läßt sich am besten aus der Furcht vor dem leeren Raume erklären und ebenso die Anziehungskraft, da sie aus der Schwere folgt. — Die Anziehungskraft ist keineswegs etwas materielles, wie die Physiker behaupten, sie ist allerdings

Auf der vierten Stufe geſchah eine Scheidung, weil da das irdiſche Element in der Erſtarrung ſich zuſammendrängte, und der Raum, jedoch nur unvollkommen, erfüllt wird, und dadurch eine Ungleichheit und eigentliche Leere entſteht. Der leere Raum, als das der Mannichfaltigkeit Entgegenſtehende, iſt das Grundübel der Welt; die Gegenwart ſoll dieſem Uebel abhelfen und den Raum erfüllen. Allein durch die Geſtalten und Weſen derſelben, die Starrheit, Unbeweglichkeit und grobe Körperlichkeit geſchieht dies nur unvollkommen. Man kann die Welt anſehen als einen Verſuch, den leeren Raum, als das der Mannichfaltigkeit durchaus Entgegenſtehende, vollkommen zu erfüllen, und die Gegenwart, das andere Grundübel der Welt zu vernichten; erſt durch die Thätigkeit des himmliſchen Lichtprincips wird dies vollkommen geſchehen können.

Auf dieſe Erfüllung des leeren Raums geht die Eine Richtung der freien Thätigkeit des Lichts. Das Licht iſt das raumerfüllende Princip, durch die unermeßliche, überall ſich verbreitende Thätigkeit des Lichts wird der Raum ſelbſt aufgelöſt, und in ein Meer von Bewegung, Thätigkeit, Freiheit verwandelt.

Die andere Richtung der Thätigkeit des Lichts iſt gegen die Körperwelt gerichtet, da das irdiſche Element der Beihülfe des Lichts zu ſeiner Geſtaltung und Entwickelung bedarf, ſo wie das Licht ſelbſt wieder aus dem irdiſchen Element die ihm fehlende Mannichfaltigkeit hervorzubringen trachtet, die zur Erfüllung des Raums nothwendig iſt. — Das Licht ſtrebt nach der Kör-

der Materie eigen, aber eine innere geiſtige Kraft, aus Furcht vor der Vernichtung entſtanden. Auf dieſe Art können wir auch aus unſerer Philoſophie dasjenige erklären, was der Phyſik am meiſten Beſchwerde macht, die cykliſche und pulſirende Bewegung der ätheriſchen Körper —. Nach unſerer Anſicht folgt die erſtere aus der allgemeinen Anziehungskraft der Schwere, aus Furcht vor dem leeren Raume, die letztere aus dem Weſen des geiſtigen Lichts; während Newton die erſte Bewegung ſehr ſonderbar von einem Anſtoß Gottes herleitet, welches ganz unphiloſophiſch iſt.

verwelt, dieſe zu bilden, zu entwickeln und zu verklären, und dadurch jene unendliche Fülle zu erreichen, die das Ziel des Ganzen iſt. Das Licht ſchwebt, wie Leibnitz ſehr richtig ſagt, in der Mitte zwiſchen dem Leeren und der Körperwelt.

Wir haben ſchon früher geſagt, das Licht ſey das geiſtigſte aller Elemente. Es iſt nicht mehr ein Sehnen und Begehren, ſondern die Hoffnung der unendlichen Fülle und Trieb und Kraft dieſe zu geſtalten. Es iſt diejenige Form des Bewußtſeyns, die ſich bezieht auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit, und die Verbindung von beiden. Hier iſt alſo der Uebergang von Seele zu Geiſt.

Das Licht iſt die Hülle des himmliſchen Verſtandes oder Geiſtes. Geiſt iſt vollendete Liebe, iſt himmliſches Denken. Der Verſtand im Menſchen liegt in der Mitte zwiſchen dieſem und der Vernunft. In einem ſideriſchen Körper, wie die Erde, müßte man die Seele in den Kern, den Geiſt aber in die umgebende Luftatmoſphäre ſetzen; hier wäre der Erdgeiſt der Sterngeiſt.

Dieſe wogende Bewegung des Lichts hebt die Schwierigkeit von dem Begriffe des Raumes auf. Denkt man ſich dieſen blos abſtract und negativ, als eine unendliche Ausdehnung ohne Inhalt, ſo erhält man ein blos negatives Unendliches, das beharrliche Unendliche des Realismus. Dies wird aber nicht allein dadurch widerlegt, daß man ſich das Entſtehen des Raumes aus der Zahheit und ſeiner Identität mit der Sehnſucht erklärt, ſondern an und für ſich iſt der Begriff des Raumes, ſo gefaßt, leer, nichtig, und widerſprechend.

Auch in phyſikaliſcher Hinſicht wird durch dieſe wogende Thätigkeit des Lichts die Schwierigkeit, ſich den Raum als beharrlich zu denken, gehoben. Das Licht iſt das Princip der unendlichen Raumerfüllung, indem es die höchſte Fülle, Mannichfaltigkeit und Schönheit von Bildung und Geſtaltung hervorruft, die das letzte Ziel der ganzen Weltentwickelung ſind. — Die überall durch das Unermeßliche verbreitete Thätigkeit des Lichts macht den Raum ſelbſt beweglich und dadurch mit der Anſicht des Idealismus verträglich; der Raum iſt hier ſelbſt in Freiheit und Thätigkeit aufgelöſt und mit dieſer ganz identiſch.

Raum und Zeit sind Glieder und Theile des unendlichen Welt-Alls, sind reelle, lebendige, geistige Wesen und Kräfte. Dieses ist die Ansicht des Idealismus in kurzem zusammengefaßt.

Die Theorie der Natur hat uns nun bis zur Theorie des Menschen fortgeführt.

Sechstes Buch.

Theorie des Menschen.

In einer Theorie des Menschen, gegründet auf die Theorie der Natur, werden alle andere organische Producte nur angesehen als eine Annäherung zu dem Menschen. Der Mensch ist in der irdischen Geschichte die letzte Stufe einer langen Reihe von Productionen, deren Ziel die Organisation des vollkommnen Körpers ist. Erst auf diesem höchsten Gipfel der organischen Bildung dringt die Seele der Erde durch, und es tritt im Menschen geistiges Bewußtseyn ein.

Das Einzelne ist nur aus dem Ganzen zu erklären, daher ist auch hier erst eine eigentliche Theorie des Menschen möglich. Der Mensch ist das Einzelne; die Gesetze des Einzelnen aber sind auch nur aus dem Standpunkte des Ganzen zu erklären. Erst wenn die Gesetze der Natur und der Welt selbst aufgestellt sind, werden jene für das Einzelne sich leicht daraus ableiten lassen. Von diesem Standpunkte aus kann erst die Frage über die Gesetze des Bewußtseyns *) befriedigend beantwortet werden. Früher ward sie blos kritisch erwähnt. Die Theorie des Bewußtseyns, die wir dort gegeben haben, war eine bloße Analogie; hier wurde der Mensch und sein Bewußtseyn als gegeben betrachtet. Aus dem menschlichen Bewußtseyn allein können die Gesetze des Bewußtseyns überhaupt nicht erkannt, und der letzte Grund der Gesetze angegeben werden. Erst jetzt ist es möglich,

*) Womit andere Philosophen jetzt irrig den Anfang machen.

eine eigentlich synthetische Ansicht, eine Charakteristik des Menschen im Ganzen genommen aus dem Princip der Natur- und Weltlehre, nach seiner Entstehung und Entwickelung, seiner Kraft, seinem Zwecke und seiner Bestimmung aufzustellen. Hier wird sich entscheiden lassen, inwiefern es Gesetze des Bewußtseyns gebe, was diese eigentlich sind, und inwiefern die einzelnen Gesetze des Bewußtseyns als Gesetze gelten können oder nicht. — Auch die wichtige Frage von der Freiheit des Menschen, seiner Kraft in Verhältniß zu dem Ganzen der Natur, wird hier gelöst werden. Zwar ist schon in der Theorie des Bewußtseyns überall gezeigt und vorausgesetzt worden, daß Freiheit das Grundwesen des Ichs und des Menschen sey, welchem dadurch eine gränzenlose Kraft beigelegt wurde; allein die Frage ist nicht, ob der Mensch, blos auf das Allgemeine in ihm gesehen, frei sey, sondern die Schwierigkeit ist, zu zeigen, wie jene unbedingte Freiheit und Kraft in der Bindung und Hemmung des irdischen Elements, den Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit, dennoch frei seyn könne, und in welche Gränzen sie eingeschlossen sey. Hier kann der unbestimmte Begriff der Freiheit mit der Natur des Menschen verglichen werden, dies führt uns auf die Theorie der Entwickelung des Menschen, die Geschichte der Menschheit, im allgemeinen höhern Sinne d. h. nicht auf den Einzelnen als solchen.

Die Theorie des Menschen hat demnach drei Theile: 1) Die Naturgesetze des Bewußtseyns; 2) die Bestimmung des Kraftmaßes des Menschen, oder die Freiheit; 3) die Entwickelung, oder die höhere Geschichte des Menschen.

Vor allem muß man bei der Theorie des Menschen sich klar zu machen suchen, welche Stelle der Mensch in der Reihe der Productionen einnehme, in welchem Verhältniß er stehe zu dem Ganzen der Natur und der Welt. — Obgleich ursprünglich dem irdischen Elemente nur zwei Grundtriebe beiwohnen, der Trieb der Selbsterhaltung und der Trieb der Absonderung, Individualität und Entwickelung, so kann sich doch später, wenn das irdische Element sich schon sehr entwickelt hat,

noch ein höherer bilden: der Trieb der Rückkehr in die freie Welt, die Sehnsucht nach der verlornen Freiheit. Dieser Trieb kann aber erst später entstehen, nur der letzte des irdischen Elements seyn, da er in Widerspruch steht mit dem einen ursprünglichen Triebe der Selbstheit. Erst wenn dieser zerstört ist, kann der andere Spielraum gewinnen, sich zu entwickeln.

Anmerk. Zu dem Triebe der Entwickelung gehört der Trieb der Vereinzelung und der Aeußerung. Der Trieb der Rückkehr in die Welt ist ein höherer, der erst bei steigender Entwickelung entstehen kann.

Obgleich der Trieb der Selbstheit, als ein mit der Beharrlichkeit verbundener, ursprünglich dem irdischen Elemente beiwohnt, so ist er doch nicht absolut ewig, er ist nur das Negative, die wesentliche Unvollkommenheit des irdischen Elements, so daß bei steigender Entwickelung er immer mehr und mehr sich verliert und am Ende sich ganz auflöset und vernichtet.

Der Trieb der Entwickelung wächst immer mit der Entwickelung selbst, der andere bleibt sich immer gleich. Je mehr der erste an Macht gewinnt, desto mehr modificirt und bändigt er den andern. Der Trieb der Entwickelung ist der Trieb des irdischen Elements, seine Form zu verlassen und in eine andere überzugehen. Das irdische Element kann keine andere Aufgabe haben, als sich in eine höhere Form aufzulösen. Erst in dem Menschen, dem höchsten Gipfel der Organisation, wird dieser Trieb des irdischen Elements so erhöht, daß die Sehnsucht zur Rückkehr in die freie Welt entsteht. Der Mensch erst ist ein fähiges Organon der Sehnsucht nach dem Uebergange in die göttliche Freiheit, der Auflösung in das höhere Element. Auf diesen letzten Trieb des irdischen Elements müssen wir den Zweck des Menschen beziehen.

Der Hauptpunkt über die Natur und das Wesen des Menschen, der nun kann ins Klare gebracht werden, ist die Freiheit. Vorher konnte blos im Allgemeinen behauptet werden, daß Freiheit das Wesen des Menschen sey — daß Freiheit soviel als Ichheit, und also der Mensch nothwendig frei seyn

müſſe. Von dem eigentlichen Verhältniſſe des beſchränkten Menſchen zum Ganzen aber kann nur jetzt die Rede ſeyn. Es kann erſt hier aus dem hohen Standpunkt der Welt und Natur erklärt, es kann nur durch die genetiſche Unterſuchung und Anſicht des Menſchen richtig dargeſtellt werden. Auch könnte man hier die Analyſe des Bewußtſeyns wiederholen, die noch in einem andern Lichte erſcheinen würde; doch wäre es überflüſſig, dies in der ganzen Ausdehnung zu thun.

Wir gehen zuerſt zu den Geſetzen des Bewußtſeyns, den Denkgeſetzen, über. — Aus dem Begriffe der Natur, der Welt und ihrer Erklärung ergiebt es ſich, daß die Geſetze des Bewußtſeyns ſowohl, als der Materie, das abgeleitete, untergeordnete und zweite ſind, und das Erſte doch überall die Kraft, die Freiheit, und wenn von geiſtigen Beziehungen die Rede iſt, der Sinn, der Geiſt. Nur das Abgeleitete hat Geſetze, im Bewußtſeyn ſowohl als in der Materie.

Wir fragen jetzt zuerſt, **was das Geſetz an und für ſich ſelbſt ſey?**

Auf der vierten Stufe, wo der Kampf der Elemente ſich ſcheidet in die himmliſche und in die irdiſche Welt, entſteht das Geſetz auf eine zweifache Art.

Anmerk. Auf der vierten Stufe entſteht das Geſetz erſt als ein eigenes Princip, als eine eigene Kraft; es kommt erſt hier zum Bewußtſeyn. Früher wurde es blos befolgt; auf der vierten Stufe, wo Gutes und Böſes ſich ſcheiden, entwickeln ſich erſt alle Elemente des Geſetzes, das abſolute Ziel und die abſolute Bedingung, im Gegenſatze des Verwerflichen, Schlechten. Das Geſetz kommt zum Bewußtſeyn, mit dem Bewußtſeyn, daß es Geſetz iſt, und befolgt werden muß. Die allgemeinen Geſetze der Weltentwicklung ſind Geſetze der Freiheit. Der Anfang iſt die Freiheit ſelbſt, und die Geſetze des Werdens ſind ihre Grund-Form. Die Geſetze, die aus der Grundform der Beharrlichkeit ſich entwickeln, ſind Geſetze der Nothwendigkeit, der Trägheit. Jene höhere Nothwendigkeit, die in den erſten Stufen vorhanden war, widerſtreitet der Frei-

heit nicht. Nur das, was man gewöhnlich nothwendig nennt, die Vernunftnothwendigkeit, die aus dem irdischen Element, der Beharrlichkeit, entspringt, ist der Freiheit entgegengesetzt.

In dem irdischen Element entsteht das Gesetz durch die Grundform der Beharrlichkeit. Das Beharrliche, in Beziehung auf mögliche Entwickelung, ist ein Gesetz.

So wie die Gesetze das Untergeordnete sind, muß man auch nicht vergessen, daß in dem irdischen Element alle Gesetze nicht absolut sind, sondern mit der Entwickelung allmälig modificirt und endlich ganz aufgehoben werden sollen. Die Beharrlichkeit, aus der die Gesetze entspringen, ist ja nicht das Ziel der Weltentwicklung, sondern ihre Schranke, die zuletzt aufgelöst und weggeräumt werden muß.

Auf eine andere Weise entwickelt sich das Gesetz in dem geistigen und freien Elemente. Hier findet jener Begriff eines an Beharrlichkeit gebundenen und durch alle Entwickelung fortgehenden Gesetzes nicht statt; dagegen entsteht ein anderes und zwar weit höheres und edleres Element des Gesetzes. Das Element des Gesetzes, welches für das irdische Element aus der Form der Beharrlichkeit abgeleitet wurde, ist die Regel. Das gemeinschaftliche Beharrliche für eine mannichfaltige Reihe von Entwickelungen heißt Regel.

In dem geistigen Element entspringt das Gesetz aus der doppelten Beziehung auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit. Das geistige Element strebt nach unendlicher Fülle; zugleich aber soll bei diesem Streben die unendliche Einheit nicht verloren gehen, sondern beide verbunden werden. Aus diesem doppelten Streben nun entsteht eine andere Art von Gesetz. — Es ist ein gewisses Ziel gegeben, das erreicht werden soll, die unendliche Fülle, und eine gewisse Bedingung, unter welcher es erreicht werden soll, die Beibehaltung der unendlichen Einheit. Es entsteht also etwas Gleichförmiges und Gesetzmäßiges im Ganzen des Elements. Dasjenige, was im Gebiete der höchsten irdischen Organisation dieser am meisten ent-

reicht, iſt das Ideal; ein gewiſſer gemeinſchaftlicher Typus aller Geſtaltungen und Configurationen in der höchſten irdiſchen Organiſation, wo man in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Natur doch auch zugleich eine wahrhafte Einheit gewahr wird. — Alle jene Geſtaltungen, wo neben der Mannichfaltigkeit zugleich die Einheit erſcheint, nehmen Theil an der höhern, geiſtigen Geſetzmäßigkeit, ſie ſind gleichſam die Formen des geiſtigen Elements des Geſetzes, eben ſo viele verſchiedene Ausdrücke des Ideals. —

Wir haben alſo zwei Arten von Geſetzen: Geſetze, welche aus der Form der Beharrlichkeit für das irdiſche Element entſpringen, ſtrenge Regeln, und die höhere Geſetzmäßigkeit des geiſtigen Elements, Geſetze der freien Formen.

Die Geſetze der Formen ſind viel freier, wie jene, die aus der Beharrlichkeit verfließen, weil bei ihnen eine unendliche Mannichfaltigkeit möglich iſt, das gegebene Ziel zu erreichen. Das Ziel iſt zwar unabänderlich, beſtimmt auch die Bedingung, unter der es erreicht werden ſoll; aber es giebt unendlich viele Methoden. Es iſt ein Ideal, eine eigentliche höchſte Regel. In der Art und Weiſe es zu erreichen, iſt die höchſte Mannichfaltigkeit möglich. Der freien Thätigkeit iſt ein abſolutes Ziel geſetzt, die unendliche Fülle, aber es iſt auch eine abſolute Bedingung gegeben, unter der es erreicht werden ſoll, die unendliche Einheit; durch dieſe entſteht zwar eine Geſetzmäßigkeit, aber keine ſtrenge Regelmäßigkeit für das Geiſtige in dem Geſetze.

Das was die unendliche Einheit und die unendliche Fülle verbindet, iſt die Form. Dieſe iſt eine Verbindungsweiſe von beiden.

Das Ziel, zu welchem die Formen nur Annäherungsverſuche ſind, iſt das Höchſte. Dieſer Annäherungsverſuche giebt es unendlich viele. Die Mannichfaltigkeit der möglichen Formen iſt ſchlechthin unermeßlich. In allen Weſen, wo Formen ſtatt finden, ſind dies nur verſchiedene Verbindungsweiſen der unendlichen Fülle und der unendlichen Einheit. Das Ideal iſt nichts anders, als das abſolute Ziel, bezogen auf die unendliche Man-

nichfaltigkeit von Annäherungsversuchen, die zu diesem möglich sind.

Das Gesetz hat zweierlei Elemente, die äußere Form und das innere Wesen. Die äußere Form fließt hier aus der Regelmäßigkeit, sie besteht in der Regel, das innere Wesen in der Möglichkeit der Rechtfertigung der Bedeutung des Gesetzes.

Sind Gesetze bloße Schranken der Beharrlichkeit, blos beharrliche Schranken, so fragt sich nicht, ob sie möglich, sondern ob sie gut sind. Das andere Element des Gesetzes, das Ideal, ist dasjenige, was das Gesetz rechtfertigt. Im Gesetze ist entweder etwas, was schlechthin seyn muß, oder seyn soll. Wird das Gesetz in der ersten Bedeutung genommen, so wäre es absolut, so wäre die Freiheit das untergeordnete, eine Ansicht, welche unsere Ansicht als durchaus dem Grundcharakter der Ichheit widerstreitend schlechterdings verwirft; so wie die Gesetze das Untergeordnete, sind sie auch relativ, sie müssen bei der endlichen Vollendung der Weltentwicklung eben so wie die Beharrlichkeit selbst, woraus sie entsprangen, weggeräumt und aufgelöst werden.

Selbst die Gesetze der Freiheit, des Werdens sind in einem höhern Sinne genommen nur relativ, sie gehen ja nur dadurch hervor, daß die Freiheit noch nicht vollendet ist; ist dieses höchste Ziel erreicht, so fallen auch sie weg. Die Gesetze der Nothwendigkeit aber, die aus der Beharrlichkeit entspringen, sind noch viel weniger absolut.

Die zweite Art des Gesetzes ist ein Sollen, die Beziehung auf ein Ziel, das erreicht werden soll. — Erst durch diese kommt Verständlichkeit in den Begriff des Gesetzes. Es erscheint als das Mittel zu dem Ziele, welches erreicht werden soll. Die absolute Forderung, oder das Ideal läßt sich für den Einzelnen als nothwendig aufzeigen, da in dem Ganzen dieselbe Richtung ist.

Es giebt ein Ziel, das schlechthin Ziel ist, für das Besondere wie für das Ganze, für den Menschen, wie für die Welt.

Anmerk. Das höhere Geſetz beſteht aus zwei Elementen; das Ideale, was das Geſetz zum Geſetze macht, die abſolute Federung, das letzte Ziel und die erſte Bedingung. Das Ideal iſt Verbindung von Einheit und Fülle, die Regel iſt Mittel und Weg dazu. Die Regel iſt mehr practiſch. Alle Bildung, die nicht gedacht wird als Annäherung zur Gottheit, iſt keine ſittliche, ſondern nur ein Naturſpiel der Kraft zu nennen. Die Gottheit aber iſt die Macht der Verbindung von Einheit und Fülle. —

In dem Ideale der abſoluten Forderung iſt das Weſen des Geſetzes zu ſuchen. Die äußere Form des Geſetzes, die Regelmäßigkeit, welche aus der Grundform, der Beharrlichkeit, der Unvollkommenheit des irdiſchen Elements entſpringt, iſt ebenſo wenig abſolut, wie dieſe ſelbſt.

Gesetze ſind überall nur das Untergeordnete. Das Ziel iſt das höchſte, ſie ſind nur Mittel zu dem höchſten Zwecke; iſt dieſer erreicht, ſo fallen die Mittel natürlich weg.

Nur nach dieſer Anſicht iſt denn auch die Freiheit für den Einzelnen möglich, da nach ihr erſtens keine Schranken abſolut ſind, und zweitens auch das Innere frei iſt.

Wir gehen hier zu der wichtigern Frage von der Freiheit des Menſchen über. Die Freiheit des Menſchen iſt ſeine Kraft in Beziehung auf die Welt, und die Hauptfrage bei dieſer Unterſuchung iſt: hat der Menſch die Kraft, auf die Welt einzuwirken, oder nicht?

Auch auf dem Standpunkte des Lebens denkt man ſich bei der Frage über die Freiheit den Menſchen im Gegenſatze gegen die ganze Welt und Natur. Hier erſcheint der Menſch freilich als ſehr ſchwach, da das Einzelne von dem Ganzen natürlich ſehr beſchränkt wird. Allein hierauf kommt es nicht an bei der Frage über die Freiheit; ſondern es fragt ſich nur, ob der Menſch auch in die Welt wirken, in ihr etwas hervorbringen kann. Iſt dies nicht der Fall, ſo iſt er auch nicht frei. —

Wir müſſen hier zuerſt Rückſicht nehmen auf die idealiſtiſche Anſicht der Welt, als eines unendlichen Ichs im Werden, um von dieſem Standpunkte aus zu einem befriedigenden Reſultate

zu gelangen. Nur wenn die Welt als werdend gedacht wird, als in steigender Entwickelung sich ihrer Vollendung nähernd, ist die Freiheit möglich. Wäre die Welt vollendet, so könnte auch in ihr nichts mehr verändert, gewirkt und hervorgebracht werden, und die Freiheit wäre unmöglich.

Anmerk. Durch die aus der griechischen Philosophie genommene unrichtige Vorstellung des Verhältnisses der Gottheit zu der Welt sind alle jene Streitigkeiten in der Moral und Theologie über die sittliche Freiheit des Menschen entstanden. Denkt man sich die Welt als ein willkürliches Product der Gottheit, so ist Vorstellung der Prädestination gar nicht zu vermeiden, so ist alles, was in der Welt sich vorfindet, das Gute wie das Böse, das Werk der Gottheit, sie hat alle Begebenheiten vorhergesehen und vorherbestimmt, und die Freiheit des Menschen ist dann gar nicht zu retten. Was man auf diesem Standpunkt von Zulassung des Bösen sagt, ist eine künstliche Hypothese, die nichts erklärt.

Der irdische Mensch ist eine bestimmte, nothwendige Stufe in der Reihe der Organisationen, und hat einen bestimmten Zweck. Dieser Zweck des irdischen Elements auf der höchsten Stufe der Organisation ist, sich aufzulösen, in eine höhere Form überzugehen, in die Freiheit des höhern Elements zurückzukehren. Auf den Menschen ist also bei diesem Streben sehr mitgerechnet. Er ist nicht abgesondert von der Welt, sondern greift lebendig in dieselbe ein und kann durch sein Thun und Wirken ihre Zwecke kräftig befördern. Indessen ist es klar, daß die Kraft, reell in die Welt einzuwirken, die Welt mit zu vollenden, dem Menschen weniger als Einzelnen, wie der Menschheit im Ganzen zukomme. Die Menschen insgesammt erscheinen als ein Ganzes, nicht nur durch die Aehnlichkeit der Organisation, sondern noch mehr durch die Gleichheit ihrer Bestimmung. Alle Menschen sind eben so viele Kraftäußerungen der Erde zu einem und demselben Ziele: der Wiederherstellung der Freiheit, der Rückkehr in das höhere Element. Nur der Menschheit im Ganzen kann die ganz positive Freiheit und Kraft, in die Welt einzu-

wirken, die Welt zu bilden und zu vollenden, zugeschrieben werden, nicht dem Menschen als Einzelnen.

In dem Einzelnen geht der Trieb der Vereinzelung immer weiter, und hierdurch kann der Zweck des irdischen Elements erreicht werden. Als Naturwesen ist der Mensch um so vollkommener, je selbstständiger und individueller er ist. Allein der Trieb der Selbstheit und Individualität ist doch der untergeordnete in dem irdischen Elemente; zuletzt muß er doch bei steigender Entwickelung allmälig sich auflösen in Liebe, die beschränkte Persönlichkeit muß wegfallen, und alles in die Einheit zurückkehren.

Die positive Freiheit des Menschen hat daher nur statt in Beziehung auf das Ganze, sie ist nur in der Liebe und Gemeinschaft und an diese gebunden. — Die negative Freiheit ist dadurch gesichert, daß keine Schranken absolut sind; auch hat der Mensch ja immer die Fähigkeit des Entschlusses, er bleibt immer sein Herr, so mächtig auch von allen Seiten auf ihn eingewirkt wird.

An die Untersuchung über die Freiheit des Menschen schließt sich jene über die Unsterblichkeit gleich an. Die Frage über die Freiheit, die Kraft des Menschen, steht in der nächsten Beziehung auf jene von der Realität der Seele. — In dieser Frage kann keineswegs von der Realität der Seele überhaupt genommen die Rede seyn; blos auf das Reale gesehen wäre die Antwort bald gegeben, das Einzelne müsse vergehen, das Allgemeine sich an das Allgemeine anschließen. Es ist dies die reine realistische Ansicht, z. B. des Spinoza. Nach ihm besteht die Unsterblichkeit der Seele darin, daß das, was wirklich real und ewig ist, in des Menschen Geist und Thun, in seinem Denken und Handeln nicht vergeht; an eine Fortdauer und Erinnerung der Persönlichkeit aber ist nicht zu denken. In unsere idealistische Ansicht übergetragen, würde dies so viel heißen, als: die Unsterblichkeit der Seele besteht darin, daß die freie Seele wieder zurückkehrt in die göttliche Freiheit, wobei denn freilich die beschränkte Persönlichkeit verloren gehen muß.

Dieser Ansicht ist entgegengesetzt die Behauptung der Fort-

dauer beſchränkter Perſönlichkeit und die Erinnerung als Faden des Bewußtſeyns.

Die dritte Meinung von der Seelenwanderung, die Anſicht des Myſticismus, ſchon wegen ihres hohen Alters ſo merkwürdig, liegt in der Mitte von beiden. Dieſe läßt die Seele nicht gleich, ſondern erſt nachdem ſie mancherlei Formen gewechſelt, in die volle Freiheit übergehen.

Wir nehmen hier die Seelenwanderung im allgemeinſten Sinne als Fortdauer des Geiſtes bei abwechſelnden Formen und Organen, nicht etwa wie in der älteſten myſtiſchen Anſicht als eine Strafe und immer fortgehende Verſchlimmerung; ſondern die Seele geht nur nicht gleich in die Gottheit über, ſie durchwandert noch andere Formen und Entwickelungen, ehe ſie ſich mit dieſer vereinigt. Daß ein Geiſt mehrere Hüllen annehmen, an mehrere Vehikel gebunden ſeyn kann, iſt an und für ſich nicht undenkbar; doch liegt dieſe Unterſuchung außerhalb der Gränzen der Philoſophie. —

Die ganze Anſicht von der Unſterblichkeit der Seele muß durch die idealiſtiſche Lehre geläutert, berichtigt und von Mißverſtändniſſen gereinigt werden. —

In der bisherigen Philoſophie iſt ſie meiſt ganz paſſiv. Man redet gewöhnlich von der Unſterblichkeit der Seele in der Philoſophie als von etwas, das dem Menſchen auch ohne ſein Zuthun nothwendig beiwohnen müſſe, und der menſchlichen Seele überhaupt entweder ſchlechterdings zukomme oder verſagt ſey. Die Unſterblichkeit der Seele darf gar nicht von dieſer paſſiven Seite betrachtet werden, als ob der Menſch durch ſein Thun und Wirken nichts zu ihr beitragen könne, ſondern ſie muß mit ſeiner Freiheit in Beziehung geſetzt, und als ein Gut angeſehen werden, das der Menſch durch die zweckmäßige oder unzweckmäßige Entwickelung ſeiner freien Thätigkeit entweder erhalten oder verlieren kann. Hat der Menſch ſowohl die negative Freiheit, durch alle Hemmungen und Schranken durchzubrechen, alle Hinderniſſe und Beſchwerniſſe, die ſeiner Entwicklung ſich entgegenſtellen, beſiegen zu können, als die poſitive, auf die Welt ſelbſt thätig zu wirken, in ihre Entwicklung lebendig einzugrei-

ſen, ſo hat er auch die Kraft, ſich über die Gränzen dieſes irdiſchen Daſeyns hinaus eine Exiſtenz in der Welt zu ſichern, der irdiſchen Beſchränktheit ungeachtet, durch alle möglichen Stufen der Entwicklung, durch ſeine geiſtige Fortdauer ſich zu erhalten, und ſo oft auch neue Hinderniſſe ſich ihm in den Weg ſtellen ſollten, durch verdoppelte Kraft dieſe immer wieder zu beſiegen. Die wahre Philoſophie hat alſo die Unſterblichkeit als eins anzuſehen mit der Freiheit und Kraft des Menſchen und als erſtes Princip hierüber aufzuſtellen: „Der Menſch muß, um über die beſchränkten Gränzen des irdiſchen Lebens ſich zu erheben, ſeinem Weſen die höchſte Allgemeinheit und Freiheit zu geben ſuchen.“ — Daß alle Naturproducte ewig dauern, der Menſch als Erdindividuum unſterblich ſey, folgt nicht aus der Weltentwickelung.

Der Menſch iſt der höchſte Verſuch des irdiſchen Elements, zur verlornen Freiheit zurückzukehren, daher iſt dieſe Production von der Mutter frei gegeben und ihrer eigenen Leitung überlaſſen. Sie hat alle Mittel, ſich in die Ewigkeit, die Freiheit der höhern Welt den Eingang zu verſchaffen. Bedienen die Productionen ſich des dargereichten Geſchenkes nicht, ſuchen ſie dem Triebe nach der Rückkehr in die höhere Welt, der in ihnen liegt, nicht die höchſte Bildung und Kraft zu geben, ſo daß dieſer durch die Feſſeln des irdiſchen Elements zu dem himmliſchen, göttlichen Leben ſich freie, lichte Bahn brechen könne, ſo ſinken ſie wieder in den Naturlauf zurück. Der Menſch, der für alles Göttliche, Unſterbliche immer mehr und mehr ſtumpf wird, muß natürlich in irdiſcher Beſchränktheit und Unvollkommenheit befangen bleiben, in Körperlichkeit und Starrheit, in Irrthum und Finſterniß vergraben. Die Behauptung, daß ganz unſittlich gewordene Menſchen zur Stufe der Thierheit hinabſinken, ſo daß dann für ſolche Menſchen die geiſtige Fortdauer nicht ſtatt habe, iſt gar nicht ſo leicht zu verwerfen. Ob aber die Lebenskraft in der Thierſeele untergehe oder nicht, iſt eine andere Frage.

In allem Dichten und Denken, wie im Thun und Handeln des Menſchen, findet die doppelte Richtung ſeiner freien Thätigkeit ſtatt, entweder daß er ſich erhebe zu dem Göttlichen, Un-

endlichen; oder zurücksinke in die Beschränktheit und Unvollkommenheit des todten, kalten, irdischen Elements.

Die Naturbestimmung des Menschen ist Rückkehr in die verlorne Freiheit. Die Stufe, auf der er steht, ist die der wiedererwachten Sehnsucht nach dem unendlichen göttlichen Leben. Insofern wäre jene Ansicht der Unsterblichkeit die höchste, nach welcher diese in der Wiedervereinigung mit der Gottheit, in der Rückkehr in das ewige Reich der Freiheit, des Lichts und der Liebe besteht, wobei dann die beschränkte Persönlichkeit ihrer Schranken entledigt wird, die Trennung des Bewußtseyns aufhört, und alles in die ursprüngliche Einheit zurückkehrt, die aber durch die unendliche Fülle bereichert und vollendet ist. Diese Unsterblichkeit ist allerdings die höchste, nur muß sie ganz idealistisch genommen und alles Realistische davon entfernt werden, sie ist die letzte Stufe der Weltentwicklung, aber deßwegen nicht die einzige für den Menschen.

Keine Art des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns ist so unbedeutend und geringfügig, daß diese zweifache Richtung nicht daran erschiene.

Die Philosophie hat vorzüglich zwei Grundirrthümer zu widerlegen, nämlich erstens, daß die menschliche Seele sich in Nichts auflösen könne, und zweitens, daß die Unsterblichkeit dem Menschen ohne sein Zuthun schon vollständig gegeben sey; sie bestimmt die Unsterblichkeit als Rückkehr in die verlorne Freiheit, Wiedervereinigung mit der Gottheit. Sie behauptet dagegen, daß die Seele des Menschen sich keineswegs in Nichts auflösen könne, womit die Meinung, der ganz unsittlich gewordene Mensch müsse zur Thierheit herabsinken, nicht in Widerspruch steht, da sich auch die Lebenskraft der Thiere nicht ganz in Nichts auflösen kann; und zweitens, daß der Mensch sich seine Unsterblichkeit als die Rückkehr zur verlornen Freiheit auch selbst mit erringen müsse.

Eine andere Frage aber ist jene, ob diese Wiedervereinigung mit der Gottheit gleich eintrete nach dem irdischen Tode oder ob ihr noch mehrere Entwickelungen vorhergehen.

Nach dem Princip des Idealismus ist die Welt eine Reihe

von Entwickelungen, in welcher der Mensch eine bestimmte Stufe einnimmt. Eine solche Reihe von Entwickelungen für alle Einzelnheiten anzugeben, ist Sache der Geschichte, nicht Sache der Philosophie, oder kann überhaupt nicht bestimmt werden. Die Philosophie kann für die speciellen Entwickelungen nur die äußersten Gränzpunkte angeben.

Für die Entwickelungsreihe der Einzelnheiten giebt sie nur den Anfangs- und Endpunkt an: was in der Mitte liegt, ist Gegenstand der Geschichte, oder der Offenbarung. Da der Mensch nach der idealistischen Ansicht der Welt eine bestimmte Stufe in der unendlichen Reihe von Entwickelungen ist, so müssen viele vorhergegangen seyn, und können noch viele folgen. Der Mensch ist in der Reihe der irdischen Productionen, deren Zweck die Rückkehr in die Freiheit ist, die höchste Stufe, er braucht jedoch nicht die letzte zu seyn in der Entwickelungsreihe des Weltganzen. Die Frage: ob die Rückkehr in die unendliche Freiheit gleich nach dem irdischen Tode erfolge, kann die Philosophie nicht beantworten, da, wie gesagt, es nicht in ihre Sphäre gehört, die specielle Entwickelung in ihrer Ausdehnung zu verfolgen. Dürften indessen Vermuthungen gelten, so müßte behauptet werden, daß der Mensch, so wie er ist, durchaus noch zu unvollkommen, zu irdisch sey, als daß jene höchste Art von Unsterblichkeit sich zunächst auf ihn beziehe, der Mensch müsse noch andere, wenn gleich irdische, doch weit mehr geläuterte und verklärte Formen und Entwickelungen durchgehen, ehe er an der ewigen Glorie der göttlichen Lichtwelt unmittelbar Theil nehmen könne. — So wie auch in physikalischer Rücksicht die Sonnen als Mittelglieder zwischen der irdischen und der Licht-Welt zu betrachten sind; hier ist also zwar auch noch eine körperliche Form, die aber der Lichtwelt näher liegt, und ungleich verklärter und vollendeter ist; doch ist diese ganze Untersuchung nicht Gegenstand der Philosophie. Diese bestimmt zuerst die allgemeine Bedingung der Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit oder in der Sprache des Lebens, die Tugend, und dann den Endpunkt, die Rückkehr in die allgemeine Freiheit, die Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Wenn gleich bei dieser die engen

Schranken der irdiſchen Perſönlichkeit wegfallen, ſo braucht doch die Fülle der Individualität, die Blüthe der Bildung, die Erinnerung des Schönſten und Edelſten, was der Menſch ſich errungen hat, nicht für ihn verloren zu gehen. Dieſe Fortdauer der Erinnerung iſt es gerade, was dem Menſchen die Unſterblichkeit intereſſant und wünſchenswerth macht, ſie iſt gerade dasjenige, was die idealiſtiſche Anſicht der Unſterblichkeit vor allen anderen voraushat. —

Anmerk. Die gemeine Eigenthümlichkeit, die blos aus der irdiſchen Beſchränkung entſpringt, muß als das Vereinzelnde, Trennende, Beſchränkende bei der Rückkehr in die allgemeine Liebe und Freiheit natürlich vertilgt werden. Sie iſt's ja grade, die den Menſchen von der höhern, geiſtigen Vereinigung mehr oder minder abſondert und hemmet. Allein jene wahre Individualität, die unter der Bildung des Sittengeſetzes ſich zur höchſten Schönheit entfaltet, iſt eben das Ziel des unendlichen Welt-Ichs. Streben nach unendlicher Fülle iſt das höchſte Geſetz aller geiſtigen Thätigkeit, aber unter der abſoluten Bedingung, daß die unendliche Einheit dabei nicht verloren gehe.

Die idealiſtiſche Anſicht erklärt die Unſterblichkeit zwar auch aus einer Rückkehr in das göttliche Leben, ſie nimmt aber den Begriff der Gottheit poſitiv, als das Befreiende die ergänzende Fülle, nicht wie der Realismus als bloße Einheit, daher auch nach ihr bei der Wiedervereinigung mit der Gottheit die Blüthe der Individualität für die Seele nicht verloren geht, nur die Selbſtigkeit verſchwindet, die Fülle der Entwickelung aber wird zur höchſten Schönheit veredelt und verklärt ſich am Ziel der Weltentwicklung in die himmliſche Lichtwelt.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob die Lebenskraft der Thierſeelen und derjenigen Menſchen, die dazu herabſinken, verloren geht oder fortdauert. — Hierüber läßt ſich philoſophiſch nur ſoviel beſtimmen: Alle Productionen des irdiſchen Elements ſind nur Verſuche zu der allgemeinen Freiheit. Mißlingen dieſe Verſuche, dringen die organiſchen Productionen nicht zur Freiheit durch, ſo ſinken ſie wieder in ihre Grundquelle

zurück, ein gänzliches Aufhören ist aber beim Tode oder der Auflösung solcher Productionen nicht anzunehmen. Für diejenigen Productionen, die nicht zur Freiheit durchdringen, für die thierischen Lebenskräfte, d. h. wie die Alten sich ausdrückten, für die untern Seelenkräfte, wäre also eine physikalische Seelenverwandelung anzunehmen. Das Erdleben theilet und spaltet sich in Pflanzen- und Thierwelt, und kehrt bei der Auflösung der einzelnen Producte wieder in die Quelle, woher sie kamen, zurück; dies ist allerdings eine Art von Seelenwanderung, aber eine physikalische, ganz verschieden von der mystischen, moralischen.

Anmerk. Wenn aus der organischen Form nichts geworden, in dem Individuum keine individuelle Realität entstanden ist, so löset das Ganze sich auf; das Geistige kehrt in den Luftraum zurück, die Seelenkraft in die Erde. Die Kraft in einem organischen Product kann nicht untergehen, sie muß in ihre Quelle zurückfließen, wenn sie sich nicht aufschwingt zum Höhern. In dieser Quelle kann sie aber als lebendige, bewegliche Kraft auch nicht ruhig und unthätig beharren, da überhaupt nichts beharrlich ist, sondern sie muß sich in neue Productionen ergießen. —

Nur müssen wir noch einmal wiederholen, daß diese Bemerkungen nur episodisch sind, da ihr Gegenstand außer dem Kreise der Philosophie liegt.

Es sind vorzüglich drei Punkte, womit die Ansicht vom Menschen, aus dem Standpunkte der Natur- und Weltentwicklung, sich beschäftigt:

a) die Lehre von der menschlichen Kraft und dem menschlichen Daseyn im Verhältniß zu dem Ganzen;

b) die Lehre von der Freiheit;

c) die von der Unsterblichkeit.

Es bleibt uns nun noch die Frage übrig von der eigentlichen Natur des Menschen im Ganzen genommen.

Das entscheidend charakteristische des menschlichen Bewußtseyns besteht darin, daß es äußerst zusammengesetzt ist, alle verschiedenen Arten des Bewußtseyns, die wir in der Weltent

wicklung gefunden haben, treffen in ihm zusammen. Das irdische Element hält noch Ueberbleibsel von allen vorhergehenden Bewußtseynsarten in sich verschlossen, die in dem Menschen als dem höchsten Gipfel der irdischen Productionen wieder hervorbrechen.

Der Form des Ganzen nach ist das menschliche Bewußtseyn ein irdisches, vernünftiges. Vernunft ist diejenige Form des Bewußtseyns, die hervorgeht aus dem Einflusse des irdischen Elements auf die Denkkraft. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist. An die Grundform des irdischen Elements, die Beharrlichkeit, muß also das menschliche Bewußtseyn gebunden seyn, — gebunden an das Vorurtheil des Dings. — Diese Form ist es, was die Denkkraft zur Vernunft macht.

Obwohl beim freien Nachdenken das Zusammengesetzte des menschlichen Bewußtseyns sich jedermann leicht ankündigt, so muß man sich dieses doch in der Philosophie immer gegenwärtig erhalten. Das Zusammengesetzte aber ist es, was das Räthselhafte und Unauflösbare im menschlichen Bewußtseyn hervorbringt.

Wegen der Zusammensetzung des menschlichen Bewußtseyns aus so verschiedenen Zweigen findet zwar keine absolute Vollendung statt, aber es entspringt daraus eine große Mannichfaltigkeit, ein großer Reichthum, welcher allein die allumfassende Sphäre der Erkenntniß begründet, die wir in dem menschlichen Geiste bewundern.

Man erkennt nichts als sich selbst, man erkennt nur was man ist. Nun befinden sich aber in der menschlichen Natur Ueberbleibsel von allem; daher erstreckt sich die menschliche Erkenntniß soweit, und ist im Stande von der untersten Stufe des Werdens bis zur vollendeten Gottheit zu reichen, so daß man auf den Gedanken kommen sollte, Erkenntniß sey die höchste Bestimmung des Menschen, welches doch nicht der Fall ist.

Wenn ungeachtet dieses großen Reichthums des menschlichen Bewußtseyns die wirkliche vorhandene Erkenntniß im Ganzen genommen noch so gering ist, so muß der Grund die-

ser Unvollkommenheit einzig und allein darin gesucht werden, daß der menschliche Geist, auf die Stufe, die er in der Weltentwicklung einnimmt, und auf die in seinem ganzen Wesen vorherrschende Bestimmung gesehen, ein durchaus praktisches und kein theoretisches Wesen ist (wie jene Anlage zur Erkenntniß vermuthen ließ).

Der Mensch ist das höchste Product des irdischen Elements, das in ihm zur Freiheit durchzudringen strebt. Es setzen sich diesem Triebe von allen Seiten die mächtigsten Hindernisse entgegen. Das irdische Element wird in seinem rastlosen Streben nach Auflösung und Freiheit von den Fesseln der Beharrlichkeit überall gehemmt und zurückgehalten. — Soll nun der höchste Zweck des irdischen Elements durch den Menschen erreicht werden, so ist dies nur durch kräftiges Handeln und Wirken möglich. Die freie Thätigkeit des Menschen muß durch alle Hindernisse, die seiner Bestimmung sich entgegenstellen, mit angestrengter Kraft durchzudringen suchen. Die Bestimmung des Menschen kann nur praktisch erreicht werden.

Praxis ist die Thätigkeit eines Triebes und Bestrebens im Gegensatze von entgegenkämpfenden Hemmungen und Hindernissen. Insofern der Mensch das höchste Product des irdischen Elements ist, dessen Wesen vor allem darin besteht, daß ein mächtiger Trieb nach Freiheit tief in ihm verschlossen, der überall mit mannichfachen Fesseln umgeben und umschlungen ist, finden wir seine ganze Natur auf einen methodischen Kampf berechnet gegen die Hindernisse, die sich ihm von allen Seiten entgegenstellen. Wo der Trieb sich von selbst befriedigt, seinen Gegenstand ohne Mühe hervorbringt, da ist auch keine Praxis. Diese ist die Anstrengung seines Triebes im Gegensatze von Hindernissen; welche Anstrengung indessen, wenn sie gelingen soll, auf Wissen und Erkenntniß, auf Methode gegründet seyn muß.

Insofern die Praxis einzig darauf ausgeht, entgegenstehende Schwierigkeiten zu überwinden, ist sie freilich nur von negativem Werth, und die reine Erkenntniß als etwas positives behauptet den Rang über sie. Die praktische Aufgabe

des Menſchen iſt ſeine beſondere, inſofern er Menſch iſt, d. h. ein durch irdiſche Beſchränkung gebundenes Weſen; die reine Erkenntniß hat er als geiſtiges Weſen überhaupt, er theilt ſie mit den höhern Geiſtern.

Die Praxis beruht auf der weſentlichen Unvollkommenheit des irdiſchen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Allein mit Unrecht ſieht man dieſe als abſolut an. Die Praxis hat ja eben die Aufgabe, das Beharrliche aufzulöſen, das Beſchränkte, Irdiſche, das Ding zu vernichten. — Mit dem irdiſchen Element, der Beharrlichkeit hat es die Praxis allein zu thun. Daher muß auch in ihrer Sphäre der Begriff des Dings als zu ihrem Behufe gültig angenommen werden. Hier kann nun erſt eingeſehen werden, warum gewiſſe Grundſätze der Logik, Mathematik u. ſ. w., die auf dem Begriffe des Dings beruhen, als theoretiſche, als ungültig verworfen, als praktiſche aber gültig anerkannt worden ſind; inſofern ja die ganze Praxis es einzig und allein mit der Grundform des irdiſchen Elements, der Beharrlichkeit, zu thun hat. — So ſchiene alſo die Praxis ungeachtet ihrer Nothwendigkeit für die Auflöſung der Aufgabe des Menſchen etwas niederes, ſchlechtes, indem ſie ja das Vorurtheil des Dings anerkennen und in das Gebiet des Gemeinen, Irdiſchen herabſinken muß. —

Anmerk. Auch in der wirklichen Welt erſcheint ja ein ganz und gar praktiſches Leben als etwas gemeines, beſchränktes.

Es entſteht daher die Frage: iſt die Praxis, wenn gleich zum Zwecke des Menſchen unentbehrlich, denn wirklich und nothwendig ein Uebel? muß ſie ihrer Natur nach den Menſchen in das Gemeine, Niedere herabziehen? — Dieſe Frage muß durchaus verneint werden. Die Praxis als methodiſche Beſiegung der Hinderniſſe, die ſich dem Streben des irdiſchen Elements nach der unendlichen Freiheit entgegenſtellen, hat keinen andern Zweck, als dem Menſchen den Weg zu dieſem höchſten Ziele durch alle Beſchwerden hindurch zu bahnen. Die Praxis kann daher auch nur als Mittel zu dieſem letzten Zwecke angeſehen werden. Iſt dieſer erreicht, ſo fällt natürlich das Mittel weg. —

Durch dieſe Beziehung auf das Unendliche unterſcheidet ſich die höhere Praxis von der gemeinen, die nur auf die beſchränkten Zwecke der niedern Bedürfniſſe des gemeinen Lebens geht. — Der Sache nach ſoll alle Praxis nach dem Unendlichen ſtreben; der Form nach ſoll auch an das Höhere erinnert werden. Dies geſchieht dadurch, daß in der Methode der Gang und die Form der vollſten Freiheit beobachtet wird.

Wie iſt nun dieſe Freiheit möglich, da doch die Methode der Praxis von der Vorausſetzung des Beharrlichen ausgeht, und alſo aller Freiheit gerade zu widerſprechen ſcheint? — Nur durch eine ſtete Progreſſivität iſt dieſer Widerſpruch zu vermitteln. Wenn man gleich von etwas Beharrlichem ausgieng, ſo iſt hier doch ein ewiges Leben und Bewegen, eine raſtlos fortſchreitende Thätigkeit, wodurch auch endlich das Beharrliche in freies Leben aufgelöſt wird. Nur jene Methode, in der alles ſtehen bliebe und verharrte, iſt als ganz irrig und dem Streben des Geiſtes höchſt hinderlich zu verwerfen. —

Die allgemeinen Geſetze für die Praxis ſind alſo: ſie ſtrebe nach dem Unendlichen, und zwar in ſteter Progreſſivität, in der freieſten d. h. in progreſſiver Methode.

Die Lehre von der Progreſſivität und Perfectibilität iſt blos auf die Praxis anwendbar und keineswegs auf die Geſchichte, wie man dies ſehr irrig verſucht hat. Eine fortſchreitende Entwicklung und Perfectibilität paßt gar nicht auf die Geſchichte, iſt aber allgemeine Methode der Praxis.

Auf der fünften Stufe in der Weltentwicklung, d. h. in der des Menſchen, entſteht auch erſt der Irrthum. Der Grund von dieſem liegt in der weſentlichen Unvollkommenheit des irdiſchen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Wenn die Entwicklung den höchſten Grad erreicht hat, ſo entſteht in dem Menſchen die Reflexion des irdiſchen Elements über ſich ſelbſt. Die Möglichkeit des Irrthums nun liegt in dem Weſen des irdiſchen Elements, das irdiſche Element iſt eine Art von Nichtſeyn. Das Seyn iſt darin durch die Feſſeln der Starrheit und Beharrlichkeit ſehr gebunden; der Irrthum beruht ſeinem Inhalt nach aber darin, daß das Beharrliche, das

Ding, das Nichtseyn für das Reelle gehalten wird. Die Allgemeinheit dieser Verwechselung dieses Grundirrthums aber erklärt sich daraus, daß das irdische Element den Menschen von allen Seiten umgiebt, und ihn auf alle mögliche Art und Weise herabzieht in seinem geistigen Streben. Das irdische Element will seinem Hange zur Trägheit gemäß immer in sich selbst zurücksinken. Auch in dem Menschen ist dieser Hang noch herrschend, und setzt ihn immer der Gefahr aus, in den Schlamm der Schlechtigkeit und Nichtigkeit herabgezogen zu werden.

Das Resultat der ganzen Untersuchung über das Wesen des Menschen aus dem Standpunkte der Natur und der Welt ist also in Kurzem wiederholt folgendes: Der Mensch ist vernünftiges Wesen; das Bewußtseyn des Menschen ist seinem Ursprunge nach sehr zusammengesetzt, und daher sehr reich und umfassend. Seiner ursprünglichen Anlage nach ist für den Menschen viel Erkenntniß möglich. Wenn deren Umfang demungeachtet noch so geringe ist, so ist dies daher zu erklären, daß der Mensch wegen der überwiegenden Schwierigkeiten ein mehr praktisches als theoretisches Wesen ist. Die Praxis hat aber, wie gesagt, keinen andern Zweck, als alle Hindernisse, die dem Streben des Menschen nach dem Unendlichen im Wege stehen, wegzuräumen; sie muß jedoch, wenn sie den erwünschten Erfolg haben soll, auf Wissen gegründet, methodisch geleitet seyn.

Noch ist hier zu bemerken, daß die nähere Anwendung des Princips der Praxis, d. i. des Strebens nach dem Unendlichen, Kritik erfordert, weil sonst allerdings die Praxis irrig angewandt werden und manche von dem rechten Wege abführende Mißgriffe geschehen könnten. Das Streben der Medizin nach einer Universalmedizin, der Chemie nach einem Stein der Weisen sind Mißgriffe dieser Art. Doch hat das Streben nach einem so hohen Ziele, wenn gleich irrig angewandt, immer die heilsamsten Folgen gehabt, und manche große Resultate in der Wissenschaft veranlaßt; es hat den Geist der höhern Untersuchung geweckt, dem Geiste einen freiern, kühnern Aufschwung gegeben, und in dem Gebiete des menschlichen Wissens manche nie betre-

tene Wege zur wahren Erkenntniß der Welt und der Natur entdeckt und gebahnt, wenn der mechaniſche Gang in den Wiſſenſchaften, das träge Verharren in der anerkannten Regel, in dem höhern Streben des Geiſtes nothwendig ein Stillſtehen zur Folge haben muß. —

Es iſt hier der Ort, das Verhältniß der Philoſophie zum Leben, zu der allgemeinen Sphäre menſchlicher Thätigkeit feſtzuſetzen.

Die allgemeine Sphäre menſchlicher Thätigkeit theilt ſich in Praxis und in reine Erkenntniß oder Geſchichte, denn alle reine Erkenntniß, die poſitiv iſt, iſt hiſtoriſch. Nehmen wir nun an, daß die Geſchichte des Menſchen dem Menſchen näher liegt, auch mehr verſtändlich iſt, als die Geſchichte der Natur, ſo wird es begreiflich, warum die eigentliche Geſchichte die objectivſte Erkenntniß iſt. Die Möglichkeit der Hiſtorie liegt in dem zuſammengeſetzten Reichthum des menſchlichen Bewußtſeyns, welcher dem Menſchen die Erkenntniß ſo vieler Formen möglich macht, und gewiß am meiſten die Geſchichte des Menſchen ſelbſt.

Anmerk. Alle vollendete Wiſſenſchaft iſt Geſchichte. Der Zweck alles Wiſſens iſt Weltverſtändniß, Weltweisheit, Geſchichte mit einem Wort; — inſofern die Geſchichte alles Werden umfaßt. Auf dem höchſten Standpunkte aber giebt es nur Ein Werden, alſo auch nur Eine Wiſſenſchaft, die Geſchichte die ſich aber in verſchiedene Sphären eintheilt. Das was in aller Kunſt und Wiſſenſchaft das allgemeinſte iſt, iſt das Hiſtoriſche, die hiſtoriſche Anſicht iſt die höchſte; auch die verſtändlichſte, ſchlechthin populärſte, allgemeinſte. Jede Kunſt oder Wiſſenſchaft hat ihre eigene ſpecifiſche Form und Methode, und nicht alle Menſchen haben Sinn und Talent ſich in dieſe einzulaſſen. Die Geſchichte iſt gleichſam formlos, ſie iſt die höchſte, allgemeinſte, natürlichſte Form des menſchlichen Geiſtes, zu der es keiner andern Vorbereitung bedarf. Für die Poeſie ſind wir nur empfänglich in dem Zuſtande des erhöhten Gefühls, des Enthuſiasmus; die Philoſophie iſt ſelbſt ein künſtlicher

Zuſtand, der durch Anſtrengung hervorgerufen werden muß. Die Geſchichte iſt die allgemeinverſtändlichſte, natürlichſte, objectivſte Erkenntniß. —

Schon früher iſt geſagt worden, daß alle wahre Erkenntniß genetiſch d. h. hiſtoriſch ſeyn müſſe. Der Hauptpunkt aber, worauf es bei der Unterſuchung des Verhältniſſes der Philoſophie zur Hiſtorie ankommt, iſt die dabei ſtattfindende Rückſicht auf die Freiheit.

So wie in aller Geſchichte, ſo werden wir auch in der Geſchichte des Menſchen eine gewiſſe Regelmäßigkeit in der Entwicklung gewahr, wie iſt dieſe nun aber mit der Freiheit, der ſie ganz zu widerſtreiten ſcheint, zu vereinigen?

Zuerſt muß hier erinnert werden, daß die Geſetzmäßigkeit die Freiheit nicht ganz ausſchließe, ſondern nur von der Unterordnung der einen unter die andere die Rede ſeyn könne, wo dann freilich unſere idealiſtiſche Philoſophie der Freiheit den Vorrang geben muß. Es giebt keine abſolute Geſetze, *) dennoch muß die Philoſophie für alle Formen und Entwicklungen, den erſten Anfang ausgenommen, die Gültigkeit der Geſetze anerkennen. Je weiter die Entwicklung geſtiegen iſt, deſto mehr wird die Geſetzmäßigkeit zunehmen; das Geſetz aber als Mittel zu dem höchſten Zwecke modificirt ſich, je näher man dieſem kommt, und fällt bei ſeiner Erreichung endlich ganz weg.

Die Philoſophie hat hier hauptſächlich zu beſtimmen, wie die Geſetzmäßigkeit der Geſchichte beſtehe, was es in ihr für Geſetze gebe, und wie dieſe ſich zur Freiheit verhalten, und was ſich überhaupt in der Geſchichte a priori beſtimmen laſſe. In der Geſchichte der Natur iſt dies ſchon viel mehr geſchehen, als in der Geſchichte des Menſchen. Man ſah bisher die Geſchichte des Menſchen mehr in pragmatiſcher, moraliſcher d. h. in praktiſcher Hinſicht mehr mit praktiſchem Intereſſe an, nicht mit einem rein theoretiſchen Auge. Die beiden Grundſätze alles Werdens ſind das Geſetz des Zurückkehrens in den An-

*) Erſt auf der vierten Stufe entſteht das Geſetz, dies muß auch alſo für alle Producte dieſer Stufe mehr oder weniger gelten

fang, und des Ueberſpringens in das Gegentheil. Die Philoſophie hat nur das Verhältniß dieſer Geſetze zur Geſchichte des Menſchen darzuſtellen.

Wir kommen hier nun noch einmal auf das menſchliche Bewußtſeyn zurück, um zu unterſuchen, in wiefern dieſe allgemeinen Geſetze alles Werdens auch in ihm ſich vorfinden. Eben weil das menſchliche Bewußtſeyn aus allen möglichen Formen des Bewußtſeyns ſo äußerſt zuſammengeſetzt iſt, finden auch alle Geſetze, die früher in der Weltentwicklung ſind aufgezeigt worden, für daſſelbe ſtatt. Doch ſind ihrer ſo viele, daß die Schwierigkeit, ſie alle einzeln aufzuſtellen, nicht geringe iſt. — Die Anwendung der allgemeinen Weltgeſetze auf das menſchliche Bewußtſeyn muß nach der Analogie beſtimmt werden. Es iſt früher gezeigt worden, daß das Geſetz des Ueberſpringens in das Gegentheil für die Einzelnheiten gelte, weil dieſe Gegenſätze haben; das Geſetz der Rückkehr in den Anfang aber für das Ganze, als welches keinen Gegenſatz hat. — Das erſte Geſetz iſt daher anwendbar auf die Leidenſchaften als Einzelnheiten, bei welchen Gegenſätze ſtattfinden; das andere auf die Einbildungskraft, als eine Kraft, die etwas Ganzes iſt.

Hier erklärt ſich auch erſt die in ſich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, welche dem Menſchen nicht aus Hang zu ſeinem Selbſt, ſondern aus Unendlichkeit beiwohnt, weil die Einbildungskraft und die Denkkraft die allgemeinen Kräfte des Menſchen ſind. Die Leidenſchaften als Einzelnheiten befolgen das entgegenſtehende Geſetz. — Die einzigen Geſetze, die das menſchliche Bewußtſeyn für ſich allein hat, ſind die Geſetze der Vernunft; ſie ſind keine allgemeinen Weltgeſetze, ſie gelten nur in dem irdiſchen Element, und in den irdiſchen Beſtandtheilen des menſchlichen Bewußtſeyns.

Da in dem Menſchen alle Thätigkeiten und Kräfte ineinander laufen und aufeinander wirken, ſo entſteht hier natürlich eine große Mannichfaltigkeit und Verwicklung, welche die Philoſophie nicht bis ins Detail verfolgen kann. Alle einzelnen Eigenthümlichkeiten des menſchlichen Bewußtſeyns ließen ſich aus

der verſchiedenartigen Zuſammenſetzung der menſchlichen Natur leicht ableiten. Doch das ganze Spiel des menſchlichen Bewußtſeyns in ſeinen individuellen Fällen zu ſchildern, gehört nicht für die Philoſophie, iſt Sache des Geſchichtſchreibers und Dichters.

Unter die mächtigſten Triebe des irdiſchen Elements gehört der Trieb der Trägheit und Gewohnheit. Dieſer mit dem Entwicklungstriebe zuſammengenommen giebt den Trieb der Nachahmung. Auch dieſen Trieb hat der Menſch mit dem irdiſchen Element gemein. Aus ihm laſſen ſich die Fertigkeiten erklären, auf welchen faſt alle Praxis beruht.

Zum klarſten Beweiſe, wie in dem menſchlichen Bewußtſeyn alle Formen zuſammentreffen, dienen die Grundgefühle der menſchlichen Natur. Zorn, Traurigkeit, Luſt und Furcht würden, wenn man alle andern Gefühle in ihre Beſtandtheile auflöſen wollte, die urſprünglichſten und letzten Formen des Gefühls ſeyn. Sie alle aber beziehen ſich auf beſtimmte Stufen der Weltentwicklung. —

Der Zorn bezieht ſich auf die verzehrende Begierde des Feuers;

die Traurigkeit auf die ſchmerzliche Erinnerung der dritten Stufe, das Waſſer;

die Luſt und das Gefühl der Schönheit, inſofern dieſe auf Vereinigung, auf Fülle geht, auf die reinfreudige Thätigkeit des Lichts;

die Furcht endlich auf den Schrecken des irdiſchen Elements bei dem Vorgefühle der Vernichtung.

Unter allen dieſen Gefühlen iſt dasjenige, welches ſich zunächſt auf das irdiſche Element bezieht, das bleibendſte, dauerhafteſte. Alle andere Gefühle ſind mehr oder weniger vorübergehend. Die Furcht begleitet den Menſchen immer, denn ſie ſtammt aus dem Grundgefühle des irdiſchen Elements her. Mehrere Gefühle, die auf complicirte Verhältniſſe gehen, wie der Neid, der Geiz, beruhen alle auf der Furcht.

Aus dem bisherigen iſt ſo viel klar, daß die allgemeinen Geſetze der Weltentwicklung auch für den Menſchen gelten,

und die allgemeinen Geſetze ſeines Bewußtſeyns blos in dieſen beſtehen. Es fragt ſich nun, wie ſie auf die Geſchichte anzuwenden ſind. Das Geſetz, daß, wenn eine Thätigkeit den höchſten Gipfel erreicht hat, und nicht weiter mehr ſteigen kann, ſie in den Gegenſatz überſpringt, wird ſich in mancher Epoche der Geſchichte offenbaren: ſo wie man auch oft in der Geſchichte wahrnimmt, daß nach einer langen Reihe von Entwicklungen die Menſchheit endlich wieder in den Anfang zurückkehrt, der dann freilich reicher erſcheint, durch das, was die Thätigkeit von allen Stufen der Entwicklung mitbringt.

Das Eigenthümliche in der Geſchichte des Menſchen ſcheint darin zu liegen, daß hier beide Geſetze ſowohl das für die Einzelnheiten, als für das Ganze ineinander verſchmolzen gelten. Indem der Menſch ſowohl eine Einzelnheit, als eine Allgemeinheit iſt, ſind beide auch auf ihn anwendbar.

Philoſophiſch kann man als allgemeines Geſetz für die Geſchichte aufſtellen, daß die einzelnen Entwicklungen gemäß dem für ſie geltenden Geſetze des Ueberſpringens in das Gegentheil Gegenſätze bilden, in Epochen, Perioden zerfallen, das Ganze der Entwicklung aber einen Kreislauf bildet, in den Anfang zurückkehrt; ein Geſetz, welches allein auf Totalitäten anwendbar iſt.

Die Anwendung dieſer Geſetze auf die Geſchichte des Menſchen würde ſelbſt zur Geſchichte führen, und viel kritiſchen Geiſt erfordern. Die Philoſophie ſteht in der Mitte zwiſchen der Praxis und der Geſchichte, ſie hat von dieſer nur die Grundgeſetze zu beſtimmen, nur das aufzuſtellen, was für die Geſchichte ſich a priori beſtimmen läßt. Doch iſt dies vollkommen hinreichend, wenn man alles Fremdartige entfernt; z. B. die Theorie der Progreſſivität und Perfectibilität, die gar kein Naturgeſetz iſt für die Geſchichte, ſondern das praktiſche Geſetz für alle Methode.

Wie verhält ſich nun die Freiheit neben jenen Naturgeſetzen der Geſchichte? — Die Geſetze der Geſchichte ſind die allgemeinen Weltgeſetze, angewandt auf die Entwicklung der Menſchheit; nun iſt aber der Menſch außer der Menſchheit

auch noch etwas für ſich ſelbſt, und inſofern iſt er den Geſetzen der Geſchichte nicht unterworfen. Das äußere Wirken des Menſchen gehört ihm nicht allein zu, ſondern gehört in die ganze äußere Entwicklung der Menſchheit, und iſt inſoweit den Geſetzen der Geſchichte unterworfen.

Die irdiſchen Productionen des Menſchen ſind natürlich an die Geſetze der irdiſchen Entwicklung gebunden; doch findet auch hier eine große Freiheit ſtatt. Dies wird am klarſten, wenn wir auf jene Erſcheinungen aus der Geſchichte des Menſchen und ſeines Geiſtes ſehen, die uns am nächſten liegen und am bekannteſten ſind. Jedes Geiſteswerk trägt den Charakter ſeiner Zeit. Der Einzelne kann nie ſein Zeitalter ganz verläugnen, doch kann er ſich über daſſelbe erheben, iſt an den Gang ſeiner Zeit nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit gebunden, und ſo muß es auch ſeyn, da es eine ſchlechte Freiheit wäre, wenn man nicht ſelbſt die Kraft hätte, ſie ſich zu verſchaffen. Im Ganzen iſt alſo die Freiheit des Menſchen neben den allgemeinen Geſetzen der Geſchichte geſichert, indem ſie für den Einzelnen nicht abſolut gelten. Die innerliche Thätigkeit des Menſchen aber, die gar nicht äußerlich erſcheint, in eine ganz andere Welt hinüberſtrebt, iſt an die Geſetze der irdiſchen Entwicklung durchaus nicht gebunden.

Die innere Freiheit bleibt dem Menſchen immer.

Außer jenen Grundgeſetzen der Entwicklung iſt noch ein Hauptpunkt in der Geſchichte zu betrachten, welcher ganz in das Gebiet der Philoſophie gehört. Dies iſt der Anfang und das Ende der Geſchichte. — Die Geſchichte ſelbſt kann hierüber keinen befriedigenden Aufſchluß geben; Erfahrung — Thatſachen — Denkmäler reichen nicht bis an den Anfang der Geſchichte, und Schlüſſe, Vermuthungen aus Thatſachen gehören der Form nach nicht mehr in die Geſchichte, als welche ſich nur an Thatſachen hält.

Die Philoſophie muß alſo den Anfang aller Geſchichte angeben, und zeigen, und hiermit zugleich auch ſchon ihr Ende.

Der Menſch im Einzelnen wie im Ganzen weiß nichts über das Entſtehen ſeines Geiſtes. Der Anfang der

Geschichte verliert sich überall in tiefes, geheimnißvolles Dunkel; die Geschichte selbst kann diesen Schleier gar nicht heben, und uns über ein Factum belehren, das ganz mystischer, wunderbarer Art ist. Er kann nicht anders als durch Offenbarung bekannt werden. Aus folgendem wird sich diese Behauptung näher ergeben.

Die Erde überhaupt ist eine zweifach zusammengesetzte Kraft: aus Erdseele und Erdgeist. Der vernünftige Mensch ist eine Hervorbringung beider Kräfte, der Erdseele als der gebährenden, und des Erdgeistes als der anregenden Kraft.

Sehen wir nun unter den höhern Producten der Erde, den Thieren, welche, die mit Werkzeugen begabt sind, die zu einem zweckmäßigen Gebrauche des Bewußtseyns eingerichtet erscheinen, so daß sie sich von der Vollkommenheit des Menschen nur um ein Geringes entfernen, und denen doch die Vernunft fehlt, so ist dies nur so zu erklären, daß sie von der Erde mit allem was diese ihnen verleihen konnte, ausgestattet sind, daß es ihnen nur an dem Anhauche des Erdgeistes zu fehlen scheint, um vernünftige Wesen zu werden. Auch in der vortrefflichsten Organisation eines Thiers liegt kein Grund, der auf irgend eine Weise den Anfang des höhern geistigen Bewußtseyns, wie dieses im Menschen statt findet, begreiflich machen könnte: man kann höchstens nur sagen, daß eine Disposition zu dem Geiste sich zeige.

Denken wir uns Geist und Körper getrennt und entgegengesetzt, wie dies auf der vierten Stufe erscheint, so tritt hier jenes Gesetz ein, daß eine Kraft, wenn sie ihr äußerstes erreicht hat, in das Gegentheil übertritt; so müßte denn auch, wenn die körperliche Organisation ihren höchsten Gipfel erstiegen hätte, diese gleich in ihren Gegensatz, den Geist, übertreten. Allein der Uebergang erfolgt nicht wirklich, es entsteht blos die Möglichkeit des Ueberspringens in den Gegensatz, blos die Disposition zur Vernunft, denn nur zwischen zwei sich gleichen geistigen oder körperlichen Kräften, die sich entgegengesetzt sind, folgt der Möglichkeit ineinander überzugehen sogleich die Wirklichkeit. Nun ist aber zwischen Geist und Körper kein

ſtrenger, ſondern nur ein ungleicher Gegenſatz. Der Körper iſt unendlich ſchlechter und unvollkommener; der Geiſt iſt das Freie, Allgemeine, der Körper das Gebundene, Beſchränkte. Daher auch hier, wenn die körperliche Organiſation ihre äußerſten Gränzen erreicht hat, dieſe nicht gleich in Geiſt übergeht, ſondern eine bloße Möglichkeit, eine bloße Dispoſition dazu iſt vorhanden; und dieſe Möglichkeit geht erſt in Wirklichkeit durch den Anhauch eines höhern Geiſtes.

Keine Geſchichte und keine Phyſik wird je die Geiſtigkeit des Menſchen aus ſeiner Organiſation erklären können. Man kann den Thieren weder alles Bewußtſeyn abſprechen, noch ſie als mit Ichheit begabt anſehen; ſie haben nur ein halbes Bewußtſeyn, Seele ohne Geiſt; der Trieb und der Sinn iſt in ihnen eben ſo mächtig, ja noch mächtiger als im Menſchen, nicht nur in Rückſicht der Kraft, ſondern auch der Freiheit; allein alles, was in ihnen Gedankenähnliches ſich findet, iſt ſo ſchwach, daß es nicht als eigentlicher Gedanke angeſehen werden kann, und durch ſeine Unvollkommenheit zur Genüge beweiſt, wie wenig die Thiere denkende Weſen ſind. In Rückſicht auf die Grundgefühle der menſchlichen Natur, die aus der Beſchaffenheit des irdiſchen Elements herſtammen, erkennt der Menſch die edelſten Thiere als ſehr nahe mit ſich verwandt, und dennoch iſt er ſo gänzlich von ihnen verſchieden; die Mitwirkung des Geiſtes fehlt den Thieren. Der Geiſt hat den Menſchen allein vergezogen.

Anmerk. Es gibt manche Arten von Einwirkungen des Erdgeiſtes. Die Erde bringt hervor, der Erdgeiſt wirkt auf ihre einzelnen Producte. Der Erdgeiſt hat auf die Erde gewirkt, daß ſie Thiere hervorgebracht hat, aber nicht auf die Thiere ſelbſt; er ſteht mit dieſem in indirectem, mit dem Menſchen aber in directem Verhältniß; auf dieſen hat er direct gewirkt.

Die Vernunft kann im Körper nicht von ſelbſt anfangen, ſondern der allgemeine Geiſt muß der dumpfen Thierſeele ſich mittheilen. Nur dadurch wird auch ſie ein Ich, ein denkendes Weſen.

Daß aber dieser Anhauch nur Vernunft ward, dies liegt in dem Wesen der irdischen Natur der Menschen selbst. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist, daher ist sie auch das Allgemeine für den Menschen, das objectiv Nothwendige, das Charakteristische der Gattung. Wer keine Vernunft hat, hört auf Mensch zu seyn, entweder erhebt er sich darüber oder sinkt zum Thier hinab. Aber Vernunft ist auch eben darum nicht das höchste, sondern das Niedrige im Menschen; das Beschränkte an das Irdische gebundene. Vernunft ist das Vermögen zu denken, allein in der niedrigsten Anwendung, das Vermögen der Beziehung und Verbindung, und somit auch der Gedanken, der Mannichfaltigkeit und Einheit. Aber diese beiden Begriffe sind in der Vernunft von ihrer höhern Bedeutung herabgezogen auf das Endliche. Es ist hier nicht die unendliche Fülle und Einheit. Was aber das geistige Princip bewogen hat, gerade dem Menschen die Vernunft mitzutheilen, dies ist keine Frage mehr für unsere Untersuchung. Indessen kann man doch darauf sehr befriedigend antworten, daß wenn gleich der Mensch als organisches Wesen in einigen Theilen andern nachsteht, er im Ganzen genommen doch die schönste und vortrefflichste Hervorbringung der Erde ist.

Der Anfang der Vernunft ist historisch im höhern Sinne, ein Factum, das nicht in die Entwicklungsweise und Gesetze der uns umgebenden Welt paßt, sondern ein höheres wunderbares Factum. Die Geschichte kann über jenes Factum weder etwas mittheilen, noch etwas dagegen einwenden, es liegt weit über ihr Gebiet hinaus. Die Vernunft mußte schon sehr gebildet und entwickelt seyn, ehe überhaupt Erinnerung und Tradition anfangen konnte. Doch würde selbst die Geschichte, soweit dies möglich ist, die Bestätigung unseres philosophischen Satzes liefern; alle Mythologie und Tradition fängt an mit Offenbarung, dies ist, wenn gleich kein Beweis, doch eine Bestätigung unserer Behauptung. Indessen muß zwischen Offenbarung unterschieden und vielleicht eine zweifache angenommen werden.

Die Vernunft ist epidemisch, es kann sie ein Mensch dem

andern mittheilen; sie entstand auf den Anstoß eines höhern Geistes; nachher pflanzte sie sich von selbst durch Mittheilung fort. Sie ist das allgemeinste Merkmal der Menschen und als Anlage schlechterdings überall vorhanden, noch nirgend ist ein Volk gefunden worden, das ohne Sprache und ohne irgend ein Zeichen von Vernunft gewesen wäre. Es können aber auch einzelne Menschen, ja ganze Völker, durch Unsittlichkeit, Verwilderung, Krankheit die Vernunft verlieren. Die Vernunft ist die nothwendige Grundform des menschlichen Bewußtseyns, doch mit der bloßen Vernunft würde der Mensch sich nie zu dem Höhern, Göttlichen erheben. Die Vernunft ist nichts als ein abstractes Verbindungsvermögen, im Endlichen und mit dem Endlichen. Die sich selbst überlassene Vernunft würde nie auf den positiven Begriff des Unendlichen gekommen seyn, so endlos sie auch Endlichkeiten aneinander gereiht hätte. Alles Höhere, Göttliche im menschlichen Bewußtseyn beruht aber auf der positiven Idee des Unendlichen, zu der sich die Vernunft auch in ihrer größten Ausbildung und Verfeinerung nicht würde erhoben haben. — Was in dem Menschen durch Erinnerung erwacht ist, die Idee der unendlichen Einheit, diese allein gibt nur einen negativen Begriff des Unendlichen. Die Ahnung der unendlichen Fülle liegt freilich in der Natur des Bewußtseyns; doch wie etwas schwaches ist eine Ahnung; diese kann doch nie der angestammten Trägheit des irdischen Elements das Gleichgewicht halten. Dazu bedarf es einer viel stärkern Triebfeder und Kraft. Diese ist nun die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit, welche in dem Menschen mit Begeisterung entsteht. Als Beispiel mögen die älteren (realistischen) Systeme der Griechen und die spätern des Pythagoras und Plato dienen, erstere sind ganz natürlich, und lassen sich aus der Vernunft und Erinnerung erklären, letztere aber keineswegs. Was den Menschen aber über die engen Schranken seines irdischen Bewußtseyns hinaus, von dem Endlichen zu dem Unendlichen erhebt und ihm den Blick in die höhere göttliche Welt öffnet, ist die Begeisterung. So verschieden nun die Begeisterung von der Vernunft ist, so verschieden muß auch der Anfang von

beiden erklärt werden. Der Ursprung der Begeisterung aus der bloßen Vernunft würde sich eben so wenig erklären lassen, als der Ursprung des Geistes aus der bloßen Thierseele.

Der Anfang der Begeisterung muß einer höhern Mitwirkung gleichfalls zugeschrieben werden; aber einer Mitwirkung von ganz anderer Art, als jene war, wodurch in dem Menschen zuerst die Vernunft entstand. Diese erste Offenbarung war bloß eine directe Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen; um in ihm die Vernunft, welche sich aus der körperlichen Organisation nicht von selbst entwickeln konnte, durch geistigen Anhauch hervorzurufen.

Anmerk. Wenn die Begeisterung einmal da ist, so pflanzt sie sich lebendig fort; es kann ein Mensch sie dem andern mittheilen, sie ist ebenso wie die Vernunft und das Böse epidemisch. — Die Vernunft entsteht durch das Einwirken des Erdgeistes auf die körperliche Organisation, es ist in dieser die größte Disposition zum Geiste vorhanden, und damit er sich vollkommen entwickle, bedarf es nur eines leisen Anhauches des Erdgeistes. Man kann wohl sagen, die Vernunft entstehe in dem Menschen durch den Anstoß einer anregenden Gottheit, und pflanze sich nachher epidemisch fort. Die positive Idee der Gottheit aber, auf der alles Höhere im Menschen beruht, muß dem Menschen eigentlich offenbart werden. Zu dieser kann die Vernunft sich nicht erheben. Den Naturgeist kann man durch die Vernunft wohl erkennen, aber nicht den lebendigen Gott selbst, den himmlischen Vater und Herrscher; der durch die Einwirkung des Erdgeistes in dem Menschen erwachende Trieb nach dem Unendlichen ist für sich nur Ahnung der unendlichen Fülle, die aber als solche viel zu schwach ist, den Trieb gegen alle Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen, zu erhalten und zu stärken.

Die zweite ist eine eigentliche Offenbarung, die Gottheit zeigte sich dem Menschen und offenbarte ihm ihr eignes Wesen. Die Geschichte fängt also mit einer zweifachen Offenbarung an. Die erste ist die Entwickelung und Mittheilung der Vernunft,

die zweite die eigentliche Offenbarung, die Mittheilung der Begeisterung, welche auf der positiven Idee des Unendlichen oder der Gottheit beruht. Ueber diese zweite hat die Geschichte allerdings mitzusprechen; der Anfang alles Höhern im Menschen, das auf der Begeisterung beruht, nähert sich schon ihrem Gebiete. —

Alle Mythologieen und Traditionen, welche die Geschichte uns aufzeigt, enthalten so viele Spuren jener ältesten Offenbarung. Diese obgleich durch Mißverständnisse verdunkelten und entstellten Spuren muß die Philosophie alle gehörig zu würdigen wissen.

Anmerk. Die Erklärung und Erhaltung dieser Tradition ist Sache der Religion, hier hat die Philosophie ihre Gränze. Die Philosophie kann allerdings zeigen, daß eine Offenbarung mißverstanden ist, indem sie beweist, daß diese entweder sich selbst oder andern ewigen Wahrheiten widerspreche ꝛc. Dies ist aber blos ein kritisches Verfahren. Die Offenbarung wiederherstellen kann die Philosophie nicht, da der Inhalt der Offenbarung über die Kritik erhaben ist.

Kein Mensch entbehet der Vernunft, aber wohl vermißt man bei vielen diese höhere Begeisterung, die auf der positiven Idee der Gottheit beruht. In dieser Rücksicht offenbart sich wie unter einzelnen Menschen, so auch in der alten Geschichte, unter ganzen Stämmen und Nationen, ein schneidender Unterschied, und es wäre ein vergebliches Bemühen, alle Nationen hier auf ein einziges System, auf einen Anfang bringen zu wollen. — Was aber den göttlichen Geist bestimmte, sich nur gewissen Menschen und Nationen und nicht allen zu offenbaren, das kann keine Nachfrage menschlicher Wißbegierde seyn. Vielleicht waren es die vorzüglichen sittlichen Eigenschaften, so wie die organischen, welche den Vorzug des Menschen vor andern Thieren, mit Vernunft begabt oder selbst begeistert zu werden, bestimmten.

Die Philosophie zeigt uns einen übernatürlichen

Anfang der Geſchichte. Hierin liegt aber auch zugleich ſchon der Aufſchluß über das Ende der Geſchichte. Sind die Geſetze richtig, welche für die Geſchichte angegeben wurden, bildet die Geſchichte im Ganzen einen Kreislauf, ſo iſt mit ihrem Anfange auch ſchon das Ende gefunden. Iſt der Anfang myſtiſch und übernatürlich, ſo muß es auch das Ende ſeyn. In dieſer Hinſicht iſt alſo der Glaube an die Endigung in ein ſichtbares Reich Gottes philoſophiſch vollkommen richtig.

Dieſe Idee eines ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden ſtellt uns die Religion auf. Bleiben wir bei dieſer Idee ſtehen, ſo leuchtet ein, daß ein paradieſiſcher Zuſtand der Menſchen auf Erden, der zwar nicht ſchlechthin vollkommen, doch durchaus reiner und geläuterter, und der höchſten Vollendung näher gebracht iſt, bei der Unvollkommenheit und der Miſchung des Guten und Böſen in der Welt gar nicht ſtatt haben könne, ohne eine vorhergegangene ſcharfe Scheidung des Guten und Böſen. Sonach wird auch die Idee eines Weltgerichts, als des übernatürlichen Endes des Menſchengeſchlechts, philoſophiſch beſtätigt. Doch die nähere Beſtimmung dieſer Idern und der Glaube an das näher Beſtimmte darin iſt nicht Sache der Philoſophie, ſondern der Religion.

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung iſt: der Anfang der Geſchichte kann nur durch Offenbarung erklärt werden. Dieſe iſt von zweifacher Art: Mittheilung der Vernunft, Einwirkung des Erdgeiſtes auf den Menſchen — und Mittheilung der Begeiſterung, Anfang des Höhern im Menſchen, was auf der poſitiven Idee des Unendlichen beruht, eigentliche Offenbarung.

Wie der Anfang der Geſchichte war, ſo wird auch das Ende ſeyn, wunderbar, übernatürlich. —

Dies ſind die wichtigſten Grundzüge zu der philoſophiſchen Theorie der Offenbarung und die Grundlage des folgenden Abſchnitts, der Theorie der Gottheit, und zu dem damit zuſammenhängenden Begriffe der Kirche.

Siebentes Buch.

Theorie der Gottheit.

Die Lehren von der Offenbarung, von der Gottheit und von der Kirche lassen sich in eine Theorie der Gottheit zusammenfassen, da diese in Allem der Hauptbegriff ist.

Wir haben gesehen, wie nicht nur das Allgemeine, Nothwendige im menschlichen Bewußtseyn, die Vernunft, durch Einwirkung eines höhern Geistes entstanden ist, sondern wie es auch zu dem letzten Zwecke des Menschen noch einer zweiten eigentlichen Offenbarung bedürfte, worin die Quelle alles Höhern im menschlichen Bewußtseyn zu suchen ist. Die Vernunft vermag auch in ihrer höchsten Verfeinerung sich nur zu einer negativen Idee des Unendlichen zu erheben.

Die Gottheit zeigte sich den Menschen, offenbarte ihnen ihr eignes Wesen. Dieses war der Inhalt der ersten eigentlichen Offenbarung. Nun finden wir aber, daß die Menschen diese durchgängig mißverstanden. Die älteste Philosophie ist durchaus mißverstandene Offenbarung. In der ältesten Religion, dem Systeme der Emanation, finden wir allerdings einen Begriff der Gottheit, den die Vernunft allein nicht aufzustellen vermochte. Allein in der Anwendung widerspricht dieser Begriff nicht nur sich selbst, sondern auch andern ewigen Wahrheiten.

Die Gottheit hatte sich den Menschen in ihrer Herrlichkeit geoffenbart, dies bezogen sie auf den gestirnten Himmel, den sie wenig kannten, und so entstanden dann jene groben Mißverständnisse und Entstellungen jener Offenbarung, die wir in den ältesten Traditionen und Mythologieen überall entdecken.

Die Offenbarung der Gottheit in ihrer Herrlichkeit konnte man mit der Unvollkommenheit der Welt nicht zusammenreimen, und verfiel daher auf die Emanation, d. h. auf den Austritt und die Entfernung der Dinge von Gott. Indessen ist der älteste Begriff der Gottheit, den wir in der Tradition verfinden, der eines herrschenden, königlichen Ichs, eines allmächtigen Regenten und Vaters der Welt. Dieser Begriff ist keine Geburt der Vernunft; wollte man ihn blos so ansehen, so würden die Einwürfe des Atheisten schwer zu widerlegen seyn, da in der sogenannten Natur und Erfahrung nichts zu finden ist, was auf diesen Begriff mit Sicherheit führen könnte. Er beruht also blos auf Religion und Glauben.

Betrachten wir nun hier, was die Philosophie überhaupt für den Begriff der Gottheit gewährt, was aus unserer vorherigen Untersuchung sich auf diesen bezieht, und was in ihm philosophisch erkennbar und gewiß ist oder nicht.

Die erste Urquelle der Natur, die erste Stufe der Weltentwicklung, die Sehnsucht, ist die Mutter aller Dinge, der Uranfang alles Werdens, unendlich erhaben über den sinnlichen Augenschein der Natur, ein göttlich entzündeter und begeisterter Anfang.

Anmerk. Die göttliche Macht über die Natur, jedoch noch ohne den Begriff des Vaters und Herrschers gedacht, ist der Geist. Insofern kann man auch die erste Stufe eine begeistete nennen. Im Vater faßt sich das Göttliche in Eins, der Vater ist das Centrum des Ganzen, das Ich des Lichtes. Die Meinung, daß die drei Personen der Gottheit sich zwar in ihrer Wesenheit gleich, aber der Stufe ihrer Thätigkeit nach dem Eins subordinirt seyen, ist aus der neuplatonischen, pietistischen Philosophie der

genommen, und kann auch nur nach einer realistischen Ansicht erklärt werden.

Der Begriff eines ewendlichen Weltkönigs ist für die Sehnsucht nicht unmittelbar zugänglich, sondern sie kann zunächst nur mit dem Begriffe des Geistes verbunden werden, der sie als den Anfang der Welt entzündet hat.

Die himmlische Luft oder das Licht, als das Princip der Vollendung und Verklärung aller Entwicklungen und Bildungen, könnte man als der Person des heiligen Geistes verbunden, gleichsam als Organen desselben in Beziehung auf die Natur und den Menschen betrachten.

Anmerk. Der heilige Geist ist die geistige Kraft, die vom Vater ausgeht, die ganze geistige Kraft Gottes; er ist auch das Licht, aber in den einzelnen Ausstrahlungen Gottes. Der Sohn ist der Abgesandte des Vaters, er hat sich aus Liebe aufgeopfert und erniedrigt, durch seine Verbindung mit dem irdischen Element wird er diesem adaequater. Darin besteht auch eigentlich sein Leiden. Das spielende Ringen, der Aether ist das umgebende himmlische Chaos, aber unvollendet, und insofern ist der Vater, von dem alle Vollendung herrührt, auch hier der Wirkung nach als der Mittelpunkt anzusehen. Die Liebe, als die Mutter aller Dinge, ist die erste und die letzte Stufe, insofern diese ja die vollendetste ist.

Der göttliche Geist ist demnach philosophisch schlechthin zunächst gewiß, verborgener aber der Vater, oder der allmächtige Weltherrscher und König. (1)

Ein Begriff, der, weil er mehr abgeleitet ist, auch nicht in dem Grade philosophisch gewiß ist, wie das Daseyn der Sehnsucht, und der sie entzündende himmlische Lichtgeist in seiner Erhabenheit über die Natur, ist der Begriff des Erdgeistes (1), als einer ganz geistigen, von der Centralkraft des sinnlichen Körpers ganz verschiedenen Kraft, die an diesem sich anschließt, und durch ihre wohlthätige Einwirkung seine Entwicklung und Bildung befördert und veredelt (1).

1) Anmerk. Dieser Begriff des Geistes der Erde

in der Philoſophie entſpricht jenem des Sohns in der Religion, da der Erdgeiſt und ſein Anſchließen an das irdiſche Element ſich philoſophiſch nicht anders woher als aus Liebe und Mitleid erklären läßt. Für den Menſchen iſt er der erlöſende Sohn, für die Erde der beſeelende, ordnende Erdgeiſt, in dem wir athmen und leben, und der die ſchützende Macht gegen die Feindſeligkeit des böſen Princips iſt.

γ) Anmerk. Die Einwirkungen des Erdgeiſtes auf das irdiſche Element ſind durch das Sonnenlicht vermittelt. Das himmliſche Licht erhalten wir durch das Medium der Sonne, das Licht von dieſer durch das Medium der Atmoſphäre.

Am entfernteſten und ſchwierigſten iſt für die Philoſophie der Begriff des Vaters, obgleich die gewöhnliche Philoſophie nur auf dieſen hinzuweiſen pflegt, und zwar aus Gründen, wegegen freilich Sophiſten und Atheiſten freies Spiel haben.

Nach unſerer Philoſophie iſt alſo der Begriff des göttlichen Geiſtes ſchlechthin gewiß, der Begriff des Sohnes im höchſten Grade wahrſcheinlich, als volle Wahrheit offenbart er ſich uns in der Geſchichte. Der Begriff des Vaters iſt der ſchwierigſte, nur durch die Offenbarung verſtändlich, und die Philoſophie kann hier für ſich in der That nur die Möglichkeit eines herrſchenden Weltkönigs zeigen, und die Stelle aufweiſen, die er einnimmt in Beziehung auf die Welt; die Ueberzeugung von ſeiner lebendigen Wirklichkeit kann nur Sache der Religion ſeyn.

Bei der Forſchung nach dem Vater läßt ſich die Analogie anwenden von dem Verhältniſſe der Sonne zu den übrigen Planeten. So wie die ſämmtlichen Geſtirne nicht einzeln bleiben, ſondern um den ſchönſten und vollkommenſten unter ihnen, der als Mittelpunkt ſich darſtellt, eine höhere Ordnung bilden, ſich eine Sonne zum gemeinſchaftlichen Beherrſcher wählen, ſo ſeigen auch die höhern Geiſter, die aus der himmliſchen Lichtwelt, aus Mitleid mit dem hülfsbedürftigen Elemente, ſich trennen, gleichfalls einem Beherrſcher und König in ihrer Mitte. (δ) Doch muß hier ein anderes Verhältniß wie bei den Plane-

ten ſtatt haben; da nämlich das Weſen der Lichtnatur in dem Streben nach unendlicher Fülle und Einheit zugleich beſteht, ſo kann auch dieſer Mittelpunkt für die geſammten himmliſchen Geiſter nur Einer ſeyn. — Doch iſt dies nur eine Analogie, die man ja nicht zu weit fortführen darf. Eine große Beſtätigung unſerer Annahme geht indeſſen aus folgender Betrachtung hervor, welche ſich noch auf die Weltentwicklung und ihre Geſetze bezieht.

Die Stufe, auf die wir die Welt fortgeführt haben, und auf der wir die Welt ſelbſt finden, iſt die letzte vor ihrer endlichen Entwicklung und Auflöſung. Wenn nun gleich in der Maſſe der Körper, in der Vollendung der Starrheit, Beharrlichkeit und Trägheit des irdiſchen Elements dieſer Entwicklung große Hinderniſſe entgegenſtehen, ſo iſt doch die Kraft des himmliſchen Elements unendlich ſtärker und größer, und es dürfte das Licht nur einen Augenblick ſeine Kraft auf einmal freilaſſen, ſo würde die Starrheit und Schwerfälligkeit des irdiſchen Elements plötzlich überwunden, ſeine Entwicklung äußerſt beſchleunigt und alles verklärt werden, was dazu fähig wäre; alles Unvollkommene, zur Verklärung noch nicht Reife würde aber freilich verſchwinden und vergehen. Auf der Stufe alſo, worauf wir im Leben die Welt finden, iſt es philoſophiſch höchſt wahrſcheinlich, daß die Weltentwicklung unendlich ſchnell ablaufen müßte. — Das beruhigende, läuftigende Anhalten der Natur- und Weltentwicklung führt uns auf den Begriff einer liebreichen Gottheit, wir können es nur aus der unendlichen Barmherzigkeit Gottes erklären, welche die Vernichtung der geringern Naturen nicht will, die Weltentwicklung anhält, um auch den Einzelnheiten Zeit zu laſſen, bis zur höchſten Stufe der Vollendung durchzudringen.

Zur Erſchaffung und Hervorbringung der Natur iſt eine göttliche Kraft, ein göttlicher Geiſt nothwendig, aber nicht die Gottheit ihrer Weſenheit nach *) und im ſtrengern Sinne des

*) Nämlich daß aus dieſer Weſenheit ſelbſt die Welt werde.

Wesens, wie sie im Begriff des Vaters aufgefaßt wird; diese wird erst philosophisch nothwendig durch den Bestand der Natur, welcher auf keine andere Weise zu erklären ist. So kommen wir auf den Begriff der Gottheit, als eines Königs des Lichtes, eines Vaters der Geister und Beherrschers der Welt. Die Philosophie kann diesem erhabenen Begriffe die schönste Deutung geben, ihm die höchste Stelle anweisen und als zusammenhängend mit der Sittlichkeit der Menschen ihn gegen alle Einwürfe vollkommen sichern. Daß er nicht aus der gemeinen Erfahrung der uns umgebenden Welt genommen sey, haben die Atheisten oft genug wiederholt und ist ganz einleuchtend; in welcher Gestalt er in der Tradition vorkomme, dies zu untersuchen, ist Sache der historischen Kritik.

Das Verhältniß dieses höchsten Princips zu den irdischen Naturen kann die Philosophie, so hart und streng auch viele den Begriff des Herrschers und Königs genommen haben, nicht anders bestimmen, wie jenes des Sohnes, ein Verhältniß des Mitleidens, der Barmherzigkeit, der Liebe. Zugleich erklärt sich auch hier das Verhältniß, welches die Religion für den höchsten Mittelpunkt und für den Mittler aufstellt.

In wie weit kann das Prädicat des Schöpfers auf diesen philosophischen Begriff des Vaters, als des die Naturentwicklung aus Barmherzigkeit anhaltenden Weltherrschers, angewandt werden? — Die eigentliche Production ist dem Vater nicht beizulegen, sondern dem Geist. Die lebendige, erste Quelle aller Productivität, alles Werdens der Natur ist die Sehnsucht, die auch insofern die Mutter der Welt genannt werden kann. Aber in einer andern als dieser physikalischen Rücksicht kann dem Vater die Schöpfungskraft in jenem höhern Sinne beigelegt werden.

Anmerk. Sieht man den göttlichen Geist wirklich als den eigentlichen Weltschöpfer, als den Weltkünstler an, so ist es allerdings schwierig, die vielen Unvollkommenheiten, Fehler und scheinbar mißrathenen Versuche, die sich in der Natur so deutlich zu zeigen scheinen, zu erklären, ohne entweder der Weisheit und Güte oder der Macht Gottes zu

nahe zu treten. Als Product eines göttlichen Künstlers erscheint daher Vielen die Welt doch als ein halbmißlungenes Pfuschwerk; aber es ist der beschränkte Geist des Menschen, der solche Bedenklichkeiten aufbringt.

Nur das Göttliche und Himmlische, das Idealische in den irdischen Productionen kann als unvergänglich und ewig angesehen werden. Diese Idealisirung und Verklärung bestimmt der Vater; zwar nicht gegen die Freiheit, denn die Freiheit der Entwicklung muß den Einzelnheiten selbst überlassen bleiben, er aber beherrscht und dominirt sie. Er vollendet das Reelle in allen Wesen, bringt das Idealische in ihnen zur Reife, macht sie ihrem Ideale getreu und entsprechend.

Nach unserer philosophischen Ansicht folgen die Personen der Gottheit in anderer Ordnung, als in der Religion. Der Geist ist hier die erste, der Sohn die zweite, der Vater die dritte. Diese Ordnung wird in der Religion natürlich umgekehrt erscheinen, da das Philosophiren von der Sehnsucht nach der Fülle und der Begeisterung für den Endzweck, die Religion aber von der göttlichen Offenbarung ausgeht, die uns lehrt, daß wir nur durch den Sohn, als welcher uns der nächste ist, erst den Vater zu erkennen vermögen, und zwar so, daß uns der Sohn erscheint als das Niedere unter den Höhern, als der Abgeordnete des Vaters; den h. Geist lernen wir endlich durch diese beiden, den Sohn und den Vater, erkennen. — Doch der Vater muß noch in einer andern Rücksicht betrachtet werden, er ist als Weltkönig und Herrscher des Lichts auch Gesetzgeber, nur in welchem Sinne? — wird sich später noch zeigen.

Wir haben bis jetzt fünf Stufen der Weltentwicklung gefunden; der Mensch ist die fünfte Stufe. Die sechste ist auch schon berührt worden, wo von der Unsterblichkeit die Rede war. Hier war das Resultat: die höchste Stufe sey die Rückkehr in die göttliche Freiheit, der Mensch sey aber dazu noch zu irdisch und müsse, wenn gleich auch noch irdische, doch weit verklärtere Entwicklungen durchgehen. — In physikalischer Rücksicht könnte man die Sonne als eine Stufe ansehen, als in der Mitte

zwiſchen der irdiſchen und der Lichtwelt ſchwebend. Hier iſt eine irdiſche Form, aber in unendlich höherer Ausbildung und Schönheit; ein verklärter Planet. Die ſiebente Stufe iſt der Himmel, das Reich des Lichtes, der Liebe und der ewigen Seligkeit, die vollendete Welt in der unendlichen Fülle ihrer ganzen Entwicklung, wie ſie in der ganzen Herrlichkeit, Fülle und Einheit Gottes ſelig iſt.

Es läßt ſich hier vielleicht noch die Frage aufwerfen: Wie kann je die unendliche Fülle erreicht werden, da jede Einzelnheit die Blüthe ihrer Individualität mitbringt, dieſe aber immer mehr und bis ins Unendliche weiter entwickelt werden kann? —

Hierauf iſt zu erwiedern: die Fülle iſt in allen Individualitäten unermeßlich, deswegen aber nicht ſchlechthin unendlich, unendlich iſt nur die Fülle, wenn es keine Leere, keinen unerfüllten Raum mehr giebt. —

Was den Zeitpunkt betrifft, wann die ſiebente Stufe der Weltentwicklung erfolgt und die unendlich Fülle erreicht wird, ſo läßt ſich dieſer nicht angeben; man kann nur in Rückſicht der Metamorphoſe der Analogie nach ſagen, daß die Sonnen den Uebergang zur Lichtwelt machen müſſen, die unendliche Fülle alſo dann entſtände, wenn die Sonnen anfingen, ſich in reines Licht aufzulöſen.

Wenn die Sonnen und das Licht eins werden, iſt die Welt vollendet.

Anmerk. Dieſe ſiebente Stufe der Weltentwicklung muß man ſich nicht wie eine mathematiſche Progreſſion denken, es gibt hier ſehr viele Rückfälle. Auch wäre in dieſer Progreſſion das liebreiche Anhalten des Erdgeiſtes zur Ausführung ſeines Werkes nicht zu erklären, man ſtelle ſie ſich eher vor, wie eine dramatiſche Entwicklung.

Die ganze Weltentwicklung auf eine hypothetiſche Geſchichte des Himmels und der Erde bezogen, würde jene alle ſieben Stufen umfaſſen, dieſe aber nur drei, die vierte, fünfte, und zum Theil auch die ſechste.

Die Geſchichte der zweiten, dritten und ſiebenten Stufe wäre leicht in einen Begriff zu bringen, die der vierten, fünf-

ten und sechsten aber wegen der unermeßlichen Mannichfaltigkeit nicht zu erschöpfen; in unserer Construction haben wir nur einige wenige äußerst kleine Punkte davon berührt.

An die Idee der Gottheit schließt sich die Idee der Kirche zunächst an. Beruht alles Höhere im Menschen auf der positiven Idee der Gottheit, diese aber auf Offenbarung, welche, wie uns die Geschichte zeigt, mißverstanden und verloren werden kann, so macht schon die Fortpflanzung, die Entwicklung und Erhaltung der Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Bedeutung eine Vereinigung nöthig, die auf diesen Zweck geht. Die Kirche ist ein solcher von der Gottheit institutirter Bund unter den Menschen, wodurch die Offenbarung erhalten, lebendig fortgepflanzt und von allen Mißverständnissen gereinigt werden soll.

Indessen würde dies allein zur Erreichung des höchsten Zweckes des Menschen noch nicht hinreichen. Wenn auch das Ende wie der Anfang der Menschengeschichte übernatürlich und mystisch ist, so bleibt doch philosophisch gewiß, daß für die wahre Vollendung der Welt auf die Kraft und die thätige Mitwirkung des Menschen mitgerechnet ist; so gewiß als Kraft und Freiheit überall das Erste und Höchste ist. — Soll der Mensch auf der hohen Stufe, auf die ihn Offenbarung und Begeisterung erhoben haben, erhalten und in dem Streben nach seiner unendlichen Bestimmung kräftig unterstützt werden, so ist es nöthig, daß die Idee der letzten Weltentwicklung, der Vereinigung der Welt mit der göttlichen Ichheit, der Hoffnung des Himmels und der ewigen Seligkeit in ihrer ganzen Kraft und Klarheit aufgestellt und lebendig erhalten werden, damit der Mensch dieses letzte Ziel aller seiner Bestrebungen nie aus seinen Augen verliere, die hohe Würde seiner wesentlichen Bestimmung immer gegenwärtig habe, und in Glaube, Hoffnung und Liebe durch alle Mühseligkeiten und Beschwerden dieses irdischen Lebens mit freudigem Muthe zur ewigen Vollendung durchdringe.

Die Kirche hat also den zweifachen Zweck: die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten, und durch

Hoffnung und Weissagung des himmlischen, göttlichen Reiches den Menschen zur thätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes aufzufodern und zu stärken, und ihn so zu seiner höchsten Bestimmung zu führen.

Die Ahnung der unendlichen Fülle, des Himmels und der vollendeten Herrlichkeit Gottes ist zwar natürlich in dem Wesen des Bewußtseyns gegründet, aber auch nur als unbestimmte, dunkle Ahnung. Diese ist aber nur eine sehr schwache Triebfeder, die Thätigkeit des Menschen gegen die widerstrebende Macht irdischer Mühseligkeiten und Hindernisse, so wie gegen die Anfeindungen des bösen Princips anzuspornen und zu verstärken; dazu bedarf es eines höhern Anreizes und hier entspringt eine dritte Art übernatürlicher Einwirkung und Offenbarung: Eingebung, bestimmte Weissagung von dem zukünftigen Reiche Gottes und der letzten Weltentwicklung. Diese dritte Offenbarung, worauf die Religion uns hinweist, ist von der Philosophie vollkommen zu billigen — sie ist aller Analogie gemäß; wird das Entstehen alles Höhern im Menschen aus einer Offenbarung des Erdgeistes richtig befunden, so ist es auch wahrscheinlich und philosophisch anzunehmen, daß der Erdgeist, der an allen irdischen Dingen Theil nimmt, zur Offenbarung des letzten Endes der Weltentwicklung, wie die christliche Religion lehrt, Mensch werde.

Der Begriff der Kirche, als eines Organons des Wortes Gottes, eines Bedürfnisses, das sich auf den höchsten aller Zwecke bezieht und zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn und unter seinem Schutz und Einfluß steht, ist ein rein philosophischer Begriff. Wir finden ihn zuerst in der christlichen Kirche realisirt; wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, daß die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt.

Die Geschichte lehrt uns, Christus habe die Kirche gestiftet, und die Religion erkennt in ihm den sichtbar gewordenen sie regierenden Sohn Gottes. Gegen diesen Glauben kann die Philosophie nichts einwenden.

Die Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an allen irdischen Dingen ist philosophisch gewiß, und insofern auch die Möglichkeit der Menschwerdung oder wirklichen Erscheinung des Sohns auf Erden. — Gewisse wunderbare Begebenheiten, die uns die Geschichte der Religion aufzeigt, können wir nicht anders erklären, denn als Leitungen jenes göttlichen Geistes zu dem höchsten Zwecke. Was gäbe es aber für den Sohn Gottes auf Erden wohl für ein anderes Geschäft, als die Stiftung und Lenkung der Kirche?

Soweit Tradition und Geschichte reicht, finden wir, daß die erste Offenbarung durchgängig mißverstanden worden ist. Der göttliche Geist konnte sich dem Menschen wohl einen Augenblick in seiner Herrlichkeit zeigen, und ihm seine unendliche Natur offenbaren, allein der Abstand war zu groß, als daß der Mensch diesen erhabenen Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätte fassen und begreifen können, er mußte in dem beschränkten menschlichen Bewußtseyn immer wie ein Fremdling aus einer unbekannten Sphäre erscheinen, und bald verkannt und mißverstanden werden, gerade wie, um ein Gleichniß zu gebrauchen, gewisse Vorstellungen, die der Mensch durch seinen Umgang in den Thierseelen erzeugen kann, in diesen doch immer nur Fremdlinge bleiben und sobald das nähere Verhältniß aufhört, auch wieder verschwinden.

Anmerk. Es dürfte hier die Frage entstehen: mußten die Menschen die erste Offenbarung mißverstehen, oder war es ihre Schuld?

Antw. Gott offenbarte den ersten Menschen zunächst sich selbst, nicht das Innere der Natur, die sie selbst im Lichte seiner Offenbarung allmälig erkennen lernen und beherrschen sollten; er zeigte sich ihnen in seiner Allmacht und seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit. Dies bezogen die Menschen z. B. auf den gestirnten Himmel, den sie, wie die ganze Natur, noch nicht genugsam kannten, und so entstanden denn eine Menge grober Mißverständnisse, Verirrungen und Entstellungen. Sie haben meistens noch erhabene Ideen von der Gottheit, weil sie dieselbe aber nicht auf die Natur anzuwenden

wiſſen, erſcheint ihnen dieſe dagegen, trotz der öffentlichen Vergötterung, doch im Grunde und in geheimen Lehren wieder als etwas höchſt Schlechtes; ſo finden wir z. B. in der indiſchen Dreifaltigkeit einen erhabenen Begriff vom Vater des Weltalles; aber die übrige Erklärung, welche die Natur betrifft, iſt ebenſo unwürdig, indem ſie der ſchöpferiſchen Kraft die zerſtörende als gleich entgegenſetzen — dieſes Princip in der Gottheit iſt wirklich der Tod und die Zerſtörung; — ihre Anſicht der Natur iſt überhaupt ſchrecklich. —

Sollte nun aber der Zweck der Menſchheit erreicht werden, ſo ward hier eine zweite Offenbarung nöthig, indem der Menſch, da er ſeiner beſchränkten Natur gemäß die erſte mißverſtanden hatte, aus dieſen Mißverſtändniſſen durch eigene Kraft ſich gewiß nicht würde herausgehoben haben.

Durch dieſes Bedürfniß einer zweiten Offenbarung wird die Erſcheinung des Sohnes auf Erden philoſophiſch hinlänglich motivirt.

Anmerk. Auf den Einwurf: Wenn die Offenbarung mißverſtanden iſt, können wir ſie nicht aus eigener Kraft wiederherſtellen, weil ſonſt ja die Menſchen auch ohne Beihülfe darauf hätten kommen müſſen, — wäre alſo nicht vielmehr eine fortgehende Offenbarung anzunehmen? — ſteht folgendes zu antworten: Die Philoſophie kann allerdings von einer mißverſtandenen Offenbarung reden, ſie kann zeigen, daß die Offenbarung mißverſtanden iſt, indem ſie beweiſt, daß ſie bei ſolcher irrthümlichen Auffaſſung ſich ſelbſt oder anderen ewigen Wahrheiten widerſpreche. — Dies iſt nur ein kritiſches Verfahren, und der Irrthum kann wohl nicht über die Kritik erhaben ſeyn, die Philoſophie thut aber auch weiter nichts, als zeigen, daß die Offenbarung mißverſtanden worden; ſie wiederherzuſtellen vermag ſie nicht. — Es mußte alſo ein Sohn Gottes kommen, wenn die Reinigung der erſten Offenbarung von allen ſie entſtellenden Mißverſtändniſſen erreicht und durch Stiftung der Kirche dieſe hergeſtellte Offenbarung in ihrer Reinheit

fortgepflanzt und durch Weiſſagung der letzten Weltentwicklung, Verkündigung des zukünftigen Reichs Gottes, und lebendige Hoffnung der himmliſchen Herrlichkeit die Menſchen zu dem höchſten Ziele ihrer Beſtimmung geleitet werden ſollten. Eine fortgehende Offenbarung in dem Sinne der katholiſchen Kirche wäre an ſich wohl anzunehmen. Es würde dies vollkommen mit der beſtändigen Theilnahme des göttlichen Sohnes an den menſchlichen Begebenheiten übereinſtimmen. —

Die Kirche iſt ein Bündniß, das ſich zunächſt anſchließt an den ſichtbar gewordenen Sohn. Dieſer Begriff iſt philoſophiſch ganz richtig. Das hiſtoriſche Factum aber, und daß Chriſtus wirklich der Sohn Gottes ſey, zu entſcheiden, iſt nicht Sache der Philoſophie, ſondern der Religion und der Geſchichte. So wie ſich die allgemeine, unbeſtimmte Ahnung verhält gegen die ſpecielle beſtimmte Weiſſagung, ſo verhält ſich die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit der Erſcheinung des göttlichen Sohnes. Jene wird von der Philoſophie vollkommen dargethan, dieſe aber liegt nicht in ihrer Sphäre. —

Wir müſſen nun noch das früher nur berührte Verhältniß des Vaters zur Welt näher beſtimmen. Wir ſagten nämlich (S. 233): der Vater iſt der Herrſcher der Welt, der König der Geiſter, mithin muß er auch als Geſetzgeber betrachtet werden und es fragt ſich nun, in welchem Sinne?

Bisher haben wir es in der Geſchichte der Weltentwicklung blos mit allgemeinen Naturgeſetzen zu thun gehabt; neben dieſen nun noch den göttlichen Weltherrſcher annehmen, als dieſe Naturgeſetze beherrſchend und willkürlich in ſie eingreifend, hieße ja, wie es ſcheint, alle Ordnung und Gewißheit zerſtören und der Willkür keine Gränze ſetzen. Die allgemeinen Weltgeſetze gelten ja auch für die Gottheit ſelbſt, die andern ſpeciellen ſind zwar nicht abſolut, aber die Gottheit willkürlich mit ihnen ſpielen zu laſſen, wäre eine äußerſt unnatürliche Anſicht. —

So wie man aber dem Vater das Prädicat des Schöpfers in der Hinſicht beilegen kann, als er alle Weſen vollendet,

das Ideal in ihnen zur Reife bringt, so liegen auch die Gesetze des Vaters auf einem ganz andern Gebiete, als die Naturgesetze; das heilige Gesetz, das dem göttlichen Herrscher zugeschrieben werden kann, ist das Sittengesetz, als ein von den Naturgesetzen wesentlich verschiedenes, ja diesen ganz entgegengesetztes Gesetz. Alle Naturgesetze beruhen auf dem Werden, der Beweglichkeit, Veränderung, Entwicklung; in aller Sittlichkeit und Tugend muß aber jeder etwas Festes, Beharrliches, Mäßigendes, Beschränkendes anerkennen.

Bei der nähern Prüfung des Begriffes der Tugend und seiner Bestandtheile und Elemente werden wir finden, daß sie alle zusammentreffen in dem Begriffe der Treue; Treue aber ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe und Gehorsam.

Wie verträgt sich aber diese Beharrlichkeit mit der in unserm Idealismus angenommenen Beweglichkeit aller Dinge, und woher ist sie abzuleiten? Sie ist natürlich ganz anderer Art als die Beharrlichkeit des Dinges, und wir haben sie unter einem andern Namen schon einmal abgeleitet. Eigenthümliche Thätigkeit Gottes: das Anschließen des Erdgeistes an das hülfsbedürftige, irdische Element aus Mitleiden, das Anhalten des Vaters aus Barmherzigkeit ist ja nichts anderes, als ein ruhiges Beharren, damit die Natur sich nicht zu schnell entwickele und so den Einzelnheiten Zeit gelassen werde, zur Vollendung durchzudringen. Von diesem Beharren ist im Sittengesetze die Rede, von einer Ruhe und Beharrlichkeit, nicht aus Trägheit, aus Mangel an Thätigkeit, sondern aus Fülle und Ueberfluß von Thätigkeit, die sich selbst noch für andere Wesen hingiebt und aufopfert. Es ist ein freiwilliges Anhalten, eine Selbstbeschränkung aus unendlicher Liebe. Das Sittengesetz ist also ganz richtig als der Wille Gottes, nicht als Willkür anzusehen. Die Tugend ist Gehorsam gegen den Vater und Nachahmung des Sohnes. — Dies macht den Uebergang von der Religion zur Moral.

Jetzt, da die Naturgesetze entwickelt sind, und auch von dem göttlichen Gesetze die Rede war, läßt sich auch die

Frage über die Wunder genauer bestimmen und befriedigend beantworten.

Unsere idealistische Philosophie stimmt über diesen Punkt im Wesen mit der Religion überein. Daß der göttliche Gesetzgeber willkürlich und spielend in die Gesetze der Natur eingreife, ist eine philosophisch wie religiös ganz verwerfliche Meinung. Dies göttliche Gesetz liegt in einer ganz andern Sphäre, und es bedarf dieses zu seiner Bestätigung gar keiner Wunder, es ist für sich schon hinlängliche Verkündigung des göttlichen Willens. Für den tugendhaften Menschen offenbart sich Gott als Gesetzgeber in jedem Augenblicke, wo er sich des Sittengesetzes bewußt wird, welches sich ihm als ein göttliches Gebot von selbst verkündigt. Man hat wirklich unrecht, auf die Wunder in der Religion ein allzugroßes Gewicht zu legen, und ihnen in der Geschichte der Kirche gleichsam die bedeutendste Stelle anzuweisen; dieses ganze Verfahren ist nicht selten schwach und schwankend, und in solcher Art gegen die Einwürfe nicht zu retten, so unhaltbar diese auch oft sind. — Es soll damit gar nicht geleugnet werden, daß sich vieles in der Geschichte überhaupt, und namentlich in der Geschichte der Religion finde, was den Gang der gemeinen Natur übersteigt; aber der Gang der gemeinen Natur ist noch nicht der Gang der Natur überhaupt und der anhaltenden oder steigernden und erhebenden Macht der Gottheit, ja auch schon des geschaffenen Geistes. Es giebt Krisen in dem Gange der Natur, wo höhere Kräfte thätig sind und einwirken. Wie weit schon die Kraft des Geistes über den Körper gehe und diesen beherrschen und verändern könne, davon wird man sich nicht leicht eine hinlängliche Vorstellung machen; aber diese übernatürliche Einwirkung des Geistes über den Körper ist noch kein Wunder, es ist die Macht der Freiheit über den Gang der Nothwendigkeit.

Daß demnach in vielen Begebenheiten, die man in der Geschichte der Religionen als Wunder ansieht, manches liegt, was den Gang der gemeinen Natur bei weitem übersteigt, ist offenbar. Doch finden wir auch manches als Wunder aufgestellt, was an sich keines ist. Denn jene Alten sahen vorzüglich

darum eine Begebenheit als wunderbar an, weil ihnen eine höhere göttliche Bedeutung darin lag. Auf eine ganz verkehrte, irrige Weise hat man daher gegen den Sinn jener alten Traditionen manche Begebenheiten als Wunder erklärt. Das was das Wesen des Wunders ausmacht, ist nicht der bloße Gegensatz gegen die Naturgesetze, sondern die Bedeutung, das göttliche Zeichen mittelst eines durch den gesetzgebenden göttlichen Willen angehaltenen, gelinderten oder gesteigerten und geschärften Naturgesetzes. Dieses ist das eigentliche Zeichen, dessen die wahre Religion bedarf, und das der Philosophie keineswegs widerspricht. Der Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens bezieht sich auf die specielle, bestimmte Ahnung der innerlichen Fülle, der Weissagung, deren die Religion zu ihrem Zwecke durchaus bedarf.

Die Einwirkung göttlicher Kräfte auf die menschlichen Begebenheiten widerspricht gar nicht der Philosophie, nur jene Ansicht verwirft sie, nach welcher die Gottheit allgemeinen Naturgesetzen sollte entgegen wirken, wodurch die Gottheit als im Zwiespalt mit der Natur angesehen würde, oder gar die unwürdige Annahme, den Weltherrscher mit kleinen, speciellen Naturgesetzen, ja Naturgewohnheiten spielen zu lassen. In diesem letzteren Falle des willkürlichen Spiels könnten viele Wunder eben auch von Einfluß des bösen Princips *)

*) Die irdische Trägheit und Beharrlichkeit kann freilich schon an sich der Entwicklung des Geistes große Schwierigkeiten in den Weg legen und sie auf mancherlei Art hemmen, aber den Entwicklungstrieb nicht vollkommen überwiegen; wo dies nun doch der Fall ist, muß es andern Ursachen zugeschrieben werden. Die schlechthin entschiedene Oberherrschaft des Egoismus ist so unnatürlich, daß sie nur aus dem bösen Princip zu erklären ist; denn dieses ist ja nichts anders als der in allem aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende und zerstörende und so auch das, was ihm nachhängt und dienet, in die Zerstörung mit fortreißende Egoismus. Ueberall wo man die Spur hiervon wahrnehmen kann, darf man den Einfluß des bösen Princips voraussetzen, und so muß auch dieser Einfluß

berrühren, wie man sehr richtig eingewandt hat, wo wir dann den quälendsten Zweifeln preis gegeben wären. Es ist zu bemerken, daß alle Einwürfe gegen die Wunder, welche so wie dieser das wahre Princip der Wunder anerkennen die treffendsten sind — es folgt aus der Sache selbst. —

Die einzigen wahren Wunder, die unsere Philosophie annimmt, sind geistige Wunder, Zeichen, Andeutungen, Warnungen. Der göttliche Geist kann sich dem Menschen auf mancherlei Weise kund geben, auch durch Eingebungen, Ahnungen für die Zukunft warnen oder vorbereiten, und auch in kleinern und größern Begebenheiten bedeutende Zeichen wahrnehmen lassen. Mit der philosophischen Annahme der innigen Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an den menschlichen Begebenheiten stimmt dies vollkommen überein.

Endlich wenn das böse Princip Einfluß auf die menschlichen Dinge ausübt, so entsteht immer nur eine Art von negativen Wundern, indem der göttliche Geist die schädlichen Einwirkungen des bösen Princips immer wieder vereitelt und vernichtet.

Wir kommen nun, da der Begriff der Kirche näher bestimmt ist, auf das Verhältniß der Philosophie zur Poesie, oder da hier von allem, was in der Poesie Kunst ist, nicht die Rede seyn kann, zur Mythologie. In Beziehung auf den erhabenen Zweck der Kirche erhält die Poesie die hohe würdige Bestimmung, jene älteste Tradition der Mythologie, die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung enthält, lebendig fortzupflanzen,

---

eines feindseligen Geistes im Naturlauf und in der Entwicklung des Menschen zu seinem Ziele nicht ein Anhalten oder eine Erhebung und Verklärung der Natur aus Liebe und Mitleid, sondern Hemmungen und Störungen zu bewirken vermögen, die den Schein des Wunders haben können, oder vorgespiegelte Erhöhungen und lügenhafte Verherrlichungen des egoistischen Geistes durch die Naturgesetze; aber dies ist es eben, was das Wunder selbst seines eigentlichen Charakters beraubt und es nicht zum Zeugniß der Wahrheit, sondern zur Lüge macht.

in ihrer edelsten Bedeutung aufzufassen, in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und Fülle zu entwickeln, und durch die reichste Blüthe und Schönheit der Darstellung zu erheben und zu verherrlichen.

Allein da die höhere Erkenntniß der göttlichen Dinge nicht allein auf der wirklich schon geschehenen Offenbarung beruht, sondern auch auf Ahnung der letzten Weltentwicklung, auf Weissagung des zukünftigen Reichs Gottes, so erhält die Poesie hier noch eine Richtung auf die Zukunft, die von eben so grosser Würde ist, wie jene Tradition der alten Mythologie. — Es wäre hier leicht zu zeigen, daß auch der Form nach jene Weissagung nichts als Poesie seyn könne.

Die Poesie erhält also im Verhältniß zu dem höchsten Zwecke der Kirche die doppelte Bestimmung, jene alte Traditien lebendig zu erhalten und als Ahnung der himmlischen Zukunft das gemeinschaftliche Medium, das Band und die Sprache der Kirche zu seyn. Indem die Verkündigung jener Offenbarung und Weissagung das einzige ist, worauf sich die Sprache der Kirche beziehen kann, so erhalten wir das höhere Gesetz, daß alle Poesie mythologisch und katholisch seyn müsse.

Das Verhältniß der bildenden Kunst zur Religion wird hier ebenfalls deutlich. Auch die ursprüngliche Bestimmung aller Kunst kann nur seyn, die göttlichen Geheimnisse der Religion durch ihre Darstellung zu verherrlichen. Soll die Kirche, als sittliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen, unter den Menschen Realität gewinnen in der Sinnenwelt, so ist es nöthig, daß das unsichtbare Reich Gottes sichtbar erscheine. Die Kunst ist eine sichtbare Erscheinung des Reichs Gottes auf Erden, auch schon jetzt, ehe noch die Natur ihrer Fesseln entledigt und verklärt ist. In dieser Hinsicht ist die Kunst ein Zweig der göttlichen Magie, welche den Zweck hat, das himmlische sichtbare Reich Gottes herzustellen, die Natur zu verklären, die Erde ihrer Fesseln zu entledigen und sie zu vollenden.

Wollte man blos Zierde und Anmuth zum Zwecke der Kunst machen, so wäre sie schlecht begründet, und die Einwürfe der-

jenigen ganz gerecht, die sie als nutzlos ganz verwerfen. Die Menschheit hat ernstere und erhabenere Zwecke, als daß sie so viel Thätigkeit und Kraft an eine bloße Zierde verschwenden sollte, welche in der Natur ohnehin in einem weit größern und vollkommenern Maße angetroffen wird. — Aber etwas ganz anderes ist es, wenn man die Bedeutung zum Zwecke der Kunst macht. Diese kann nicht wie die Schönheit und Anmuth in der Natur gefunden werden, weder in der äußern Natur, noch in der menschlichen Gesellschaft. Auch ist die bildende Kunst eine Ergänzung der Wissenschaft, in dem Punkte, wo Wissenschaft und Religion sich berühren. Die Offenbarung, auf der alles Höhere im menschlichen Geiste beruht, ist für den Menschen, als zu erhaben, doch nicht natürlich. Hier tritt nun die bildende Kunst ins Mittel, um durch die Deutlichkeit der sinnlichen Darstellung ihm diese klar und deutlich vor die Augen zu stellen, und ihn in sinnvollen Bildern und Gestalten von allen Seiten mit Zeichen und Andeutungen des unendlichen göttlichen Lebens zu umgeben, und ihm so seine hohe Bestimmung lebendig zu vergegenwärtigen.

Diese Bemerkungen führen uns auf die Betrachtung einer Kunst, die eigentlich etwas noch viel höheres ist als die bildende Kunst, auf die Musik und ihr Verhältniß zur Philosophie. Man hat es verschiedentlich versucht, die Sprache überhaupt aus Empfindungslauten und Schallnachahmungen einzig und allein herzuleiten. Dies mag wohl für einige äußerst dürftige und armselige Sprachen wirklich der Fall seyn. Auf jene Sprachen aber, deren Geschichte wir am weitesten verfolgen können, ist diese Entstehungsart nicht anwendbar. Wären diese aus derselben Quelle geflossen, so müßte natürlich die Armuth und Rohheit zunehmen, je höher man hinaufstiege; dahingegen bemerken wir hier mit dem höhern Alter eine steigende Kunstmäßigkeit, Bildung und einfach erhabene Kraft und Schönheit; für diese muß also ein anderer Ursprung angenommen werden. Stimme, Schall gehört so wesentlich mit zur Thierheit, als willkürliche Bewegung. — Ueberhaupt ist es die mehr oder weniger willkürliche Bewegung, die Annäherung zur Freiheit,

welche das Thier zum Thiere macht. Nun aber iſt bei der innern Thätigkeit und Bewegung eine größere Freiheit möglich, als bei der äußern, daher wird es ſehr begreiflich, wie bei der Stimme als innerer geiſtiger Bewegung vorzüglich das Bewußtſeyn ſich äußert. Der Menſch hat wie jedes Thier, das die Freiheit der innern Bewegung hat, einen urſprünglichen Schrei. Dann kann er zweitens, weil er ein nachahmendes Weſen iſt, auf die ſeiner Organiſation beigeſellten charakteriſtiſchen Schälle die willkürliche Bewegung anwenden, und andere Naturſchälle nachahmen. Wenn man alſo die Sprache blos natürlich erklären will, ſo haben wir zwei Quellen: Empfindungslaute und Schallnachahmungen. Zu denen dann freilich ſpäter das Princip der willkürlichen, vernünftigen Uebereinſtimmung kommt. Allein dieſer natürliche Entſtehungsgrund paßt nicht auf jene älteſten Sprachen, die je höher wir ſie verfolgen, eine größere Ausbildung und Kunſtmäßigkeit verrathen. Für dieſe muß ein anderer Urſprung angenommen werden und dieſer iſt — Offenbarung.

Anmerk. Der Schrei der Empfindung kann zum muſikaliſchen Ton veredelt werden, und dem nachahmenden Schall entſpricht auf eine höhere Art das Naturbedeutende in den Worten.

Ton iſt ein Schrei, ein Schall, der eine höhere Naturbedeutung hat, und eine harmoniſche Beſchränkung.

Die urſprüngliche Offenbarung der Gottheit läßt ſich nicht denken, ohne daß auf die Sprache des Menſchen eine göttliche Einwirkung geſchehen ſey. Mit einem mehr philoſophiſchen Ausdruck könnte man ſagen, es iſt eine Urſprache vorhanden geweſen, die mit einem Male entſtand, und im höchſten Grade kunſtmäßig und genialiſch war.

Die Form der Abſonderung widerſpricht der Geiſtigkeit, dieſer muß alſo abgeholfen, das Hinderniß aus dem Wege geräumt werden. Das organiſche Weſen muß ein Vermögen beſitzen der Mittheilung, der Verbindung, der Verallgemeinerung, im Gegenſatz der Abſonderung, der Vereinzelung, — dies iſt die Sprache.

Aber alle Sprache, ſelbſt die göttlich geoffenbarte, geht doch nur auf die Denkkraft, die Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, weit weniger aber auf das Gefühl.

Iſt nun aber das Gefühl die Wurzel alles Bewußtſeyns, ſo hat die Sprache in ihrer Richtung den weſentlichen Mangel, daß ſie in dieſes nicht tief genug eingreift, blos ſeine Oberfläche berührt und das ganze volle Bewußtſeyn des Menſchen nicht ergreift und umfaßt. So große Reichthümer uns auch die Sprache zu unſerm Zwecke darbietet, ſo ſehr ſie auch als Mittel der Darſtellung und Mittheilung ausgebildet und vervollkommnet werden kann, ſo muß dieſe weſentliche Unvollkommenheit doch noch auf eine andere Weiſe erſetzt und die Mittheilung und Darſtellung ergänzt werden; und dieſes geſchieht durch die Muſik, die aber hier weniger als darſtellende Kunſt zu betrachten iſt, wie als philoſophiſche Sprache, und eigentlich noch weit höher liegt, als die bloße Kunſt. Alles Bemühen, eine allgemeine philoſophiſche Sprache zu finden, mußte ohne Erfolg bleiben, weil man den Grundfehler der philoſophiſchen Sprachverſuche nicht berührt hat. — Fühlen und Wollen geht oft weit über das Denken hinaus; die Muſik, als Begeiſterung, als Sprache des Gefühls, die das Bewußtſeyn in ſeiner Urquelle aufregt, iſt die einzige univerſelle Sprache, und das einzige Ideal für dieſelbe, das ſich rechtfertigen läßt, indem ſie eben in das innerſte Herz des Bewußtſeyns eingreift. Das Gefühl hat allerdings nicht als Beherrſcherin des Bewußtſeyns den Vorrang, wohl aber in Rückſicht der Priorität und des Urſprungs.

Auch die höhere Sprache ſoll Muſik ſeyn; hier iſt Poeſie das Mittelglied, welches Muſik und Sprache verbindet. — Die Muſik kann ſich zwar der Deutlichkeit der Sprache nicht ſo ſehr annähern, wie die Sprache in der Poeſie muſikaliſch ſeyn kann; allein ſo tief und unmittelbar in das Bewußtſeyn eingreifend, ſo deutlich für das Gefühl, wie die Muſik, wird die Sprache niemals ſeyn. — Die wahre Muſik kann nie etwas anders darſtellen, als die unendliche Fülle und Einheit; hier erwacht das ganze volle Bewußtſeyn des Menſchen. In der muſikaliſch gewordenen Poeſie iſt dies zwar auch möglich; allein in einem

viel schwächern, unvollkommenern Grade. Die rechte Musik wird jedem leicht verständlich seyn.

Die gemeine Sprache ist zum Theil das Werk der willkürlichen vernünftigen Uebereinkunft.

Was nun endlich das Verhältniß unserer Philosophie zu den andern Philosophieen betrifft, so ist klar, daß der Idealismus, als vom Welt-Ich ausgehend, den Realismus ganz vernichtet und verschlingt, er wird zum Theil selbst Realismus, aber freilich höherer Art.

Gegen den Dualismus, welchen man im allgemeinen Sinn besser Mysticismus nennt, verhält sich der Idealismus ganz anders; gradezu widerlegen kann er ihn nicht, weil er so viele Berührungspunkte und so viel Aehnliches mit ihm hat.

Der Mysticismus wird durch den Idealismus erklärt und auf seine Wurzel zurückgeführt, und somit alles Unverständliche und Streitende weggeräumt; an die Stelle des Mysticismus, der doch meist nur auf der ältesten mißverstandenen Offenbarung beruht, tritt die Religion im Einverständniß mit der Philosophie.

Ueber das Verhältniß der Philosophie überhaupt zur Religion, und zwar zum christlichen Glaubenssystem, müssen wir uns weitläufiger auslassen. —

Eine Geschichte des menschlichen Verstandes und der Glaubenslehren würde beweisen, daß der Idealismus, Materialismus und Skepticismus nie allgemeine Denkarten seyn können; noch viel besser erhellt dies aber aus der Natur dieser Denkarten selbst. Der Idealismus setzt eine Stärke des Geistes und Lebendigkeit der Einbildungskraft voraus, die nicht überall und nur selten anzutreffen ist; der Materialismus kann schon deswegen nicht in seiner ganzen Rohheit und ohne bessere Beimischung allgemeine Denkart werden, weil er eine durchaus verkehrte Ansicht ist, die fast gar nichts wahres enthält; der Skepticismus endlich ist nicht einmal Philosophie, sondern nur der Anfang dazu oder vielmehr die ihr vorhergehende Krisis. Anders verhält es sich mit den übrigen Systemen; — den Realismus und Mysticismus finden wir besonders im Orient in

einer Strenge und Consequenz herrschend, auf eine Weise, wie man sie bei uns vergebens suchen würde, dagegen überwiegt in unserem Zeitalter der Empirismus, den die Alten fast gar nicht kannten; dieser, als die ganz populaire Denkart, kann an und für sich zu keiner höheren religiösen Ansicht führen, er muß also mit dem Realismus und Mysticismus gemischt werden, wodurch denn diese zugleich eine Milderung und somit eine noch größere Objectivität erhalten. Der Durchschnitt des Realismus und Mysticismus als derjenigen Systeme, welche der allgemeinen Denkart am nächsten und den moralischen Bedürfnissen am angemessensten sind, angenähert dem Empirismus, scheint überhaupt wohl die für die allgemeine Denk- und Fassungskraft am besten geeignete Ansicht zu seyn. —

Durch diese Mischung werden die Härten der beiden ersteren Systeme wechselseitig abgeschliffen, der Empirismus aber erhöhet; ein consequentes, streng zusammenhängendes, philosophisch ganz befriedigendes System kann es freilich nicht seyn, ein solches ist auch eigentlich nur beim Idealismus möglich; — aber ein strenges System paßt ohnehin schon wegen seines scheinbaren Widerspruchs gegen die unmittelbare Objectivität für die meisten Menschen nicht, diese Objectivität besteht eigentlich in der Gemeingültigkeit, und dieser wird am besten auf jene Weise entsprochen.

Der Idealismus müßte demnach, weil er den Geisteskräften der meisten Menschen schlechterdings unangemessen ist, nur esoterische Ansicht bleiben; hiemit ist jedoch bloß der positive Idealismus, die philosophische Kosmogenie gemeint, nicht der negative Idealismus, die Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungs-Art oder Methodenlehre sämmtlicher Wissenschaften; dieser läßt sich allgemein mittheilen, würde also, wenn freilich ein sehr untergeordneter, doch immer der objective exoterische Theil der Philosophie seyn.

Betrachten wir nun das christliche Glaubenssystem, so finden wir, daß es eben durch das Anschließen an so viele positive Lehren und populäre Vorstellungs-Arten und durch

Beziehung auf Geſchichte empiriſch gemacht, einen ſo hohen Grad von Objectivität genießt. Das orthodoxe Syſtem von Auguſtinus her iſt wirklich ein ſolcher Synkretismus, wie wir angegeben haben, zuſammengeſetzt aus myſtiſchen, realiſtiſchen, und empiriſchen Elementen; es enthält im Weſentlichen Alles, worauf es hauptſächlich ankommt, den richtigen Begriff der Gottheit und das Verhältniß dieſes Begriffs zur Moralität; die Möglichkeit des Zweifels über die Freiheit und den Urſprung des Uebels iſt die ſchwache Stelle dieſes Syſtems, er läßt ſich in demſelben nicht ganz löſen, einen befriedigenden Aufſchluß darüber kann nur der, freilich aber zur allgemeinen Denkart untaugliche, Idealismus geben; der Zweifel muß alſo niedergeſchlagen und jene Probleme als für den menſchlichen Verſtand unbegreiflich aufgeſtellt werden; dies iſt auch leicht thunlich, da überhaupt ſo viel myſtiſches eingemiſcht iſt, daß Unbegreiflichkeiten ſtatuirt werden können, ja inſofern das ganze Syſtem auf dem Glauben beruht, inſofern es in Rückſicht deſſelben das unbezweifelt Rechte enthält und für den allgemeinen Verſtand das paſſendſte, objectivſte, alſo das gemeinſchaftliche Band der Menſchen in ihrer ſittlichen Vereinigung iſt, ſind wir ſogar berechtigt oder vielmehr verpflichtet, allem äußeren öffentlichen Zweifel, ſo wie allen Veränderungen die beſtimmteſte Gränze zu ſetzen, worüber ſchlechterdings nicht hinaus gegangen werden darf.

Daß übrigens der Idealismus als eſoteriſche Philoſophie in eine exoteriſche eingehüllt ſeyn kann, zeigt uns das Beiſpiel von Leibnitz, der dieß ſelbſt ausdrücklich anerkannt und bekannt hat, ſeine exoteriſche Philoſophie war das orthodoxe Syſtem, ſeine eſoteriſche aber durchaus idealiſtiſch; diejenigen, die ſie als Spinozismus haben ausgeben wollen, verſtanden ſie gewiß nicht.

Es fragt ſich jetzt nur, in welcher Form ſoll der Idealismus öffentlich erſcheinen, ohne demnach aufzuhören geheim zu bleiben? Dieſe Form ſcheint einzig die Poeſie zu ſeyn, welche dadurch dann auch als Kosmogenie zu ihrer älteſten Geſtalt zurückkehren würde, und ſo wäre hiermit zugleich noch auf eine an-

dere Weiſe als vorhin) die Deduction und philoſophiſche Rechtfertigung der Poeſie geliefert.

Die Freiheit der Phantaſie könnte auf dieſe Art dennoch recht gut neben dem theologiſchen Syſtem beſtehen, ohne ärgerliche Mißverſtändniſſe und Mißverhältniſſe zu erregen, die allerdings entſtehen würden, wenn idealiſtiſche Ideen unter das Volk geriethen, bei welchem, wie geſagt, die unumgänglich dazu erfoderte Kraft der Phantaſie nicht allgemein iſt, und ſelbſt, wenn ſie es der Anlage nach wäre, doch durch die alle höheren Geiſteskräfte abſtumpfenden Geſchäfte des gewöhnlichen Lebens vernichtet wird.

Noch eine andere Frage iſt in Rückſicht des Glaubensſyſtems ſelbſt zu beantworten, ob es nämlich nach den Zerrüttungen, die es erlitten und den Streitigkeiten, die über daſſelbe entſtanden ſind, als exoteriſche Hülle verſchwinden und durch ein neues erſetzt werden, oder ob es objectiv ſey und für alle Zeiten bleiben müſſe? — Wir wiſſen, daß es ſeiner ſcholaſtiſchen Compoſition nach in einer Miſchung von Realismus und Myſticismus, dem alten Synkretismus der Griechen beſteht, nur durch Anſchließung an das Poſitive dem empiriſchen Standpunkt angenähert; zugleich haben wir feſtgeſetzt, daß grade ein ſolches Syſtem der allgemeinen Denkart und Faſſungskraft am angemeſſenſten ſey; es bedarf alſo keiner großen Reformation, ſondern vielleicht nur einer ganz gelinden Correctur in der Form, um allen Streitigkeiten ein Ende zu machen.

Alles Realiſtiſche, das eigentlich böſe Princip in der Philoſophie, auch ſchon bei Plato und Ariſtoteles, müßte ganz herausgeworfen werden; es iſt auch nicht aus dem Chriſtenthum, ſondern aus der griechiſchen Philoſophie in das orthodoxe Syſtem gekommen. Der Myſticismus muß auf jeden Fall bleiben, und das Empiriſche iſt in einer exoteriſchen Philoſophie durchaus nothwendig; aber der Myſticismus allein dem Empirismus gegenüber würde die wildeſten und regelloſeſten Ungleichheiten hervorbringen; in dem alten Syſtem wird er durch den Realismus gebunden und objectiv gemacht; bei der Hinwegnahme deſſelben bedarf es alſo eines neuen Mittelgliedes und es fragt ſich, ob dieſes nicht der Skepticismus ſeyn könnte? — An und

für sich steht dieser zwar dem Mysticismus und der allgemeinen Denkart entgegen; aber in einem mäßigen Grade und als Beimischung ist er nicht allein dem Philosophen, sondern auch jedem Menschen ein natürliches Bedürfniß; durch eine solche gelinde Mischung des Mysticismus mit dem wohlverstandenen Skepticismus ließe sich also wohl das gewünschte Ziel erreichen, indem so zugleich die Anlage zum Idealismus vorbereitet und alles dessen Entwicklung Entgegenstehende aus dem Wege geräumt würde; denn die exoterische Philosophie soll zwar nicht die esoterische, aber doch auch nichts enthalten, was dieser geradezu entgegengesetzt ist, wie der Realismus.

Ob übrigens das christliche System sich auf diesem Wege wirklich ohne zu große Abänderungen und Erschütterungen modificiren ließe, dazu würde eine kritische Untersuchung des Christenthums selbst, so wie aller seiner Streitigkeiten nöthig seyn. — Soviel läßt sich aber im voraus bestimmen, daß der Mysticismus sowohl als der Empirismus eines kritischen Princips bedarf, wodurch ersterer geregelt, letzterem aber seine Stelle zum praktischen Gebrauch angewiesen und zugleich seine Gränze gezeigt würde, wo die höhere Ansicht beginnt.

Auch ist zum Verstehen der Offenbarung eine Erklärung von Nöthen, da ja das Verständniß nicht mit offenbart worden; wie wäre aber eine Erklärung möglich ohne Kritik?

Der Skepticismus soll blos dazu dienen, einen Geist der Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre zu verbreiten, der dem Mysticismus das Gegengewicht halte und ihn an das Positive anbinde, überhaupt die praktische Ansicht reinige und festsetze.

Aus der Nothwendigkeit einer philosophischen Kritik des in Bezug auf die Offenbarung eingeschlagenen wissenschaftlichen Verfahrens ergiebt sich auch, daß nicht alle Mitglieder der Kirche die ursprüngliche Ueberlieferung derselben in Händen haben sollten; es kommt blos darauf an, daß das Wesentliche davon in einer objectiven Form mitgetheilt werde. Die Interpretation der Offenbarung, die Geschichte und Quellen derselben mit allen dazu gehörigen Kenntnissen und Hülfsmitteln kommt nur der Kirche

ſelbſt und ihren Theologen zu; die Menſchen an die Bibel verweiſen, führt nur eine Mißdeutung über die andere und die größten Aergerniſſe herbei; darum haben die Proteſtanten im höchſten Grade Unrecht, alles Symboliſche zu verwerfen, und ſich ſo blos und unmittelbar an der geſchriebenen Offenbarung zu halten. —

Das orthodoxe katholiſche Syſtem enthält eben alles Weſentliche der Religion, dieß Syſtem aber als ſolches und die Symbole ſind noch nicht die Religion ſelbſt, ſondern nur die objective Form für die Mittheilung; eine Form, wo die Auflöſung ganz wiſſenſchaftlich durchgeführt werden kann, muß aber nothwendig eine philoſophiſche ſeyn; denn eines Theils muß ſie ganz beſtimmt ſeyn und andererſeits kann nur eine philoſophiſche die Objectivität haben, die zu einem ſolchen allgemeinen Syſtem erforderlich iſt; — daß es ein ſyncretiſtiſches Syſtem ſey, und wie dies ungefähr conſtruirt werden müſſe, iſt ſchon gezeigt worden -- m).

Achtes Buch.

Kritik der Moralprincipien.

Aus der Unterſuchung über das Weſen der Natur und der Gottheit geht für die Moral das Reſultat hervor, daß der Vater an der materiellen Schöpfung und Hervorbringung der Welt keinen unmittelbaren Antheil habe, da es ſo viele Productionen giebt, die unvollendet und ſo des Vaters als des höchſten Herrſchers noch nicht würdig ſind, ſondern daß er nur inſofern als Schöpfer anzuſehen ſey, als er das Göttliche und Ideale im Menſchen beſtimmt, als er Weſen vollendet, das Reelle in ihnen zur Reife bringt, ſie ihrem Ideale getreu macht. Eben ſo wenig aber, wie das Entſtehen der Natur ſelbſt, können auch die Geſetze der Natur von dem Vater hergeleitet werden. Alle Geſetze, die wir in der Welt-Entwicklung aufgefunden haben, ſind aus der erſten Liebe und Freiheit, aus der urſprünglichen Regung der Sehnſucht ganz natürlich hergeleitet worden, können alſo dem Vater gar nicht beigelegt werden.

Anmerk. Man kann dieſen Naturgeſetzen freilich eine höhere religiöſe Deutung geben, und ſo die erſte Sehnſucht, die Mutter aller Dinge, als wie von einer göttlichen Perſon erweckt anſehen. Dies iſt aber ein religiöſer Standpunkt, in philoſophiſcher Hinſicht ſind dieſe Geſetze blos natürlich und die Sehnſucht wird ohne weitere Vorausſetzung als der poſitive Anfang der Weltentfaltung betrachtet.

Die Gesetzgebung des Vaters liegt, wie früher schon bemerkt, in einer andern Sphäre. Er ist der Stifter des von den Naturgesetzen ganz verschiedenen Sittengesetzes, er lenkt und leitet, beherrscht die höhere Bildung und Vollendung der Geister, die im Welt-Ich wurzeln.

Das Sittengesetz ist den auf der Beweglichkeit, Veränderung, dem Werden beruhenden Naturgesetzen gerade entgegengesetzt. Beharrlichkeit ist sein Charakter, aber ein Beharren, ein Ruhen, nicht aus Trägheit, Beschränkung und Mangel an Leben, sondern aus Fülle, aus überflüssiger, lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe. Damit die Welt sich nicht unendlich schnell entwickele und dabei das Einzelne, was zur Verklärung noch nicht reif wäre, vernichtet würde, hält der Vater aus Uebermaß von Liebe und Barmherzigkeit die Kraft des Lichtes an, um auch dem Unvollkommenen Zeit zu lassen, zur höchsten Vollendung durchzudringen.

Die Moral ist also an den Satz anzuknüpfen, daß es ein Sittengesetz gebe, welches der Wille des Vaters und dem Naturgesetze entgegengesetzt ist.

Es scheidet sich hier das Praktische vom Theoretischen.

In der Theorie des Bewußtseyns und in der philosophischen Physik fanden ein und dieselben Gesetze Statt, und so bedurfte es dazu nur einer das Ganze der theoretischen Philosophie umfassenden Einleitung; weil es aber nun in der Moral ein ganz anderes Gesetz giebt, so folgt, daß wir derselben auch eine neue kritische Einleitung vorausschicken, die verschiedenen Ansichten und Moralsysteme besonders prüfen und beurtheilen müssen.

Die Moral kann im strengen Sinne keine Wissenschaft seyn; denn das Princip, woraus sie hervorgeht — das Sittengesetz, als Wille Gottes, beruht auf dem Glauben, gehört somit der Religion an, und ist nur zum Theil philosophisch erkennbar. Die Philosophie kann wohl das Sittengesetz nachweisen — den Glauben bestätigen, aber sie kann den Glauben nicht hervorbringen.

Das Moral-Princip soll auf's Leben angewandt, es muß

daher eine praktische Wissenschaft (eine Disciplin) daraus entwickelt werden; welche Behandlungsart wird hierzu angemessen seyn?

Alle Wissenschaften, die blos eine praktische Gültigkeit haben, müssen eine technische Form haben. Die Mathematik ist die reinste praktische Wissenschaft, und insofern dürfte die mathematische Form die vorzüglichste für die Moral seyn. Allein es verhält sich mit der Moral anders, als mit den übrigen praktischen Wissenschaften. Diese beruhen auf Voraussetzungen, die theoretisch nicht ganz gegründet sind, d. h. sie beruhen auf bloßen Vernunft-Principien, und stehen deshalb wie die Mathematik unter der Philosophie. Die theoretische Ungewißheit hingegen bei den Voraussetzungen der Moral kommt blos daher, weil der Gegenstand zum Theile die Gränzen der Philosophie übersteigt und dem Gebiete der Religion angehört. —

Die Form der Moral muß demnach eine eigenthümliche oder die philosophische seyn. Es ist nämlich klar, da das Sittengesetz nichts mit dem Naturgesetz und mit den theoretischen Principien überhaupt gemein hat, daß die Moral unabhängig von der Philosophie bestehen kann, wie es denn auch gute Moralisten gegeben, die eigentlich keine Philosophen waren.

Indessen uns kommt es darauf an, den Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze, das Verhältniß der Moral zur Philosophie zu zeigen, darum liefern wir keine Moral in moralischer Form, sondern bloß eine moralische Philosophie oder eine Philosophie der Moral.

Die Form unserer Moral muß in allen Dingen der Form der Philosophie gemäß seyn, und so werden wir auch hier die philosophisch-historische — oder genetische Methode anwenden. —

Da wir das Moral-Princip als philosophisch und religiös zugleich aufstellen und doch die Erfahrung gemacht wird, daß es Moralisten und sittliche Menschen giebt, die nicht eigentlich religiös sind, so müssen wir einem Mißverständniß vorbeugen: der blos sittliche Mensch kann das Sittengesetz wohl als ein Phänomen erkennen, das in ihm ist — allein er wird nie phi-

loſophiſch erkennen, daß und wie ein göttliches Geſetz der Wille Gottes ſey. Erſt hierdurch, wozu man auf dem religiöſen Wege gelangen kann, wird eine Moral-Philoſophie möglich. Ohne Religion kann man nie zu einer Moral-Philoſophie gelangen, darum iſt aber auch von den bloßen Moraliſten zu bemerken, daß ihre Moral doch mehr oder weniger unvollendet ſey, weil ſie ſonſt den Punkt würden gefunden haben, wo die Moral mit der Philoſophie verbunden werden kann.

Die vollſtändige Einſicht in das Sittengeſetz iſt nicht möglich, ohne daß man dieſen Punkt gefunden hat, wo die Moral vermittelſt der Theologie ſich an die Philoſophie ankuüpft.

Wir machen nun aus dem ſchon oben angeführten Grunde: weil die Moral ihren eigenen Anfang haben kann — ganz dem Geiſte der Kritik gemäß — den Uebergang von der Philoſophie zur Moral durch eine Prüfung der verſchiedenen Moral-Syſteme.

Die Moral ſoll zur Philoſophie erhoben werden. Es iſt daher von dem höchſten Intereſſe, die verſchiedenen Wege zu betrachten, die bisher in der Philoſophie betreten wurden, die Moral anzufangen und zu begründen.

Wir fangen dieſe Kritik nicht ſyſtematiſch, ſondern mit ein Paar Syſtemen an, die, inſofern ſie auch von einem Sittengeſetze ausgehen, mit dem von uns aufgeſtellten Princip einige Aehnlichkeit haben, wo aber eine weſentliche innere Grundverſchiedenheit ſtatt findet.

Wir meinen das Kantiſche und das Fichtiſche Moral-Syſtem; das Fichtiſche ſchließt ſich zwar abſichtlich an das Kantiſche an, aber dennoch iſt ein ſehr tief gegründeter Unterſchied zwiſchen beiden nicht zu überſehen.

Beide, Kant und Fichte, geben in ihrer Moral aus von reiner Selbſtbeſtimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die blos auf Vernunft-Principien gegründet wird, iſt an und für ſich verwerflich, da die Vernunft ja das Niedere, das Untergeordnete im menſchlichen Bewußtſeyn iſt, aus dem das Höhere ſich unmöglich ableiten läßt.

Aus der Vernunft aber kann auch die reine Selbſtbeſtimmung nicht einmal folgen, da die Vernunft ja gerade der beſchränkte, gebundene, ſeiner Freiheit beraubte Geiſt iſt, aus welchem die Freiheit auf keinerlei Weiſe herzuleiten iſt. Daher es ſehr begreiflich wird, wie alle Verſuche, die Freiheit aus der Vernunft zu deduciren, nicht gelingen konnten, weil man eben da die Freiheit ſuchte, wo ſie gerade nicht iſt, und nicht ſeyn kann.

Anmerk. Wenn der Philoſoph den Zuſammenhang zwiſchen der Moral und der theoretiſchen Philoſophie nicht findet, ſo kann er doch die Gültigkeit der Moralität anerkennen als eines von der Philoſophie geſchiedenen Princips. Allein er darf nicht wie Kant dieſen Zuſammenhang erkünſteln wollen, ſondern ſoll ihn lieber frei und offen geſtehen.

Die Kantiſche Moral iſt dialektiſch leicht und viel leichter als die Fichtiſche anzugreifen, da ſie eines Theils mit ſeiner theoretiſchen Philoſophie gar nicht zuſammenhängt, indem die Vernunft, welche in der Speculation ſkeptiſch vernichtet wird, in der praktiſchen Philoſophie ihre volle Gültigkeit haben ſoll.

Andern Theils beruht ja Kant's Moral-Syſtem nach ſeiner eigenen Anſicht auf einem grundloſen Princip, indem er ſelbſt ſagt, daß das Sittengeſetz unerweislich iſt.

Um ſich den Beifall zu erklären, den das Kantiſche Moral-Syſtem durchgängig gefunden hat, muß man auf die Grundidee, von der er ausging, zurückgehen. Das Unſichere, Schwankende aller damals herrſchenden Moral-Syſteme führte Kant auf die Idee, ein ähnliches, ſchlechthin allgemein geltendes Geſetz, wie Newton in der phyſiſchen, auch in der moraliſchen Welt aufzuſtellen.

Dieſes Drängen nach Objectivität in der Moral führte ihn auch auf den Gedanken, alle Moral in Jurisprudenz zu verwandeln, indem dieſe, auf einer praktiſchen Nothwendigkeit, auf Principien, die ſelbſt von immoraliſchen Menſchen anerkannt werden, beruhend, ſolch eine Objectivität hat, daß ſie allein für ſich beſtehen kann. Aber das Streben nach Objectivität

bewegte Kant noch zu etwas Anderem, was auf die in seinem Moral-Systeme herrschende Denkart noch größern Einfluß hatte: er schloß sich nämlich so wie einerseits an das Recht, so anderseits an die Religion und zwar ganz positiv an das Christenthum an.

Diese Tendenz ist selbst in den Haupt-Maximen und Begriffen gar nicht zu verkennen.

Allein es ist auch bloßes Streben nach Objectivität, was Kant auf das Christenthum führte, nicht innerer, natürlicher Zusammenhang seines Systems mit den Grundsätzen des Christenthums, und gerade hier zeigt sich, wie wenig seine Moral mit seiner theoretischen Philosophie zusammenhange; denn alle jene christlichen Begriffe folgen gar nicht aus dieser, sondern aus Nothbehelf, und mit einer gleichsam schwankenden Ueberzeugung greift er nach ihnen. —

Im Ganzen hat denn doch die Vernunft das Primat in seiner Moral; wie sehr dieses dem Geiste des Evangeliums widerspreche, braucht kaum gezeigt zu werden, denn nach diesem ist die Vernunft etwas Untergeordnetes, Niederes, ja selbst Schlechtes und Verwerfliches.

Wenn daher auf eine Uebereinstimmung der Grundsätze der Moral mit den Lehren des Evangeliums gesehen werden sollte, so würde eine Philosophie, welche, wie die unserige, der Vernunft die nämliche untergeordnete Stelle anweiset und sie in Hinsicht des übermüthigen Gebrauchs des Egoismus ebenso verwerflich findet, dazu vorzüglich seyn, und hier wäre es vollkommene Uebereinstimmung, aus innerer Aehnlichkeit, nicht willkürlich grundloses Anschließen, wie bei Kant. In eine Moral aus bloßer Vernunft, wie er sie doch hat liefern wollen, paßt das Christenthum gar nicht; daher denn auch bei dem innern Mangel an Zusammenhang und Consequenz Alles unbestimmt hin und her schwankt, und alle Augenblicke in das Gebiet des Unglaubens hinüberschweift.

Indessen verdankt die Kantische Moral gerade ihrer christlichen und juridischen Tendenz ihre so allgemeine Verbreitung und Annahme, weil die Jurisprudenz und ganz besonders das

Chriſtenthum in ſeiner Conſequenz einen ſehr objectiven, für ſich begründeten, unbezweifelten Werth haben. —

Die Schwäche des Kantiſchen Syſtems, ſeine innere Inconſequenz ſuchte Fichte durch eine ſtrenge Deduction des Moral-Princips aus dem erſten Grundſatze ſeiner Philoſophie zu heben: er hat wirklich die Moral rein aus der Vernunft hergeleitet. — Die Verſchiedenheit beider iſt beſonders in dem Begriffe der Freiheit merkbar. Kant iſt die Freiheit etwas ganz Myſtiſches, Unbegreifliches, was blos vorausgeſetzt und geglaubt wird; Fichte, als conſequenten Idealiſten, iſt das abſolut Höchſte das erſte Urſprüngliche, wovon er ausgeht.

Der Tendenz des Ganzen nach iſt auch Kant's Moral eine Moral der reinen Vernunft, da auch ſie von der reinen Selbſtbeſtimmung durch die Vernunft anfängt, was aber Fichte weit conſequenter durchführt; ſeine Moral iſt völlig identiſch mit ſeiner theoretiſchen Philoſophie, die gleichfalls mit der reinen Selbſtbeſtimmung des Ichs anfängt, und es iſt bloſſes Anſchließen an Kant, wenn er die Moral von der theoretiſchen Philoſophie abgeſondert behandelt. Auch Fichte ſchloß ſich wie Kant an das praktiſch viel geltende, theoretiſch aber ſehr unvollkommene Naturrecht an, worauf er dann, wie auf die Moral, ſeine ſo künſtlich ausgebildete und in wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſo höchſt vollendete Methode anwandte. Das Urtheil über die Fichtiſche Moral ergiebt ſich von ſelbſt aus der Betrachtung, daß ſie auf der Vernunft beruht; denn wie kann eine auf ein untergeordnetes Vermögen gebaute Moral die rechte ſeyn? Aber auch eine reine Selbſtbeſtimmung aus Vernunft iſt nicht möglich, da die Vernunft ja gerade der beſchränkt gefundene, ſeiner Freiheit beraubte Geiſt iſt. Und daher konnte Fichte ebenſo wenig als Kant der Verſuch gelingen, die Freiheit aus der reinen Selbſtbeſtimmung — Selbſtgeſetzgebung der Vernunft herzuleiten. Beide drückt die nämliche Schwierigkeit, der nämliche Widerſpruch zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, der auf dieſe Weiſe auch nicht zu heben iſt; denn man ſucht da die Freiheit, wo ſie nicht iſt und nicht ſeyn kann. Schon bei den Stoikern iſt die Lehre von der Freiheit

wegen dieſer Ableitung aus der Vernunft überaus ſchwer und unbegreiflich; bei Kant iſt es nun neuerdings der Fall, und bei Fichte, dem Conſequenteſten und in Rückſicht der Methode Künſtlichſten, am allermeiſten.

Anmerk. Es iſt einleuchtend, daß die vorzüglichſten der von dem Primat der Vernunft ausgehenden Moral-Syſteme für das Recht manches Bedeutende enthalten können. Das Recht nimmt eine der Moral weit untergeordnete Stelle ein und bezieht ſich blos auf das gemeine Praktiſche; allein ſelbſt für das Naturrecht wird doch die moraliſche Anſicht für die Endbetrachtung des Ganzen weit höhere Reſultate aufſtellen.

Daß übrigens beide Syſteme viel Vortreffliches enthalten, wird nicht geläugnet, und iſt ſchon aus dem Grunde leicht erklärbar, weil die Moral mit der theoretiſchen Philoſophie eben nicht in dem genaueſten Verhältniß zu ſtehen braucht und ſehr gut für ſich behandelt werden kann. Wir beſchränken uns übrigens in unſerer Kritik der verſchiedenen Moral-Syſteme auf das Grund-Princip und ſein Verhältniß zu der theoretiſchen Philoſophie jener Philoſophen; auf das Einzelne kann ſich unſere Unterſuchung nicht einlaſſen.

Die Kritik der Moral braucht überhaupt nicht ſo ausgedehnt zu ſeyn, wie die der theoretiſchen Philoſophie; ſie darf zu ihrem Zwecke unter den verſchiedenen Syſtemen nur diejenigen auswählen, die aus den höheren Gattungen der Philoſophie hervorgehen; auf die untergeordneten, denen eine niedere philoſophiſche Anſicht zum Grunde liegt, z. B. die der Epicureer, Cyrenaiker des Ariſtippus, der Franzoſen, Engländer, welche in dem Mitleide das Moral-Princip ſuchen, braucht ſie ſich nur oberflächlich einzulaſſen und kann ſie alle in Maſſe abfertigen.

Alle jene Moral-Syſteme, die das Vergnügen, die Luſt und das Gefühl des Mitleidens (und das Vergnügen, das wir dabei genießen) zum Grund-Princip ihrer Moral machen, alle dieſe gehen nur aus einer ganz niedern theoretiſchen Philoſophie, dem Empirismus, Materialismus hervor, ſind wie dieſe ſelbſt ſchlecht begründet, unhaltbar, ſich ſelbſt widerſprechend

und aufhebend, und daher in der Geſchichte der Philoſophie von geringer Bedeutung.

Allenfalls verdiente der Unterſchied der Epicureer und Cyrenaiker (Ariſtippus), wovon die einen die poſitive Luſt in Bewegung, die andern die negative Luſt als Zuſtand der Ruhe, der Schmerzloſigkeit, als das höchſte Gut des Menſchen anſehen, einige Aufmerkſamkeit, indem hier die eine Anſicht offenbar ein edleres Streben verräth und mit einer großen Herrſchaft über die Sinnlichkeit und einer großen Strenge dieſer Herrſchaft ſich ſehr gut verträgt, während die andere das gemeine Vergnügen, den körperlichen Sinnenkitzel, weil da der Menſch weit lebhafter afficirt und bewegt werde, zum höchſten Gute machten, und ihm vor dem ruhigern, geiſtigen den Vorzug gab.

Allein es iſt überhaupt widerſinnig und widernatürlich, die Luſt zum Zwecke, ja zum Zwecke aller Zwecke zu machen. Die Luſt iſt etwas ganz Natürliches, ſie muß, wenn ſie wahr und rein ſeyn ſoll, von ſelbſt entſtehen, ſie läßt ſich nicht erkünſteln noch erzwingen. Weder Luſt noch Schmerz kann alſo zum Princip der Moral und des Naturrechts gehören; nicht zu erwähnen, daß ſich aus dem Princip der Luſt und des Vergnügens kein Princip des Rechts entwickeln und aufſtellen läßt.

Betrachten wir aber die Luſt in Beziehung auf die Theorie der Erinnerung, wo außer den Grundzahlen auch von den Grundgefühlen die Rede war, ſo erſcheint ſie in einem höhern Lichte: die wahren Freuden und der wahre Schmerz ſind wirkliche Offenbarungen der Natur. In dem ſtarken, reinen, von ſelbſt entſtehenden begeiſterten Gefühle der Luſt offenbaren ſich die Geheimniſſe der Natur, es öffnen ſich die innerſten, verborgenſten Quellen, und aus der geheimſten Tiefe ihres unendlichen Lebens regen die Grundkräfte ſich auf und ergreifen den Menſchen mit einer unwiderſtehlichen Macht und Stärke.

Nicht allein in dem Gedanken, ſondern ganz vorzüglich in dem Gefühle iſt die Wurzel und die Quelle alles Bewußtſeyns der Natur und Wahrheit, und in jenen Grundgefühlen tritt die höhere Natur des Menſchen aus dem dunkeln Seelengrunde

in ihrer reinſten, erhabenſten Geſtalt auf. Jedes wahre, inhaltsvolle Vergnügen iſt, wie das Gefühl ſelbſt, etwas Ernſtes, Urſprüngliches, Heiliges; dieſes zum Zwecke machen, berechnen, erkünſteln oder erzwingen wollen, hieße es entweihen, zerſtören und gleichſam Hand an ſeine eigene Organiſation legen. —

Anmerk. Wer die Luſt erkünſteln will, zeigt deutlich, daß er die wahre Luſt gar nicht kenne, der Begeiſterung nicht fähig ſey. Die abſichtsloſeſte Luſt iſt die höchſte: — ein recht vergnügtes Kind wird es immer unbewußt ſeyn.

Wer das Vergnügen berechnet, gibt dadurch hinreichend zu erkennen, daß er ohne alle Begeiſterung ſey. Da nun gerade dieſe der Anfang alles Höhern im Menſchen iſt, ſo kann man leicht zeigen, daß ſein Vergnügen kein höheres, wahres, inhaltsvolles Gefühl, keine reine, geiſtige Freude ſey, da dieſe keinen andern Gegenſtand haben kann, als die unendliche Welt, und ohne Begeiſterung gar nicht zu denken iſt.

Nur wenn man der wahren Begeiſterung nicht fähig iſt, dieſe gar nicht kennt, kann man die Luſt erkünſteln und erzwingen wollen, oder behaupten, jedes Vergnügen, das ſich eben über das Gemeine, Sinnliche, Thieriſche erhebt, ſey ein höheres, geiſtiges Gefühl, wie denn jene Moral-Philoſophen ſich immer darauf berufen, daß ihre Luſt durchaus nur ein höheres, geiſtiges Vergnügen ſey. Allein durch die Beziehung auf das Unendliche erhält das Gefühl eine höhere Geſtalt, und inſofern es bei ſeinem Erwachen den Menſchen über die Schranken des gewöhnlichen Bewußtſeyns in die unendliche, göttliche Welt hinwegreißt, iſt es nothwendig mit der Begeiſterung verbunden; dies gilt auch von dem Vergnügen, wenn es anders eine wahre, reine, geiſtige Freude iſt, und nicht ein beſchränktes irdiſches Gefühl.

Den höchſten Grad von Verkehrtheit und Entartung hat die franzöſiſche Schule erreicht. Hier iſt gar nicht an jenen Unterſchied zwiſchen Vergnügen in Ruhe und Bewegung zu denken, ſie iſt weit entfernt, das Vergnügen, wie Epikur, im Negativen zu ſuchen, ſie nimmt die Luſt ganz grob und materiell, ohne daß dabei an ein philoſophiſches Princip gedacht werde.

Die englische Schule, welche die Moral auf ein sympathetisches Moral-Gefühl baut, ist nur um ein Weniges von dieser ganz groben, verkehrten Ansicht entfernt. Die feinere Lust, die in der Übung, dem Wohlthun gefunden wird, ist denn doch immer nur Lust, freilich auf ein weit edleres, patriotisches, geselliges Gefühl gegründet, aber Vergnügen bleibt der einzige höchste Zweck in Beziehung auf sich selbst, — Egoismus der Grundcharakter.

Diese sympathetische Moral ward blos deswegen ausgedacht, um in die Moral des Egoismus einige Objectivität zu bringen. Das Princip des Vergnügens, an die Spitze der Moral als das höchste Gut des Menschen und letztes Ziel aller seiner irrischen Bestrebungen gesetzt, muß wirklich in den zügellosesten Egoismus ausarten, und die geselligen Verhältnisse aufheben und vernichten. Um nun die höhern Ansprüche der Menschheit auf einige Weise zu retten, suchte man den Begriff des Vergnügens, so viel es sich immer thun ließ, zu verfeinern und zu veredlen. Allein das Grundprincip blieb auch unter dieser annehmlichen Gestalt immer dasselbe. Wenn bei einigen englischen Moralisten diese Beziehung auf sich selbst, dieser feine Egoismus nicht statt hätte, so wäre ihr Gefühl als reines Mitleid zu erklären.

Es ließe sich nun sehr gut die Möglichkeit einsehen, daß man den Versuch machte, die Moral, anstatt auf Vernunft- oder Rechts-Principien, wie bisher so oft geschehen ist, auch auf das Gefühl zu gründen, und dieses würde auch mit unserer Philosophie harmoniren, wo dem Gefühle der Vorzug vor dem Verstande gegeben werden; aber dieses müßte denn doch vor allen Dingen ein wirklich und wahrhaft höheres, auf das unendliche Göttliche sich beziehendes Gefühl seyn. Ein solches ist im Ganzen die Liebe; eine wahre Moral des Gefühls würde also gleich bedeutend seyn mit einer Moral der Liebe. Dieses ist nun gar nicht anwendbar auf das sympathetische Gefühl des Wohlwollens, des Mitleidens, der Rührung; dieses ist zwar edler, geselliger und wohlthätiger, als die gemeine Sinnenlust des groben Egoismus, aber immer doch noch ein niederes, beschränkteres, endliches, sinnliches Gefühl.

Alle jene Moral-Systeme, die Kant die heteronomischen nennt, können als aus einer niedern theoretischen Ansicht, aus einer empirischen Philosophie hervorgehend, in unserer Untersuchung auf eine prüfende und erläuternde Kritik gar keinen Anspruch machen. Dahingegen haben wir vorzüglich auf jene zu sehen, die aus den drei höhern Arten der Philosophie hervorgehen, dem Realismus, Dualismus und Idealismus. Von der letztern Art (aber eines unvollendeten Idealismus) waren die bereits betrachteten Moral-Systeme von Kant und Fichte; auch gehört das stoische, welches mit diesen beiden fast auf eins hinauskommt, dahin.

Geht man die Geschichte der Moral mit Aufmerksamkeit durch, und sieht besonders auf jene Principien, die eine sehr philosophische Deutung zulassen, so findet man, daß das Princip der Vollkommenheit am meisten ausgebreitet sey, verschiedenartigen Systemen gemeinschaftlich zum Grunde liege, und je nachdem die Elemente der theoretischen Philosophie verschieden sind, auch eine andere Deutung erhalte. Es verdient also dieses Princip eine besondere Prüfung.

Gegen das Princip der Vollkommenheit überhaupt läßt sich der Einwurf machen, daß es ein bloß theoretisches Princip sey, das keine praktische, moralische Gültigkeit haben könne.

Nach diesem Princip wird auf die eine oder die andere Weise Tugend und Sittlichkeit für einerlei erklärt mit der Realität. Je mehr der Mensch von dieser besitzt, desto sittlicher ist er. Dieses ist eine theoretisch vollkommen begründete Wahrheit. Der Vater ist nur insofern der Schöpfer zu nennen, als er alle Wesen zur Vollendung hinführt, das Aechte in ihnen zur Reife bringt; und nur das, was zu dieser vollendeten Reife durchgedrungen ist, was unter der Leitung des Sittengesetzes zur schönsten Eigenthümlichkeit sich ausgebildet hat, hat natürliche, wahre Realität. Der Mensch muß sich selbst die höchste Realität, die Unsterblichkeit verschaffen. Der unsittliche Mensch hat, von dem höchsten Standpunkt angesehn, gar keine Realität; wo das Individuum sich nicht zur sittlichen Vollendung durcharbeitet, da kann auch keine höhere individuelle Realität ent-

ſtehen. Nur das Gute, ſittlich Vollkommene iſt das Reelle, was unſterblich leben wird, während das Böſe trotz allem Schein von Kraft und Herrſchaft ſich am Ende in Leerheit und Nichtigkeit auflöſt. Allein dieſes iſt ein bloß theoretiſches Princip, das zu keiner wahren Moral verhelfen kann. Von dem eigentlich Moraliſchen iſt da gar nicht die Rede. Dieſes liegt viel höher. Um das Böſe in und außer uns mit Erfolg zu bekämpfen, und auf jenem Wege nach der höchſten Vollendung durch alle Hinderniſſe hindurch mit Muth und Kraft raſtlos weiter zu ſtreben, bedarf es eines andern Princips, als dieſer bloß theoretiſchen Einſicht, die zum Gebrauche auf keine Weiſe dienen kann. Wie wenig das Princip der Vollkommenheit zur wahren Moral führe, zeigt ſich auch ſehr deutlich bei der Frage über das Recht, die hieraus nicht befriedigend zu beantworten iſt.

Das auf das Princip der Vollkommenheit gegründete Moral-Syſtem kann nur aus einer der höhern Arten von Philoſophie entſpringen. Wenn dieſes nun doch zu keiner wahren Moral führt, ſo liegt der Grund entweder in der Art der höhern Philoſophie ſelbſt, die, wie z. B. der Realismus, eine unrichtige iſt, keine gute Moral aufzuſtellen vermag; oder darin, daß die Philoſophie, woraus das Moral-Princip entwickelt wurde, ſelbſt noch nicht genug vollendet war, wie dieſes bei dem Idealismus meiſtens der Fall iſt.

Das Princip der Vollkommenheit iſt verträglich mit allen drei Arten der höhern Philoſophie. Wir wählen zur nähern Erläuterung und Beſtätigung dieſer Behauptung drei Haupt-Repräſentanten dieſer Gattungen: Plato und Ariſtoteles bei den Alten, und Spinoza bei den Neuern.

Obgleich die platoniſche Moral in ſehr naher Beziehung auf die Religion und die Gottheit zu ſtehen ſcheint, ſo beruht ſie doch einzig und allein auf dem Princip der Vollkommenheit. Der ewigen Urbildung gemäß zu leben und zu handeln, und der Gottheit, als dem reinſten und höchſten aller Urbilder ſo ähnlich wie möglich zu werden, dieß iſt das weſentliche, durchgehende Princip der platoniſchen Moral, wenn es auch nicht

mit ſo beſtimmten Worten geſagt iſt. Hier iſt von keinem Willen der Gottheit die Rede; Platons Tugend iſt eine Kunſt; denn einem Urbilde ſich ähnlich zu machen, iſt ein künſtleriſches Geſchäft, iſt Sache der ruhig und beſonnen fortſchreitenden, allmälig und planmäßig ſich vervollkommnenden Bildung. In dringenden und ſchwierigen Verhältniſſen des wirklichen Lebens iſt aber oft gar keine Zeit vorhanden, ſo künſtleriſch zu Werk zu gehen. Das Leben zu einem göttlichen Kunſtwerke auszubilden, iſt ein erhabenes Geſchäft, das aber unmöglich als abſoluter Zweck für alle Menſchen kann aufgeſtellt werden. Allenfalls an den ruhigen Beſchauer, den Prieſter, ließe ſich dieſe hohe Forderung machen, nicht aber an Denjenigen, der im Leben raſch zu handeln hat, — den Krieger, den arbeitenden Geſchäftsmann, die im ſtürmiſchen Drange der Begebenheiten zu dieſer ſtillen, allmäligen, kunſtmäßig berechneten Entwickelung und Bildung weder Gelegenheit noch Muße finden.

Auch ließe ſich mit Grund der Einwurf machen, daß der Vater für den Menſchen eine viel zu unverhältnißmäßige Größe ſey, als daß dieſer ihm ähnlich zu werden ſtreben ſolle. Es läßt ſich daraus keine Formel ableiten, nach welcher der Menſch leben könnte. Die Gottheit iſt zu weit erhaben über den Menſchen, als daß das Streben, ihm ähnlich zu werden, fruchtbar ſeyn könnte.

Hier ſtellt die chriſtliche Moral das für die menſchliche Thätigkeit weit angemeſſenere Gebot auf, den Willen des Vaters zu thun, indem man dem Sohn nachahme.

Mit dieſem platoniſchen Princip der höchſten Vollkommenheit, als Gott-Aehnlichkeit gedacht, iſt ein anderes im Oriente ſehr verbreitetes nahe verwandt, welches fordert, daß man ſich ſelbſt völlig vernichte, um ſich mit der Gottheit zu vereinigen, ſich ganz in dieſelbe aufzulöſen und zu verlieren. Die höchſte Vollkommenheit, wie ſie Plato verlangt, iſt von dieſer excentriſchen Idee nicht ſehr weit entfernt. — Es iſt dieſes ein höchſt gefährliches Princip, da es den Menſchen antreibt, ſein eigenſtes, wurſtes Selbſt, ſein höchſtes, eigenthümlichſtes Leben gewaltſam zu zerſtören.

Ariſtoteles, ungeachtet ſeine theoretiſche Philoſophie idealiſtiſch iſt, hat dieſe doch nicht weit genug fortgeführt, um das wahre Moral-Princip zu finden. Unter einer andern Form ſtellt auch er nur das Princip der Vollkommenheit auf; nach ihm iſt die reine freie Thätigkeit die Tugend. Daß er ſich die Vollkommenheit als Thätigkeit denkt, iſt ganz dem Charakter ſeines Idealismus gemäß.

Wahr iſt es, daß ein Menſch nur ſo viel Realität hat, als wahre Thätigkeit in ihm iſt. Könnte man die ganze Exiſtenz eines Weſens durch alle Formen ſeiner Entwickelung durchgehen, ſo würde die Realität, die zurückbliebe, die Sittlichkeit beſtimmen, die es in jeder dieſer Formen gehabt hätte. Allein das iſt immer nur eine Einſicht, die praktiſch gar nicht anwendbar iſt. Eben daß es für den phyſiſchen (ſo zu ſagen) und theologiſchen Theil der Philoſophie nichtig iſt, zeigt, daß es für den moraliſch — praktiſchen Theil nicht brauchbar ſey.

Des Ariſtoteles Princip der Thätigkeit iſt kein anderes, als das der Vollkommenheit, und daher gilt von ihm das Nämliche, was von dieſem geſagt worden.

Noch iſt in ſeiner Moral ein Princip vorhanden, welches mit der wahren Philoſophie ſehr übereinſtimmend ſcheint, nämlich — daß alle Tugend in der Mitte liege.

Die wahre, ſelbſtſtändige Thätigkeit muß freilich die Extreme umfaſſen und alſo in der Mitte liegen, aber hier fragt es ſich eben, ob die Moral dieſe vollſtändige Thätigkeit fordere, oder nur jene mittelmäßige, die die Extreme bloß vermindert. Dieſer Begriff des Maaßes kommt übrigens in ſeiner Philoſophie nicht vor. Vielleicht ſchöpfte er ihn gar nicht aus dieſer, ſondern aus der gemeinen griechiſchen Praxis, wo das Princip der Mäßigung, der Schicklichkeit eine Volksidee war, wie bei den Chriſten die Liebe, die Aufopferung, die Demuth.

Auch würde es bei der Frage über die wahre Bedeutung des ariſtoteliſchen Begriffs des Maaßes darauf ankommen, ob er es annimmt als reine Selbſt-Beſchränkung, oder ob er es bezieht auf

eine Bestimmung des Maaßes, durch Gott der allen Wesen ihr Maaß bestimmt und angeordnet habe. Im erstern Falle würde dann dieses Princip nahe an die stoisch-fichtische Vernunft-Bestimmung gränzen, im zweiten aber mit unserm Moral-Princip übereinstimmen. Wahrscheinlich aber ist der ganze Begriff einzig aus der griechischen Volks-Moral genommen.

Man hat viel gegen die unvollkommene, unsystematische Form der aristotelischen Moral gesagt; allein erstens ist die Aechtheit dieser moralischen Schrift des Aristoteles gar nicht vollkommen verbürgt; dann war dieses aus seiner Philosophie leicht zu erklären, indem darin bewiesen wird, daß eine streng wissenschaftliche Moral nicht möglich sey, was mit dem Resultate unserer Philosophie einigermaßen übereinstimmte. Allein aus jener Unwissenschaftlichkeit der Moral schloß er überhaupt, daß die Moral auf Erfahrung sich gründen müsse, wie er sie dann auch als Wissenschaft sehr derabsetzte.

Daß Aristoteles aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt, und eben darum ist sie auch so speciell und local, und für unsere Zeit so wenig brauchbar.

Die merkwürdige Moral des Spinoza gründet sich ebenfalls auf das Princip der Vollkommenheit. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Ueberhaupt ist die Identification der Sittlichkeit und der Realität im Realismus zu Hause, welcher ja kein anderes Princip anerkennt, als das der reinen, einzigen, untheilbaren Realität.

Die Untauglichkeit dieses Princips zur Moral findet sich hier am deutlichsten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg, er behandelt es bloß als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz oder Gebot beziehen, sind ihm ohne allen Gehalt, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches und Reelles. Uebrigens ist sein Moral-System noch das vollkommenste, und so vollkommen, als ein auf das Princip der Vollkommenheit gegründetes Moral-System seyn kann.

Das Interessanteste in seiner Moral ist das Verhältniß zur

Gottheit, das dem nach Tugend strebenden Menschen gegeben wird. Spinoza nimmt zwei Haupttugenden an: Animositas und Generositas, wovon die eine die göttliche Kraft des Menschen aufregt in Beziehung auf ihn selbst, die zweite diese Kraft in Beziehung auf andere Menschen begreift. Das Wichtigste ist das Verhältniß dieser Kraft zur Gottheit. Er behauptet, daß der Mensch, insofern er Gott erkenne, und dieser Erkenntniß gemäß handle, in unserer Sprache zu reden, Gottes Gesetze befolge, selbst Gott sey; daß, je tugendhafter der Mensch, desto mehr Gott in ihm und er Gott sey. Die Göttlichkeit, könnte man daher sagen, sey Spinoza's Moral-Princip.

Daß der tugendhafte Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die Nachahmung Gottes, selbst Gott werde, dieses kann die Andeutung einer erhabenen Wahrheit enthalten. Es ist eine würdige theoretische Ansicht, allein mißverstanden könnte sie für die Moral zu etwas sehr Immoralischem führen, dem Hochmuthe, der aller Göttlichkeit schnurgerade entgegen geht.

Jede Moral, die sich auf den Begriff der Gottheit bezieht, ohne ein Gesetz als Willen Gottes anzuerkennen, sondern bloß entweder eine Nachahmung, ein Aehnlichwerden oder ein Streben nach der Wiedervereinigung mit der Gottheit, oder ein Göttlich-Seyn- oder Werden fordert, ist einzig und allein ein Moral-System der Vollkommenheit. Jener Vorwurf, welcher dem Moral-Systeme der Vollkommenheit, besonders in der Form, wie es bei Spinoza erscheint, gemacht werden kann: — daß es leicht zur Immoralität führe, und geradezu das böse Princip befördere, insofern es den Keim zum Hochmuthe enthalte, trifft auch die auf ein Vernunft-Princip gebauten Systeme, und zwar ganz vorzüglich das stoische. Kant hat sich sehr dagegen zu verwahren gesucht, und wenn es bei Fichte nicht so stark erscheint, wie dieses dem Charakter seiner Denkart gemäß seyn müßte, so liegt der Grund davon in andern Umständen des Zeitgeistes, der ihm nicht erlaubte, sich so kräftig wie die Stoiker zu äußern, in der freiwilligen Selbstbeschränkung seiner Denkart, und einer gebei-

men Furcht vor dem Resultate, worauf ihn eine streng fortgeführte Consequenz leiten müsse.

Schleiermacher's Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, aber er ist für das Eigenthümliche in der Sittlichkeit. Ueber den Begriff der Eigenthümlichkeit werden wir am Schlusse unserer Moral sprechen.

Von dem stoischen Moral-Systeme läßt sich sagen, daß es eigentlich immoralisch sey, weil es ganz besonders auf einem Ideal von Kraft beruht, welches nothwendig zum höchsten Hochmuth führen muß, da hingegen von den andern Systemen der Vernunft und der Vollkommenheit doch nur zu sagen ist, daß bloß der Keim zum Hochmuthe in ihrem Princip liege. Ueber die Stoiker ist Schleiermacher's Kritik der Moral nachzusehen.

Wir sind in unserer Untersuchung zuerst von jenen Systemen ausgegangen, die, insofern sie sich auf ein Sittengesetz gründen, mit unserer Philosophie einige Aehnlichkeit haben, aber insofern sie die sittliche Gesetzgebung aus der Vernunft ableiten, verworfen wurden. Dann folgten die empirisch-materialistischen Systeme der Engländer und Franzosen, die, als aus einer ganz niedrigen philosophischen Ansicht hervorgehend, keine nähere Prüfung verdienten, und endlich die auf das Princip der Vollkommenheit gebauten. Alle diese Moral-Systeme betrachten die Moral bloß theoretisch und sind schon darum für das praktische Leben mehr oder weniger unbrauchbar. Man könnte zwar der moralischen Ansichten noch mehrere anführen, aber sie werden in unserm Systeme selbst gelegentlich schon ihre Stelle finden. So hat man verschiedentlich versucht, eine Moral aufzustellen, deren Princip die Liebe ist. Die Untauglichkeit dieses Princips liegt, alles Andere gar nicht gerechnet, schon in der gänzlichen Unanwendbarkeit auf alle Rechtsfälle.

Auch könnte man die Selbstständigkeit zum Hauptgrundsatze der Moral machen wollen; dann müßte man aber die Selbstständigkeit nicht bloß auf die Vernunft, wie Fichte, sondern auf die ganze Kraft des Menschen beziehen.

Die Liebe ist der sittliche Trieb des Menschen. Der ideale Begriff der Liebe gehört wesentlich mit zur Sittlichkeit.

Auch die Selbstständigkeit, die Freiheit, als gesammte ausgebildete Kraft des Menschen, ist eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Diese bestehe nun, worin sie wolle, so muß doch eine selbstständige Kraft daseyn, das für gut und sittlich erkannte mit entschlossenem, standhaftem Willen zu wirken, und alle Hindernisse, die seiner Ausübung sich entgegenstellen, durch beharrliche Thätigkeit zu überwinden. Auch müssen alle Kräfte des Menschen zu diesem Endzwecke verbunden seyn. Ein Mensch, der keine selbstständige Kraft, oder in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden, keinen Charakter hat, kann auch nicht sittlich seyn.

Beide Begriffe, der Selbstständigkeit sowohl als der Liebe, gehören wesentlich zur Sittlichkeit. Allein ein taugliches Moral-System läßt sich nicht auf sie bauen. Isolirt, an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein göttliches Gesetz, fallen sie ganz zusammen mit dem Princip der Vollkommenheit.

Die sittliche Liebe für sich betrachtet ist der reine, sittliche Trieb. — Der Mensch, würde es dann heißen, der die bloß sittlichen Triebe hat, ist der unvollkommene, der den höheren sittlichen Trieb hat, ist der vollkommenere. Allein dieses ist eine bloß theoretische Betrachtung, die zu einem wahren sittlichen Leben und Handeln nichts beitragen kann.

Man kann zwar einer Moral nicht vorschreiben, was aus ihr folgen soll, als wenn z. B. kein Naturrecht sich aus ihr ableiten ließe. Allein sie muß praktisch überhaupt seyn. Dieses ist eine absolute Forderung, die sich nicht beseitigen läßt. Alle Praxis aber muß ausgehen von einem Gesetze, einer Methode, die befolgt werden soll, und wodurch alle Triebe und Kräfte des Menschen geregelt, geordnet und gemäßigt werden.

Es kann hier nun auch die Rede seyn von dem Verhältnisse des gemeinen Verstandes zur Philosophie. In Rücksicht des Theoretischen kann dem gemeinen Verstande durchaus nicht verstattet werden, mitzusprechen, und nur als Phänomen kann er in der Untersuchung über das Bewußtseyn betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich aber im Praktischen. Die Moral hat ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Princip. Sie ist von der theoretischen Philosophie völlig abgesondert, da das Sittengesetz, worauf sie beruht, ein dem theoretischen Naturgesetze ganz entgegengesetztes Princip ist. Insofern nun das Sittengesetz in jedem sittlichen Menschen, freilich nur als Gefühl, sich kund giebt, jeder die Moral in sich selbst erkennen kann, ist hier die Aussprache des gemeinen Verstandes von großem Werthe. Der praktisch-moralische Mensch kann allerdings die Moral oft besser aus seinem Innern erkennen, als der Philosoph, der sich noch nicht moralisch ausgebildet hat. Und insofern behauptet Kant mit vollem Recht, daß die Moral nicht erfunden werden müsse. Aber zugleich hätte er einsehen sollen, daß schon wegen dieses Werthes, den die Erfahrung in der Moral hat, diese der theoretischen Philosophie nie ganz entsprechen kann, und daß es besser ist, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie offen zu gestehen, als zwischen beiden einen Zusammenhang erkünsteln zu wollen, wie er zum größten Nachtheile der Consequenz gethan hat.

Allein man unterscheide hier wohl, was objectiv ist in dem Ausspruche des sittlichen Menschen, und was nicht. In der Erkenntniß, die dieser durch innere und äußere Erfahrung, durch das Leben selbst sich erwirbt, ist Objectives und Subjectives gemischt. Welche Verschiedenheit herrscht nicht in den Sitten entfernter Nationen und Zeiten! — Wir finden hier überall Objectives und Individuelles, Locales, Temporelles, Nationales so verschmelzen und verwebt, daß man wohl vergeblich nach einem befriedigenden Resultate suchen würde, ein festes Moral-System daran anzuknüpfen. Allein es muß Rücksicht immerhin auf die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes genommen werden, wie uns die Geschichte diese bei verschiedenen Nationen und Zeitaltern aufzeichnet.

Die Moral des sittlich-gebildeten Menschen, historisch dargestellt, die Geschichte der Sittlichkeit überhaupt mit Ausschließung alles Theoretischen, die Sittengeschichte aller Nationen und Zeiten, soweit wir diese ergründen können, diese würde uns

das wahre selbstständige System des allgemeinen Verstandes aufzeigen.

In der Moral muß die Philosophie sich Raths erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. Aus dem Princip allein läßt sich ein vollständiges praktisch-anwendbares Moral-System nicht aufstellen, sondern aus der moralischen Erfahrung müssen für das Ganze gewisse Data hergenommen werden. In der Moral darf der Philosoph nichts erfinden, sondern hier muß er die Erfahrung fragen, aber nicht etwa die Erfahrung seines eigenen Lebens, weil er dann nur philosophische und moralische Selbst-Bekenntnisse aufstellen würde. Auch darf er nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und locale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters, einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offen liegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.

Man hat gewöhnlich bei Aufstellung des Moral-Systems auf die moralische Erfahrung, die Sittengeschichte, zu wenig Rücksicht genommen, oder aus Mangel an historischer Einsicht sich nur an das nächste Temporelle und Locale gehalten.

Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung über die moralischen Begriffe anderer Nationen und Zeiten einzig auf die bei den Griechen und Römern und im Mittelalter herrschenden Ideen, da diese gewissermaßen zusammenhangen und ein Moral-System ausmachen, welches neben die ersten gestellt zu werden verdient.

Die populären Tugenden der Griechen waren Mäßigung, Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Um diese drehen sich alle ihre sittlichen Begriffe.

Es zeigt sich bei genauerer Prüfung deutlich, daß das Ideal von Tugend, welches diesen Begriffen zum Grunde liegt, ein physisches sey. Es sind bloß physische Vollkommenheiten, die man auch an einem wohl abgerichteten Thiere finden könnte. Von der Gerechtigkeit kann man dieses nicht sagen; aber sie hängt auch nicht mit den andern zusammen.

Die Mäßigung iſt als eine Art von Klugheit, Verſtändigkeit in Rückſicht der Willfahrung oder Lenkung, Beherrſchung der Begierden anzuſehen, die Tapferkeit als eine verſtändige Behandlung der Gefahren, da wirklich nichts unverſtändiger iſt, als die Furcht. Die Klugheit kann endlich auch wieder als eine Mäßigung, als ein gewiſſes Maaß im Denken betrachtet werden.

Das Princip, welches dem Ganzen zum Grunde liegt, iſt der Begriff der Kraft. Freilich muß dieſer in ſeiner vollen Ausdehnung genommen werden, als Ausbildung des ganzen Menſchen, aller ſeiner Fähigkeiten und Kräfte, der phyſiſchen ſowohl wie der geiſtigen.

Wollte man dieſen Begriff in der edelſten, ſublimirteſten, geiſtigſten Geſtalt auffaſſen, ſo würde er mit dem Princip der Vollkommenheit in Eins zuſammenfallen. Allein ſo hoch ſtand er bei den Griechen noch nicht. Es iſt bei ihnen ein durchaus phyſiſcher Begriff, ſelbſt der Verſtand wird ja bloß praktiſch und materiell genommen.

Wenn auch von der Gerechtigkeit bei den griechiſchen Philoſophen und Moraliſten viel die Rede iſt, ſo braucht man nur auf den ſittlichen Begriff des ganz praktiſchen Menſchen, ſo wie dieſer aus der Betrachtung der großen hiſtoriſchen Begebenheiten im Thucydides ꝛc. hervorgeht, aufmerkſam zu reflectiren, und es wird ſich gleich zeigen, wie ſehr ſie Gerechtigkeit anderen Tugenden, z. B. der Klugheit, Tapferkeit, unterordneten, wie ſchwach und unvollkommen der ganze Begriff bei ihnen war, und wie im bürgerlichen Leben es vielmehr Maxime war, ſich alles zu erlauben, was man mit Klugheit, Verſtand, Kraft und Mäßigung auszuführen überzeugt war.

Indeſſen iſt es nöthig, hier zu bemerken, daß in den älteſten Zeiten bei den Griechen der Begriff der Frömmigkeit ſich vorfindet, worunter ſie überhaupt die Ehrfurcht gegen Alles was religiöſe Achtung, ſo wie die Entfernung von Allem, was religiöſen Abſcheu verdient, verſtanden. Dieſer Begriff hat ſich nachher völlig verloren.

Bei den Römern finden wir faſt dieſelben Volks-Tugen-

den. Der Römiſchen Volks-Moral lag, wie der griechiſchen, daſſelbe phyſiſche Ideal von Tugend und Vollkommenheit zu Grunde. Doch waren bei ihnen noch der Begriff der Standhaftigkeit, als Treue gegen ein Geſetz, und der Würde ſittliche Begriffe. Die Idee der Tugend war bei ihnen durchaus verknüpft mit der bürgerlichen Thätigkeit und obrigkeitlichen Würde.

Auch bei den Römern, wie bei den ältern Griechen, war der Begriff der Frömmigkeit herrſchend, allein bei jenen erhielt er ſich viel länger, wie ſie denn überhaupt ein ungleich moraliſcheres, tugendhafteres, religiöſeres Volk waren.

Wenn ſchon die Volks-Moral der Römer einen Vorzug vor der griechiſchen verdient, ſo iſt jene des Mittel-Alters, in Hinſicht ihres höhern ſittlichen Charakters, unendlich über beide erhaben. Die einzelnen Begriffe ſind hier ſo würdig, ſchön und ſittlich, als man ſie nur immer denken kann. Das einzige, was man tadeln kann, iſt, daß ſie nicht auf einem gemeinſchaftlichen Princip beruhten, zu ſehr unter ſich getrennt und verſchieden waren, und als einzeln für ſich beſtehend betrachtet wurden.

Die Tugenden waren nach den Ständen verſchieden: Frömmigkeit für die Geiſtlichen, Ehre für die Ritter, und Fleiß und Gehorſam für die niedern Stände: dieſe Trennung wurde zu ſcharf genommen, zu weit fortgeſetzt, ſo daß es ſcheinen konnte, als ob dieſe Tugenden auch nur einzeln für jeden Stand gelten, und nicht auch auf die andern anwendbar wären, z. B. die Frömmigkeit nur dem Geiſtlichen, nicht aber dem Kriegerſtande zieme.

Für die Volks-Moral iſt dieſe Trennung jedoch kein großer Fehler. Man kann von den Ausſprüchen des gemeinen Verſtandes immer nur einzelne Reſultate fordern. Der eigentliche wahre Grund und Zuſammenhang muß erſt durch die Philoſophie in dieſe Principien gebracht werden.

Wenn übrigens von Volks-Moral die Rede iſt, ſo verſteht es ſich, daß hiermit nur die bei einer Nation oder

in einem Zeitalter allgemein verbreiteten und herrschenden moraliſchen Ideen und Grundſätze gemeint ſind Was die beſſern Philoſophen oder Religions-Lehrer in der Moral aufgeſtellt und gelehrt haben, gehört in eine andere Sphäre.

Wir gehen nun zum eigentlichen Moral-Syſtem über.

Neuntes Buch.

Die Moral.

Wir haben in der Kritik aufgeſtellt, daß, obgleich der Moral nicht vorauszubeſtimmen und vorzuſchreiben ſey, was aus ihr folgen müſſe, doch das von ihr zu fordern ſey, daß ſie auf der Idee eines Geſetzes beruhe, deswegen, weil ſie praktiſch ſeyn müſſe, alle Praxis aber eine Methode, eine Anleitung, wonach ſie verfahre, vorausſetze, und dieſe ohne Geſetz nicht möglich ſey.

Auch zeigten wir, daß die Moral-Syſteme, welche nicht auf einem Geſetze beruhen, und nur theoretiſch ſind, wie die der Vollkommenheit, ihren Zweck nicht erfüllen.

Das Sittengeſetz aber leiteten wir aus der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes ab, welche eine Thätigkeit des Anhaltens und Beharrens iſt, und nicht aus Nothwendigkeit und Beſchränkung, ſondern aus Freiheit und Liebe, nicht aus Armuth, ſondern aus Fülle, mit einem Worte, aus Barmherzigkeit entſpringt.

Dieſe Thätigkeit iſt der Thätigkeit der Natur, dem ſteten Werden und Entwickeln geradezu entgegengeſetzt. Sie hält die Entwickelung auf, beſchränkt ſie, damit allen einzelnen Individuen Zeit gelaſſen werde, ſich auszubilden.

Und ſo iſt denn das Sittengeſetz von dem Naturgeſetze, und mit ihm die praktiſche Philoſophie von der theoretiſchen grundverſchieden.

Daß in allem Sittengesetz etwas Beharrendes, Beschränkendes, Mäßigendes enthalten seyn müsse, bestätigen schon die Aeußerungen des sittlichen Verstandes, ohne daß deswegen das Sittengesetz, wie bei uns, als der Wille Gottes erkannt werde.

Welche Erkenntniß denn auch nicht nothwendig mit der Ausübung des Sittengesetzes verbunden seyn muß, wenn nur das Sittengesetz seinem Wesen nach dem Willen Gottes gleich und gemäß ist.

Die Einsicht davon wird freilich das Sittengesetz erst vollkommen befestigen, und zur Philosophie der Moral ist sie unerläßlich.

Welche Erscheinung im sittlichen Gemüthe entspricht nun dem Sittengesetz? und was nennen wir überhaupt Sittlichkeit am Menschen?

Bei der Frage über die Sittlichkeit, besonders im Gegensatze der Rechtlichkeit, sind alle Moralisten darin einverstanden, daß die Sittlichkeit nichts Aeußeres sey, daß es dabei nicht ankomme auf äußere Handlungen, sondern auf die innere Gesinnung. Alles Aeußere ist nicht der Mensch selbst, in der Moral aber ist von der innern Thätigkeit des Menschen die Rede, von der innern geistigen Bildung und Vollendung des Menschen; die Sittlichkeit kann daher auch nur ein inneres Princip seyn.

Diejenige Erscheinung nun im menschlichen Gemüthe, welche diese innere Gesinnung ausdrückt, und dasjenige Wort in der Sprache des Lebens, welches sie bezeichnet, ist die Treue. Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, oder Pflicht, oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprincip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugenhaft seyn. Gesetzt auch, daß man in der Auslegung der Treue sich irren, oder in seinen äußern Handlungen dagegen fehlen könnte, so würde doch nur die innere wahre Gesinnung über die Sittlichkeit entscheiden.

Es ist hier noch nicht bestimmt worden, ob man aus Liebe,

oder aus Pflicht, oder aus beiden zugleich treu seyn soll. Alle drei Fälle können Statt finden. Diese Unbestimmtheit aber ist dem höchsten Princip der Sittlichkeit nothwendig. Die Treue ist höher als Liebe und Pflicht, umfaßt sie beide. Treue ist der Inhalt des Sittengesetzes und sonach auch der ganzen Tugend.

Man kann die Sittlichkeit nicht in äußere oder einzelne Handlungen, noch in einzelne Fertigkeiten und Kräfte setzen, wie dieses bei den Moralisten der Fall ist, die die Verständigkeit zum Princip der Moral machen.

Anmerk. Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben.

Läßt man die Sittlichkeit in äußern Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen bestehen, so wird die ganze Beurtheilung der Sittlichkeit der Vernunft überlassen.

Nicht allein die zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern auch jene, wo wir durch Gefühle bestimmt werden, gehören zur Sittlichkeit, und alle Fertigkeiten und Kräfte des Menschen sind dem Sittengesetze unterworfen. Dadurch wird das Sittengesetz zwar sehr erweitert, aber auch zugleich sehr ausführbar gemacht.

Man kann zwar nicht den Grad der Ausführbarkeit von einer Moral voraus verlangen, aber praktisch überhaupt muß sie seyn; das muß mit Recht gefordert werden, daß das Sittengesetz nicht schlechthin unmöglich zu erfüllen sey.

Dieser Fehler fällt vorzüglich Kant zur Last. Er dehnt die juristische Strenge des Sittengesetzes so sehr auf die Uebereinstimmung aller innern Gesinnungen und Handlungen aus, daß zwischen dem, was in der Erfahrung Sittliches sich findet, und zwischen dem Sittengesetz selbst eine ungeheure Kluft entsteht. Er geht nicht auf das, was die Seele und der Geist in allen Handlungen ist, sondern er umfaßt alle einzelnen Handlungen, und fordert in seiner Einseitigkeit, daß diese alle dem Sittengesetz entsprechen sollen, ohne darauf zu sehen, daß, wenn das höhere Princip des Sittengesetzes im Ganzen herrschend

iſt und ſiegend, und nichts in directem Widerſpruch dagegen iſt, die einzelnen Handlungen nicht in ihrem ganzen Umfange genau dadurch beſtimmt zu ſeyn brauchen, und ihm auch in verſchiedenen Graden entſprechen können. Eine ſolche allzu groſſe Strenge in der Moral führt zu einer Art von Verzweiflung an der Möglichkeit der Realiſirung des Sittengeſetzes, und ſo endlich zu einem gänzlichen Unglauben und Skepticismus. Kant ſucht das zu vermeiden, indem er behauptet, man könne ſich einer ſteten Verbeſſerung ſeiner Geſinnung gewahr werden; allein eine ſolche ſtete Annäherung findet wohl bei dem Princip der Vollkommenheit ſtatt, nicht aber bei einem Sittengeſetz. Entweder iſt mein Betragen dieſem adäquat, oder durch eine ungeheure Kluft davon getrennt. Auch liegt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, das kantiſche Sittengeſetz auszuführen, ſchon in der Forderung: daß bei jeder einzelnen und noch ſo ſpeciellen Handlung die Beſtimmungs-Gründe deutlich gedacht werden, während es doch viele wichtige Beſtimmungs-Gründe gibt, die gar nicht gedacht werden. Unſer Sittengeſetz umfaßt hingegen das ganze formloſe Bewußtſeyn.

Endlich iſt auch bei Kant das Sittengeſetz unbeſtimmt und myſtiſch aufgeſtellt. Kant hat gar keine Mittel und Wege angegeben, das Sittengeſetz zu realiſiren. Es iſt ihm überhaupt etwas Myſtiſches, das in dem Menſchen auf eine unbegreifliche Weiſe da ſey, ohne daß man weiß, wie und woher? Sein moraliſcher Imperativ, und Alles was damit zuſammenhängt, die Freiheit ꝛc., iſt gar nicht ſo rein vernünftig, wenigſtens bleibt immer noch die Möglichkeit, etwas Anderes daran anzuknüpfen. Später löſt er ihn zwar in Vernunft-Mäßigkeit auf, allein doch nicht ganz rein. Es liegt immer noch myſteriöſes Gefühl zu Grunde.

Bei Fichte iſt das Materiale der Sittlichkeit deutlicher und näher beſtimmt; es beſteht in der reinen Vernunftmäßigkeit. Fichte's kategoriſcher Imperativ iſt rein vernünftig (daß überall nach Geſetzen und Zwecken der Vernunft gehandelt werde) und daher ſehr begreiflich; nur gehört dazu ein Menſch, in dem die Vernunft den höchſten Grad von Vollkommenheit errreicht hat.

Ein Mensch, der seine Handlungen ganz streng nach dem kantischen und fichtischen Moral-Princip einrichtete, würde eine vollkommene Vernunft-Maschine seyn.

Das Sittengesetz der Treue hingegen ist sehr ausführbar. Unstreitig giebt es Menschen, in deren ganzer Seele und Leben die Gesinnung und das Gesetz der Treue ununterbrochen herrschend ist und die dennoch in einzelnen äußeren Handlungen unvollkommen seyn können?

Das Sittengesetz kann nicht den ganzen Umfang der menschlichen Handlungen erschöpfen; es ordnet bloß, beschränkt, hält an und mäßiget. Wodurch werden denn nun die menschlichen Handlungen bestimmt?

Durch die Triebe des Menschen. Nun giebt es aber einen zweifachen Trieb des Menschen, insofern er ein bedingtes, endliches, und insofern er ein freies unendliches Wesen ist. Zu den ersten gehört nicht nur der thierische, sondern auch der vernünftige Trieb, da die Vernunft ja nichts Anderes ist, als der an die Thierheit gebundene Geist. Der andere ist der höhere geistige, eigentlich sittliche, auf das Unendliche, Göttliche gerichtete Trieb, aber nicht das Unendliche bloß negativ genommen, den leeren Vernunft-Begriff des Unendlichen, sondern das reelle, positive Unendliche.

Anmerk. Der sittliche Trieb muß in seiner ganzen Strenge aufgefaßt werden, und nicht nur von dem rohen, thierischen, sondern auch von dem vernünftigen, dem nützlich-thierischen, dem Vernunft-Trieb geschieden werden, mit dem er oft verwechselt wird. Es liegt dieser in der Mitte zwischen dem thierischen und sittlichen, geht auf eine bedingte (nicht auf die unendliche) Mannichfaltigkeit und Einheit.

Durch dieses Streben erhält das Sittengesetz seinen Inhalt, seinen Stoff. Die Liebe, als das höhere Streben nach dem Göttlichen, ist der sittliche Trieb, es ist die Grundbedingung, ohne welche das Sittengesetz kein eigentlich sittliches Leben hervorbringen würde.

Auf der andern Seite könnte aber auch die Liebe oder der

höhere sittliche Trieb allein, ohne das lenkende und leitende Sittengesetz, keine wahre Sittlichkeit begründen; da würde alles bloß natürlich seyn; denn seinem Triebe folgen, ist eine ganz natürliche Sache.

Der sittliche Trieb allein ist die Natur ohne die Gottheit. Höher als bis zu der Natur, geistig gedacht, ohne den Begriff des Vaters, würde es der sittliche Trieb nicht bringen. Vom Vater fängt aber erst das eigentlich Göttliche an. Früher ist Alles Liebe, aber in der unvollkommnen Gestalt — der Vater ist der Vollender. — Nun kann aber doch im Menschen die Liebe nicht höher seyn, als in der Natur selbst. Durch die Beziehung auf den Vater wird also in ihm das bloß natürliche in ein göttliches Leben verwandelt. Auch der höchste Trieb muß dem göttlichen Gesetze unterworfen werden. Die Liebe kann nur den Stoff des sittlichen Lebens hergeben; die Form muß von etwas Anderem herkommen.

Die Liebe ist nur Bedingung und Bestandtheil der sittlichen Gesinnung, der Treue. Aber es ist ein anderer Bestandtheil des Sittengesetzes als Bedingung der Sittlichkeit nothwendig, und diesen finden wir gleichfalls in dem Begriffe der Treue enthalten; es ist der Begriff der Frömmigkeit, oder, wie die meisten Philosophen, besonders jene, die von der Vernunft ausgehen, es nennen, der Pflicht.

Die Frömmigkeit im weitern Sinne, wie die Pietät bei den Griechen und Römern, ist ein Gefühl der Verbindlichkeit, Heiligkeit, eine Anhänglichkeit oder Vermeidung, verbunden mit dem Bewußtseyn dieser Anhänglichkeit oder Vermeidung, aber einer freien Nothwendigkeit, die auf einem Gefühle von heiliger Scheue vor dem Gegentheile beruht, weil dieses verabscheuungswürdig ist.

Das Gefühl der Frömmigkeit in diesem ausgedehntesten Sinne, wie bei den Römern, und ohne Bestimmung irgend einer besondern Lehr-Meinung genommen, beruht immer auf der Ahnung eines unsichtbaren göttlichen Richters und Gesetzgebers, wenn dieser gleich nicht durch bestimmte Prädicate gedacht wird. Es beruht und geht hervor aus dem Gefühle und

Begriffe der Heiligkeit und der Unendlichkeit. Es ist gleichsam das Gefühl einer unbekannten, im Verborgenen herrschenden und richtenden Gottheit.

Die sittliche Frömmigkeit ist nichts als Gewissenhaftigkeit. Diese setzt aber immer die Beziehung auf ein göttliches Gesetz voraus. Gewissenhaftigkeit ist die stete Beziehung unseres Lebens durch ein höheres Gefühl auf einen göttlichen Gesetzgeber und Richter.

Die Gewissenhaftigkeit, wie die Frömmigkeit, bedarf grade nicht positiver, religiöser Begriffe, sie kann sehr gut ohne diese bestehen, ist aber ohne jene, wenn gleich dunkle, Ahnung eines unbekannten höhern Gesetzgebers und Richters nicht denkbar.

Der dritte Bestandtheil und Bedingung der Tugend oder der Gesinnung der Treue ist Selbstständigkeit. Wir verstehen darunter nicht die Selbstbestimmung der Vernunft, welche sehr untergeordnet ist, sondern die Herrschaft, welche der Mensch mit seiner ganzen sittlichen Kraft über sich selbst ausübt.

Selbstständigkeit ist Treue gegen sich selbst. Wer sich selbst nicht treu ist, kann es auch Gott nicht seyn; wer seiner selbst nicht mächtig ist, kann keinen Willen haben, nicht treu seyn. Die Selbstständigkeit muß nicht verstanden werden als Herrschaft einer Kraft über alle andern, wie z. B. in der Selbst-Bestimmung der Vernunft, sondern als freie Selbstbeherrschung des Menschen im ganzen Umfange seiner Thätigkeiten und Kräfte.

Wir haben drei Bestandtheile des Sittengesetzes abgeleitet: die Liebe oder den sittliche Trieb — das Gefühl der Frömmigkeit oder die Gewissenhaftigkeit — und endlich die Selbstständigkeit oder die sittliche Kraft des Menschen über sich selbst.

Allein diese Bestandtheile sind noch nicht vollständig. Es gehören noch andere Bedingungen der Sittlichkeit dazu, die durch den Gegensatz können gefunden werden. Sehen wir auf jene einzelnen Bedingungen, so finden wir eben so viele Gegensätze, die dazu gehören, sie zu ergänzen.

Die Selbstständigkeit, für sich betrachtet, wäre Kraft, und

insofern etwas sehr Schätzbares, aber keine Sittlichkeit. Soll sie diese seyn, so muß sie an etwas Höheres angeknüpft, mit der Gesinnung der Treue verbunden werden. Das Entgegengesetzte von Selbstständigkeit ist der Gehorsam, als die freie Unterwürfigkeit unter ein höheres Gesetz. Dieser bedarf nun, um sittlich zu seyn, wieder der Selbstständigkeit; denn Gehorsam ohne Kraft und Charakter wäre Schwäche.

Selbstständigkeit und Gehorsam bedingen sich wechselseitig. Selbstständigkeit ohne Gehorsam wäre Hochmuth und Egoismus, und Gehorsam ohne Selbstständigkeit würde wieder keinen sittlichen Werth haben. Nur wo wahre Kraft und starker Charakter vorhanden ist, da kann der Gehorsam bloß aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, als freie, selbstständige Unterwerfung unter die anerkannte Herrschaft eines höhern Gesetzes. Wo also Selbstständigkeit und Gehorsam verbunden sind, da ist wenigstens gewiß Sittlichkeit vorauszusetzen. Und so liegt die Sittlichkeit in der Mitte zwischen beiden Bedingungen, jedoch nicht in der Art, daß beide in ihr aufgehoben, sondern vielmehr, daß sie in ihr verbunden und vereinigt werden.

Auch der Frömmigkeit ist eine andere Eigenschaft entgegengesetzt, die wesentlich dazu gehört, wenn aus der sittlichen Gesinnung eine Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen soll. Dieses ist die Thätigkeit. Wir verstehen darunter nicht bloß die gemeine praktische, auf die thierischen Bedürfnisse oder vernünftigen Zwecke des Lebens gehende äußere Thätigkeit, welche freilich zur irdischen Existenz unentbehrlich ist, sondern vorzüglich ist hier die innere, höhere, geistige Thätigkeit gemeint. Die Entwicklung der Geisteskraft, das innere Denken und Nachdenken ist aber so unentbehrlich, als die thierische und bloß vernünftige Thätigkeit, worauf das äußere Leben und die Existenz beruht. Die wahre Thätigkeit soll Beides vereinigen, sowohl das innere Denken und Nachdenken, als das äußere Handeln und Wirken. Auch das beschauliche Leben ist hier inbegriffen, Frömmigkeit und Thätigkeit verbunden. Wer bloß in das praktische, bürgerliche, gesellige Leben sich verlieren wollte, würde zur Entwickelung der innern Gefühle keine Zeit gewinnen, und wer

ſich ganz in dieſe verſenkte, würde die Fähigkeit zum äußern Handeln und Wirken ganz verlieren. Es ſoll keines ausſchließend herrſchen, ſondern beide zu einem und demſelben Zwecke innigſt verbunden ſeyn.

Auf einen methodiſchen Kampf gegen alle Hinderniſſe, die ſich der höhern Beſtimmung des Menſchen entgegenſetzen, iſt ſein ganzes Daſeyn berechnet. Nur durch eine ſteigende, gleichmäßige Entwickelung aller ſeiner Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, durch eine ſteigende, verdoppelte, innere und äußere Thätigkeit, durch entſchloſſenes, kräftiges Handeln und Wirken kann der Menſch über alle irdiſchen Hemmungen und Beſchränkungen weg zur ſittlichen Vollendung ſich heben.

Die Thätigkeit iſt alſo, inſofern ohne ſie weder der ſittliche Trieb entwickelt, noch überhaupt Bildung und Vervollkommnung möglich werden kann, zur Sittlichkeit unumgänglich nothwendig.

Endlich iſt auch der Liebe eine Bedingung entgegengeſetzt. Die Liebe iſt ein Trieb, eine Neigung, die uns aus uns herausführt. Wenn ſie allein die Oberherrſchaft hätte, würden wir in Gefahr gerathen, uns ganz in andere Weſen zu verlieren, unſer eigenthümliches Selbſt zu vernachläßigen und zu vergeſſen. Soll dieſes verhütet werden, ſo muß der Menſch eine Fähigkeit beſitzen, ſich innerlich feſtzuhalten. Dieſes iſt die Ehre. Die Ehre iſt das ſittliche Feſthalten ſeiner ſelbſt.

Die Ehre iſt das Ganz — Menſchliche. Sie gehört ſo weſentlich zur Sittlichkeit wie die Freiheit. Sie iſt die angewandte ſittliche Freiheit.

Die Ehre iſt die Bedingung der Treue und ſomit aller Tugend. Es giebt eine ſolche Treue aus Schwäche, aus Gewohnheit, eine Sclaven-Treue. Nur wo wahres Ehrgefühl iſt, kann die Treue ſittlichen Werth haben. Die Treue ſteht in der Mitte zwiſchen dem Ehrgefühl und der Demuth. Ehrgefühl ohne Demuth wäre Hochmuth, und Demuth ohne Ehrgefühl wäre kein ſelbſtthätiges Verdienſt, ſondern Schwäche und Niederträchtigkeit.

Die Ehre iſt zwar mit der Selbſtſtändigkeit ſehr nahe ver-

wandt, doch iſt ſie etwas Höheres, Sittlicheres. Man kann viel Feſtigkeit und Energie des Charakters beſitzen, und im höchſten Grade niederträchtig ſeyn. Die wahre, ſittliche Selbſtſtändigkeit iſt mit dem Ehrgefühle nothwendig verbunden. Wer ſich ſelbſt nicht achtet, ſich ſelbſt wegwirft, der kann auch die wahre Selbſtſtändigkeit nicht haben. Aber es iſt das Ehrgefühl allein auch nicht zur Selbſtſtändigkeit hinreichend. Dazu gehört auch Kraft und Charakter.

Auch auf die Frömmigkeit und Gewiſſenhaftigkeit bezieht ſich die Ehre. Als ſittliche Eigenſchaft iſt dieſe nichts, als das Gefühl, etwas zu achten und heilig zu halten. Nun iſt auch die Ehre als ſittliche Eigenſchaft eine Gewiſſenhaftigkeit gegen ſich ſelbſt, daß man ſich ſelber achte und ſittlich werth halte, ſich nicht entweihe.

Unter den aufgeſtellten ſechs Beſtandtheilen und Bedingungen der Sittlichkeit ſind mehrere von verſchiedener Art. So ſind die Selbſtſtändigkeit und Thätigkeit Eigenſchaften, Fertigkeiten, Tugenden im eigentlichen Sinne, der Gehorſam eine Pflicht und Tugend zugleich; er drückt ein Gefühl aus, wie auch die Frömmigkeit, welche, obwohl ſie nicht als Fertigkeit gedacht werden kann, doch eine Tugend genannt werden muß. Und ſo wie dieſe vier vorzugsweiſe Tugenden, ſo ſind Ehre und Liebe eigentlich ſittliche Güter. Dieſe Unterſcheidung verdient eine nähere Betrachtung.

Alles Sittliche iſt dreierlei, entweder eine Tugend oder eine Pflicht, ein Gut oder eine Geſinnung.

Die Tugenden ſind ſittliche Fertigkeiten, und gehen mehr auf das ganze Leben. Die Pflichten beziehen ſich mehr auf einzelne Handlungen, ſind ſittliche Eigenheiten. Die ſittlichen Güter betreffen die Bedingungen der Sittlichkeit, beſonders inſofern dieſe nicht ganz von uns abhangen. Denn was ganz von uns abhängt, iſt eine Tugend.

Man kann die ſittlichen Güter noch unterſcheiden von den übernatürlichen Gaben. Die ſittlichen Güter müſſen ſolche ſeyn, deren Maaß und Werth ſich beſtimmen läßt, und die zum Theile unſer Werk ſind. Die übernatürlichen Gaben

liegen ganz außer der Sphäre unserer sittlichen Handlungen, da sie ja gar nicht unser Werk sind, und es gar keinen Maaßstab giebt, ihren Werth, ihren Einfluß zu schätzen und zu bestimmen.

Das sittliche Gut: Etwas, was an und für sich Werth hat, ist der sittliche Gegenstand des Triebes. Dieser geht zwar immer auf ein Gut, aber nicht immer auf ein sittliches. Durch den Begriff des sittlichen Gutes wird ein positives Ziel des Triebes bestimmt.

Das Sittengesetz ist das, was alle Triebe, Thätigkeiten und Kräfte mäßiget, ordnet und beschränkt. Die Tugenden sind einzelne Fertigkeiten und Organe. Wodurch wird denn nun das positive, einzelne, sittliche Handeln bestimmt? Durch den Begriff des sittlichen Gutes, durch das Streben nach diesem Gute, und die Bestimmung der einzelnen Handlungen nach ihrer Angemessenheit und Zweckmäßigkeit zur Erreichung dieses Gutes. — Der Unterschied zwischen Pflichten und Tugenden ist sehr wichtig für die Moral im Ganzen. Kant behandelt die Moral mehr nach den Pflichten, die Alten, besonders Aristoteles, mehr nach den Tugenden. Die erstere Methode geht mehr auf die einzelnen Fälle und artet am Ende in Casuistik aus, die andere ist mehr geeignet, die Sittlichkeit im Ganzen darzustellen.

Anmerk. Die Casuistik gehört eigentlich zur Rechtslehre; denn sie hat es nicht mit Tugenden im allgemeinen, sondern mit Pflichten und Rechten in Anwendung auf einzelne Fälle zu thun. Die Sittlichkeit hingegen ist, wie schon oft gesagt, nicht nach einzelnen Handlungen, sondern nach dem Ganzen der Gesinnung und des Lebens zu beurtheilen. Bei Beurtheilung einzelner Handlungen tritt man schon in das Gebiet der Rechtslehre über, daher denn auch eben keine Rechtslehre ohne eine natürliche Casuistik sich findet. Selbstständigkeit und Thätigkeit sind Eigenschaften, die sich ohne Uebung nicht denken lassen, Fertigkeiten also, Tugenden im eigentlichen Sinne.

Der Gehorsam gehört auch unter den Pflichtbegriff.

Der Gehorsam als Fertigkeit würde ein bloß mechanischer seyn, wie man ihn auch bei einem gut abgerichteten Thiere findet. Der sittliche Gehorsam kann nur aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, wozu es keiner Uebung bedarf. Das Einzige, was hier Uebung seyn könnte, wäre, daß der Mensch sich selbst beherrschen gelernt habe.

Die Liebe, als Neigung, als Trieb, kann nicht als Tugend angesehen werden. Die Ehre auch nicht. Man kann nur überhaupt sagen, daß der Ehrlose gar nichts sey, keinen Werth habe. Die Ehre ist die Bedingung aller Tugend.

Die Stärke des sittlichen Triebes, da sie sich nicht messen läßt, und wenn sie übel angewandt wird, ein großes Uebel hervorbringt, ist kein Gut zu nennen. Aber abgesehen von dem möglichen Mißbrauch, ist die Stärke des sittlichen Triebes und die größere Entwickelung, insofern diese nicht ganz von uns abhängt, zu den sittlichen Gütern zu zählen.

Auch die Ehre ist, insofern ihre äußere Ungestörtheit nicht ganz in unserer Macht steht, ein sittliches Gut; insofern die Ehre aber ganz von uns abhängt, ist sie eine Tugend. Sehen wir bloß auf dieses Leben, so sind die Ehre und die Bildung die höchsten Güter. Die größere Entwickelung des sittlichen Triebes, die Ausbildung aller Fähigkeiten und Kräfte ist ein positives Gut, das immer mehr vervollkommnet werden muß, weil nur so die Sittlichkeit selbst vollkommen kann ausgeführt werden.

Die Ehre ist ein negatives Gut, aber eben darum unter den irdischen das höchste.

Die Ehre darf unter keiner Bedingung aufgegeben werden. Im streitigen Falle müßte man ihr ohne Bedenken selbst die Bildung aufopfern.

Der Mensch, welcher seine Ehre gegen ein anderes Gut hingeben wollte, müßte sein eigenes Selbst, sein Ich wegwerfen und zerstören, und sich dadurch die Möglichkeit, sittlich zu seyn, rauben. Die Ehre ist die conditio, sine qua non. Sie muß unter allen Umständen heilig gehalten werden; der Mensch kann sie nie ohne seine Schuld verlieren. Es ist leicht möglich,

daß man darin gestört, in äußere Verhältnisse gesetzt werde, die dem Ehrgefühl widersprechen. Allein dadurch kann dieses nicht ganz erstickt oder vertilgt werden. Auch unter den erniedrigendsten Umgebungen kann der Mensch das heilige Gefühl der Ehre in seinem Innern keusch und rein erhalten und vor aller Befleckung und Entstellung bewahren. Kein irdisches Gut ist ganz unabhängig von äußern Bedingungen, aber die Ehre ist am meisten darüber erhaben.

Da, wenn die Stärke des sittlichen Triebes im Falle des Mißbrauches zu einem Uebel wird, der Trieb doch immer ein sittlicher bleibt, so könnte man vielleicht sagen wollen, die mißverstandene Ehre sey auch Ehre, sie beruhe auf einem schätzenswerthen Grunde; dieses wäre aber durchaus irrig; denn es giebt nur eine sittliche Ehre. Mißverstandene Ehre ist gar keine Ehre.

Auch die Fertigkeit in der Tugend, insofern zu dieser doch die volle Entwickelung der Kraftanlage gehört, welche nicht ganz von uns abhängt, ist ein sittliches Gut.

Wir haben behauptet: bloß auf das irdische Leben gesehen, sey die Ehre das höchste Gut, weil es das schlechthin unbedingte ist; aber deswegen ist sie nicht das höchste absolut. In Beziehung auf das zukünftige Daseyn des Menschen ist vielmehr die Seligkeit das absolut erste, höchste Gut. Die Seligkeit als sittliches Gut betrachten, heißt das für sie thun, was man thun soll, sie zum Ziele seiner Bestrebungen machen. Die Seligkeit als höchstes Gut ist das letzte Ziel aller Entwickelung und Bildung, der Zweck aller Zwecke.

Kant und Andere nennen das höchste Gut unrecht das Reich Gottes, da das höchste Gut, wenn schon der Mensch nicht ohne Gott dazu gelangen kann, doch nur in Beziehung auf den Menschen gedacht wird.

Die Frömmigkeit bezieht sich mehr auf die Gesinnung und mithin auf das Ganze der Sittlichkeit.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Sittlichkeit nicht eingeschränkt werden dürfe auf Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen — sondern auch nach dunklen

Gefühlen, da auch in dieſen die Geſinnung der Treue ſich äußern kann.

Wenn ſonach von Beſtimmungs-Gründen der Sittlichkeit die Rede iſt, müſſen dieſe nicht allein in überdachten Maximen, ſondern auch in Gefühlen geſucht werden, in einem der Form nach unbeſtimmten Bewußtſeyn des Sittlichen.

Ein ſolches eigenthümliches, ſittliches Bewußtſeyn, welches wir deshalb auch in der Theorie des Bewußtſeyns nicht mit abgehandelt haben, iſt Geſinnung, ein bleibendes, beharrliches, feſtſtehendes Bewußtſeyn, welches ſowohl Gedanken als Gefühle umfaßt und alle Thätigkeiten des Menſchen begleitet. So ſind bei der Gewiſſenhaftigkeit, der Frömmigkeit und dem Gehorſam, ſo fern er auf der Ehrfurcht vor etwas Höherem beruht, Gefühle die Bewegungs-Gründe; bei der Ehre aber geben ſich Geſinnung und Gefühl verbunden, als Beſtimmungs-Gründe kund.

Soll aus dem Sittengeſetz Tugend und ein tugendhaftes Leben entſtehen, ſo muß die Sittlichkeit zur Fertigkeit werden.

Zu einer regelmäßigen, geſetzmäßigen Thätigkeit ſoll der Menſch gebildet, das Gefühl der Ehre in ihm entwickelt und ſollen alle ſeine Fähigkeiten methodiſch gelenkt und geleitet werden.

Allein von dem eigentlich Sittlichen der innern Geſinnung kann bei dieſer methodiſch praktiſchen Bildung nicht die Rede ſeyn. Dieſe iſt kein Gegenſtand der Erziehung; nur das Untergeordnete, was ſich auf Anwendung und Ausübung bezieht, der Buchſtaben gleichſam der Sittlichkeit, nicht aber ihr Geiſt kann gelehrt werden.

Das eigentlich innere Weſentliche der Tugend kann durch keine Erziehung hervorgebracht, nur freier und vollſtändiger entwickelt und in der Erſcheinung des äußern Lebens zu einem geſetzmäßig geordneten, kraftvollen Handeln und Wirken ausgebildet werden.

Die Tugend iſt ein einziges, untheilbares Ganze. Die Tugend, wie die Freiheit, beruht nicht etwa in der Oberherrſchaft einer Kraft und Thätigkeit über alle andern, ſondern

in dem ganzen Umfange aller Fähigkeiten und Kräfte des Menſchen, die gleichmäßig von ihr umfaßt und geordnet werden. Aber dieſe eine Tugend nimmt eine andere Geſtalt an, je nachdem ſie auf verſchiedene Thätigkeiten und Kräfte des Gemüthes angewandt wird, und in verſchiedenen Verhältniſſen ſich zeigt. In dieſer Hinſicht kann man allerdings ſagen, daß es unendlich viele Tugenden gebe, als eben ſo viele Erſcheinungen der innern ſittlichen Geſinnung. Dieſe Tugenden ſind einzelne Organe und Fertigkeiten, die freilich durch Uebung und methodiſche Bildung eine höhere, vollendetere Geſtalt erhalten können und deren ſich immer mehr und mehr erwerben und verbinden laſſen. Das Ganze der Tugend aber kann nicht gelehrt werden.

Wie entſteht denn nun aber dieſe im Menſchen? Dieſe Frage iſt ſchwer zu beantworten. Indeſſen beruht die Freiheit des Menſchen nicht auf ihr. Dieſe iſt eine theoretiſche Eigenſchaft, ſie kommt dem Menſchen ſchlechthin zu, ſo weit er ein Ich iſt, ſo weit er Weltſinn und Weltgeiſt hat.

Es kann keine Frage ſeyn, ob die Tugend herrühre aus der Freiheit oder der Natur, ſondern ob ſie ganz ein Werk der Freiheit ſey, oder eine göttliche Gabe.

Aus der Natur kann die Tugend nicht herrühren, da ſie etwas Göttliches, der Natur Entgegengeſetztes iſt. Das Sittengeſetz iſt der Ausdruck der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes, welche eine beharrende Thätigkeit iſt, und den Naturgeſetzen, die auf der Veränderung, Beweglichkeit beruhen, gerade entgegenſteht.

Die Sittlichkeit muß alſo aus einer andern Quelle hergeleitet werden.

Alles Höhere, wahrhaft Sittliche im Menſchen, mithin auch die Gewiſſenhaftigkeit, beruht zum Theile auf einer höhern Einrichtung. Ganz ohne die Gnade könnte der Menſch keine Sittlichkeit haben. Hier bedarf es für ihn einer göttlichen Mithülfe; er kann die Sittlichkeit nicht ganz aus ſich ſelbſt erzeugen. In Rückſicht auf die Gnadenwirkung iſt alſo der Menſch nicht unbedingt frei.

Man muß überhaupt die Freiheit des Menschen nicht im Gegensatze zur Natur, sondern im Verhältnisse zu der göttlichen Gnade betrachten; dann fallen alle Sc[illegible]rigkeiten über diesen Punkt weg.

Im Verhältnisse zu der Natur ist der Mensch unbedingt frei. Hier ist der Gegensatz absolut. Die Gesetze der Natur können wir genau bestimmen, und die sittliche Unabhängigkeit und Freiheit im Verhältnisse zu dieser vollkommen einsehen. Allein dieses ist nicht in Rücksicht auf die Gnade der Fall. Hier ist die Freiheit nicht unbedingt.

Freilich muß die Sittlichkeit des Menschen auf der Freiheit beruhen, weil sie sonst kein Verdienst haben würde. Allein sie kann doch nicht einzig aus dieser hergeleitet, sondern zum Theile muß sie einer höhern Mitwirkung zugeschrieben werden.

Das Verhältniß aber der Freiheit zur Gnade läßt sich nicht bestimmen. Hier läßt sich die Gränze nicht angeben, da die Gnadenwirkung ganz regellos ist, und es für diese keinen Maaßstab geben kann. Wir können nur wissen, daß wir eine volle Freiheit haben zu handeln, und das Gute zu wollen und zu wirken, und daß wir dabei auf eine höhere Beihülfe rechnen können.

Die Gewissenhaftigkeit setzt, wie schon gesagt worden, immer die dunkle Ahnung eines unbekannten Gesetzgebers und Richters voraus. Sobald dieses Gefühl da ist, ist auch schon Sittlichkeit möglich. Allein dieses kann sehr wohl mit einem frühern Glauben verbunden seyn. Dann ist aber Gefühl und Verstand im Streit, und keine vollendete Sittlichkeit möglich. In der Gewissenhaftigkeit fühlt man doch Gott bloß, und es ist in ihr gar keine vollständige positive Idee der Gottheit, als des höchsten Gesetzgebers und Richters, enthalten, wodurch allein das sittliche Handeln des Menschen die nothwendige Festigkeit und Gewißheit erhält. Wer eine richtige Religion des Gefühls hätte, aber eine unrichtige der Gedanken, würde auch selbst in Hinsicht des Moralischen in einem schwankenden Zustande sich befinden, manchen Verirrungen ausgesetzt seyn, und zu keinem vollkommen sittlichen Leben gelangen.

Soll alſo aus der Gewiſſenhaftigkeit eine vollendete Sittlichkeit und ein ganzes ſittliches Leben entſtehen, ſo muß zu dieſem dunklen Gefühle die höhere Ueberzeugung und der lebendige Glaube hinzukommen.

In dem lebendigen Glauben denkt man Gott; er enthält zugleich Gedanken und Gefühl und Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gefühles.

Ohne lebendigen Glauben an Gott iſt keine vollſtändige Erkenntniß des Sittengeſetzes, und ohne dieſe kein vollendetes ſittliches Leben möglich.

Jene Gewiſſenhaftigkeit aber, die ſich nicht nur auf ein dunkles Gefühl, ſondern auf eine lebendige Ueberzeugung bezieht, muß alſo zum Theile auf übernatürlicher Mittheilung beruhen; denn der lebendige Glaube kann nur aus der Offenbarung hergeleitet werden; doch muß auch hier dem ſittlichen Verdienſte des Menſchen einiger Antheil zugeſtanden werden. Der Menſch muß mitwirken, er darf nicht Alles von Gott erwarten; Verdienſt und Maaß der göttlichen Gabe und Gnade dagegen zu beſtimmen, kann nicht Sache der Philoſophie ſeyn, ſonſt würde man ſich in Spitzfindigkeiten verlieren.

Man muß die Offenbarung noch von der Gnadenwirkung unterſcheiden. Die Offenbarung bezieht ſich auf den Verſtand, die Gnadenwirkung auf das Herz, die Thätigkeit, das Handeln. Wir können die Gnade unbewußt beſitzen; die Offenbarung iſt für uns nur inſofern vorhanden, als wir ſie erkennen.

Durch die Beziehung auf Erkenntniß wird die Sittlichkeit nicht ſittlicher, allein ſie bekommt dadurch mehr Beſtimmtheit und Sicherheit, mehr Zuſammenhang.

Man könnte den lebendigen Glauben auch zu den ſittlichen Gütern zählen. Allerdings iſt er das unſchätzbarſte aller Güter; allein bei dem Begriffe eines ſittlichen Gutes kommt es auf einen beſtimmten Maaßſtab für den Werth derjenigen Dinge an, die wenigſtens zum Theile von uns ſelbſt abhangen. Dieſes iſt bei dem lebendigen ſittlichen Glauben, als einer übernatürlichen Gabe, gar nicht der Fall. Er iſt weder unſer Werk, noch läßt überhaupt ſein Werth und Maaß ſich beſtimmen und ſchätzen.

Und ſo müßte man denn die ſittlichen Güter in natürliche und übernatürliche Gaben unterſcheiden, wie Liebe und Ehre, und Glaube.

Was dem Sittengeſetze im Menſchen entgegenſteht, iſt das Böſe. Dieſes iſt aber von zweierlei Art: entweder das eigentlich Böſe, Verkehrte, oder die bloße Schwäche und Unvollkommenheit.

In der Beſtimmung dieſer Begriffe des Böſen und des Schlechten ſind beſonders diejenigen Moraliſten, welche bloß empiriſch zu Werke gehen, ſehr unbefriedigend, da ſie entweder eine außerordentliche Menge von beiden, oder auch nur von einer Art annehmen, wie z. B. diejenigen, welche die Realität des eigentlich Böſen läugnen, und dieſes bloß in der Unvollkommenheit und Schwäche beſtehen laſſen.

Die Philoſophie ſoll nicht alle ungleichen Formen des Böſen und Schlechten auffinden, ſondern das innere Princip, den Grund von beiden.

Das Sittengeſetz fordert eine Thätigkeit, die anhaltend, mäßigend, beſchränkend und beſchränkt ſey, aber eine Mäßigung, Beſchränkung — nicht aus Mangel an Thätigkeit, aus Armuth und Kraftloſigkeit, ſondern aus Fülle von Kraft und Leben, aus unendlicher Liebe.

In dieſer Hinſicht ſteht dem Sittengeſetze die Unmäßigkeit entgegen. Wir verſtehen darunter alle möglichen Arten und Formen der Ausſchweifung, ſowohl des thieriſchen, als des vernünftigen, ja ſelbſt des höhern, ſittlichen Triebes, wenn dieſe ſich bloß ihrem natürlichen Hange überlaſſen und über Maaß und Geſetz hinausgehen.

Die Unmäßigkeit iſt Oberherrſchaft des Naturtriebes, iſt irdiſcher Sinn. Dieſem aber über das Sittengeſetz hinaus oder auch gegen daſſelbe folgen, ſich bloß dem Hange der irdiſchen Natur überlaſſen, iſt Schwäche. Denn der Naturtrieb, irdiſcher Sinn, iſt allemal, und zwar aus Armuth, aus Mangel an höherer Thätigkeit und Freiheit beſchränkt, und alſo ſchwach, er erſcheine auch ſo kraftvoll, wie er wolle. Die Unmäßigkeit iſt ein weit verbreitetes Princip, das unter mannichfaltigen

Formen und Gestalten erscheint, und oft für ein Zeichen der Heldenkraft gehalten wird. Die Unmäßigkeit kann sehr oft mit einer relativen Kraft verbunden seyn, da unmäßige Menschen, von gewaltsamer Begierde und Habsucht getrieben, gegen andere Menschen gehalten, in ihrem Handeln und Wirken eine überwiegende, außerordentliche Energie und Kraft zeigen können. Allein diese ist immer nur relativ. Die wahre Kraft und Thätigkeit des Menschen kann nur bestehen in der höhern Freiheit und Unabhängigkeit von allen irdischen Trieben und Regungen, in der sittlichen Oberherrschaft des Menschen über sich selbst, in der Unterordnung aller Thätigkeiten und Kräfte unter ein göttliches Gesetz, unter dessen Lenkung und Leitung allein die höchste Vollendung aller Naturwesen und die einzig wahre Realität zu Stande kommen kann.

Unmäßigkeit also, von einem höhern Standpunkte betrachtet, ist nichts als Schwäche. Nun aber muß die Unmäßigkeit, als bloße Schwäche und Unvollkommenheit, noch von dem eigentlich Bösen unterschieden werden. Die Unmäßigkeit kann nicht etwas rein Böses genannt werden, wenn auch ihre Folgen böse seyn können.

Das Böse, wie es schon als physischer Begriff aufgefaßt werden, ist das sich selbst Zerstörende, sich der Weltentwickelung aus Willkür und Egoismus direct entgegensetzende Prinzip, es ist Widersetzlichkeit gegen die allgemeine Weltordnung aus übertriebener Selbstliebe und Freiheitsucht.

Der Grund-Charakter des Bösen ist, auf den Menschen bezogen, Eitelkeit, in ihrem ganzen Umfange genommen. Alle Thätigkeit, die aus dieser unreinen Quelle herfließt, nicht auf das Ganze, sondern bloß auf das eigene beschränkte Selbst sich bezieht, ist ohne wahren Inhalt, ist hohl, leer und nichtig, ist im Widerstreit mit der allgemeinen Weltentwickelung, die nur durch die gesammte vereinigte Kraft aller Weltwesen vollendet werden kann, und muß daher in gänzlicher Auflösung und Vernichtung sich endigen. Wer sich selbst aus übertriebener Selbstsucht von dem Weltganzen absondert, muß am Ende alle wahre, höhere Realität verlieren, da diese auf der Gemein-

samkeit beruht, nur in der Vereinigung, dem Zusammenhange mit der Gesammtmasse aller geistigen Kräfte des Universums, sich vollständig bilden und entwickeln, und eine unvergängliche, ewige Dauer erhalten kann. Die wahre Freiheit ist nur in der Liebe möglich.

Es giebt demnach vornehmlich nur eine Untugend: dieses ist die Schwäche, die Unmäßigkeit; und ein Laster: die Eitelkeit.

Aber wenn schon beide ihrem Grund-Princip nach verschieden sind, so hangen sie doch beide zusammen und gehen ineinander über.

Die Unmäßigkeit, sie mag in einer Form erscheinen, wie sie will, wird endlich alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zerrütten, seine Thätigkeit durch eine gesetzwidrige, zügellose Entwickelung schwächen und aufreiben, und daher endlich ebenfalls in Selbstzerstörung endigen.

Die Eitelkeit ist im Anfange immer noch gemäßigt; sie wächst und steigt nun allmälig, bemächtigt sich immer mehr der ganzen Denkart, und geht endlich in unmäßige Leidenschaft, die kein Maaß und Gesetz mehr kennt, d. h. in Hochmuth, über.

Die Philosophie hat den Ursprung der Eitelkeit sowohl als der Unmäßigkeit im Bewußtseyn zu erklären, und zwar ist er in natürlichen Grundgefühlen zu suchen.

Die Unmäßigkeit nun läßt sich aus der Traurigkeit herleiten. Um der innern Unruhe, der Traurigkeit zu entfliehen, wirft sich der Mensch bis zur Unmäßigkeit auf die äußern Gegenstände. Man könnte hierbei als Beispiel anführen, daß alle reißenden, grausamen Thiere traurig sind. Aber von der andern Seite ist die Traurigkeit das edlere Grundgefühl der irdischen Natur, besonders da es sich, wie auch die damit verbundene Unruhe, schon in den höhern Elementen findet. Daher muß, um aus der Traurigkeit die Unmäßigkeit, die Schwäche zu entwickeln, das Uebergewicht des irdischen Sinnes, des irdischen Elementes angenommen werden, wozu die, mit der Oberherrschaft desselben verbundene, Trägheit oder Begehrlichkeit hinzukommen muß.

Der eigentliche Grund der Eitelkeit hingegen ist die Furcht. Um aber aus der Furcht die künstliche Verkehrtheit, welche wir Eitelkeit nennen, herzuleiten, muß der Einfluß eines bösen Princips angenommen werden; denn bei dem natürlichen Menschen allein läßt sich diese Erscheinung nicht entwickeln.

Alle Fehler, die aus der Furcht herkommen, sind noch größer, als die aus der Unmäßigkeit und Schwäche herrühren.

Indessen betrachten wir die Leidenschaften und Laster in ihrem höchsten Grade, so finden wir, daß sie alle mehr oder weniger mit einer wahren Verrückung der Seelenkräfte verbunden, d. h. also selbstzerstörend, mithin nicht bloß etwas Unvollkommenes, sondern etwas Böses sind.

Man bedenke nur, daß der Zorn auf seinem höchsten Punkte in Verrücktheit übergeht; daß der Geiz eine Verbindung von Habsucht und Wollust, und doch eine Wollust ohne Gegenstand, daher selbst auf eine lächerliche Weise verrückt ist, so wird man finden, daß die Unmäßigkeit in diesen ihren gewöhnlichen Formen zu demselben Resultate führt, wie die Eitelkeit, die, bis zum Hochmuthe gesteigert, meist die Ursache eigentlicher Verrücktheit ist.

Diese Verwandtschaft aller Laster mit der Verrücktheit enthält einen neuen auffallenden Beweis von der selbstzerstörenden Eigenschaft des bösen Princips.

Die Tugend kann, wie schon gesagt worden, nicht gelehrt werden, und doch soll sie das Ziel aller Bestrebungen seyn, und muß, wenn endlich aus der innern Gesinnung ein vollkommenes sittliches Leben hervorgehen soll, zu einer regelmäßigen Thätigkeit, zu einer eigentlichen Fertigkeit praktisch gebildet werden.

Wie ist dieses denn nun zu Stande zu bringen? dieß muß auf dem umgekehrten Wege versucht werden.

Durch Uebung nämlich soll der Mensch das Böse zu vermeiden, alle Hindernisse, die in seinen eigenen Neigungen und Trieben dem Sittengesetze sich entgegenstellen, zu entfernen, und die sittliche Herrschaft über diese zu erringen streben.

Dieſes führt auf den Begriff einer negativen, moraliſchen Uebungskunſt (Ascetik), die uns den innern Feind kennen und immer mehr und mehr beherrſchen und unterdrücken lehrt. Wie aber eine ſolche Ascetik beſchaffen ſeyn müſſe, iſt hier weiter nicht zu entwickeln.

Von dem eigentlichen Laſter iſt übrigens noch zu bemerken, daß, wenn der Hochmuth, die Eitelkeit, ſich einmal aller Thätigkeiten und Kräfte des Menſchen bemächtigt hat, dieſer für die Sittlichkeit verloren iſt. Von dem innern Verderbniß des Egoismus iſt zur Tugend keine Rückkehr möglich: dieſes geht ſo weit, daß wir ſelbſt, im Falle der Menſch den Willen hat, ſich zu beſſern, ihn oft nur eine Form der Eitelkeit mit der andern vertauſchen ſehen! Daher man denn ſagen kann: Wer einmal ſich dem Böſen ergeben, iſt auf ewig verloren. Von der Unmäßigkeit, der Schwäche, gilt dieſes nicht, wiewohl ſie endlich auch zur Selbſtzerſtörung führt, wenn der Menſch ſich ihr ſo ſehr überläßt, daß er nicht mehr über ſie Herr werden kann.

Wir haben noch einige Begriffe nachzutragen, ehe wir die Moral beſchließen.

Gewöhnlich wird die Tapferkeit als ein eigener ſittlicher Begriff und eine Tugend aufgeſtellt. Allein ſie iſt ſchon in dem Begriffe der Thätigkeit enthalten. Alle menſchliche Thätigkeit iſt eine irdiſche. Das Weſen des Irdiſchen aber beſteht in dem Beſchränkt- und Gebundenſeyn. Die menſchliche Thätigkeit iſt daher eine ſolche, die mit Schwierigkeiten aller Art verbunden, von allen Seiten mit Mühſeligkeiten und Beſchwerden umgeben, unterbrochen und gehemmt iſt, ſich alſo ohne Kampf und Anſtrengung gar nicht denken läßt. Hier erhalten wir alſo ſchon den Begriff der Tapferkeit, da dieſe eben in dem entſchloſſenen Widerſtande gegen die ſtörenden Einwirkungen feindſeliger Kräfte, in der Rüſtigkeit des Ausharrens, dem Muthe bei der Bekämpfung und Beſiegung aller Hinderniſſe beſteht.

Indeſſen muß man die Tapferkeit nicht auf eine, ſondern auf alle Thätigkeiten und Kräfte beziehen.

Das Sittengesetz ist das Negative, Beschränkende, Ordnende, Leitende. Aus ihm kann der Stoff der Sittlichkeit und des sittlichen Lebens nicht herkommen; er muß aus einer andern Quelle herfließen. Diese ist der sittliche Trieb.

Aller Trieb aber geht auf Entwickelung. Dieses ist die Naturbestimmung aller irdischen Wesen, und bei dem Menschen, als dem höchsten organischen Wesen, muß sowohl der niedere als der höhere Trieb zur Entwickelung der mächtigste seyn.

Nun muß die Entwickelung sämmtlicher menschlichen Kräfte dem Sittengesetz unterworfen werden und insofern nennen wir sie Bildung.

Bildung also ist der Zweck der gesammten, auf das Sittengesetz bezogenen Thätigkeit. Doch da das Maaß und die Stärke des Triebes und wieder die Verhältnisse, unter welchen der Mensch die Bildung zu erkämpfen hat, verschieden sind, so ergiebt sich hier der Begriff der Eigenthümlichkeit, und folgt, daß die Bildung nicht die Sittlichkeit selbst ist, sondern nur zum Theile derselben angehört.

Denn betrachten wir die allgemeinen Bestandtheile und Bedingungen der Sittlichkeit, wie wir sie eben aufgestellt haben, so finden wir ohne weiteres, daß diese etwas durchaus Allgemeines sind. Die Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit und die sittliche Thätigkeit, die Selbstständigkeit und der Gehorsam, die Liebe und die Ehre, sind schlechthin allgemein geltende Forderungen des Sittengesetzes; und in dieser Hinsicht könnte man sagen, alle tugendhaften Menschen sollen gleich seyn; alle Verschiedenheit rühre hier nur von Mängeln her.

Doch folgt hieraus nicht, daß die Eigenthümlichkeit der Sittlichkeit widerstreite, und der sittliche Mensch alles Eigenthümliche in sich vernichten solle.

Es ist vielmehr der höchste Weltzweck, daß die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle in der Einheit entwickelt werde. Diese Eigenthümlichkeit muß nur von diesem hohen Standpunkte genommen werden, sie greift dann über das Sittengesetz hinaus in das Gebiet der Religion hinein, dem sie eigentlich angehört. Das Sittengesetz giebt nur die Gränzen an, in wel-

den die Eigenthümlichkeit entwickelt werden muß, es ist das Negative, die Eigenthümlichkeit das Positive. Sie ist dasjenige, was auf der letzten Stufe der Weltentwickelung — wenn das Sittengesetz als unnöthig aufhört — dem Menschen noch bleibt. Jeder Mensch ist eine Welt im Kleinen; je vielseitiger er also seine Eigenthümlichkeit entwickelt in höherer Hinsicht, desto mehr wird der Zweck der Welt, die unendliche Fülle, erreicht. Der Mensch muß sich dadurch die Unsterblichkeit selbst erwerben.

Nur in dieser Beziehung auf die Unsterblichkeit, auf das künftige Leben darf die dem Sittengesetz entsprechende, mit der Sittlichkeit verträgliche Eigenthümlichkeit verstanden werden.

Die gemeine Sinnliche, bloß diesem Leben angehörende Eigenthümlichkeit muß freilich von dem nach Tugend strebenden Menschen bestritten und unterdrückt werden; denn sie ist eine Beschränkung, steht der Anordnung des Sittengesetzes im Wege.

Es fragt sich endlich noch: Was ist denn der eigentliche **Gegenstand** der Sittlichkeit? worauf ist sie gerichtet? wem sollen wir treu seyn?

Abstrahiren wir von den einzelnen Bestandtheilen des Sittengesetzes, welche doch bloß dazu dienen, das sittliche Verhältniß des Menschen in dessen Anwendung zu bestimmen, und fassen den allgemeinen Sinn und Gegenstand des Sittengesetzes auf, so finden wir, daß, so wie die Thätigkeit Gottes das Princip, so auch die Gottheit selbst der Gegenstand dieses Gesetzes ist; und weil in der Moral von keiner Lehrmeinung die Rede seyn kann, so ist die Form, in welcher die Gottheit als Gegenstand der Sittlichkeit erscheint, die **Wahrheit**.

Gott, wissenschaftlich ausgedrückt, ist der Hauptbegriff der Einheit und Fülle. Dasselbe ist auch die Wahrheit in Beziehung auf den menschlichen Geist. Daher auch die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit als Tugend; ohne Wahrhaftigkeit sind alle andern Tugenden nicht da, oder bloße Scheintugenden. Alle andern Tugenden enthalten nur die

Bedingung der innern Gesinnung oder der gesetzlichen Form des Sittengesetzes: die ganze Sittlichkeit aber bezieht sich auf die Bedingung und Tugend der Wahrhaftigkeit.

So wie das Sittengesetz nur ein negatives, beschränkendes ist, so ist die Wahrhaftigkeit nur eine negative Tugend. Sie besteht in der Nicht-Verletzung der Wahrheit.

Der Mensch muß Gott treu seyn, und dieß kann er nicht, wenn er nicht sich selbst treu ist. Die Wahrheit muß schlechthin heilig gehalten werden, ja sie ist das Allerheiligste, und jede Verletzung derselben ein Vergehen gegen Gott. Und zwar gilt dieses ganz allgemein und unmittelbar, den Menschen bloß im Verhältniß zu der Wahrheit, oder was dasselbe ist, zur Gottheit betrachtet; nicht zu gedenken der untergeordneten rechtlichen Verhältnisse, wo ein Mensch vom andern Wahrheit fordern kann. Weder auf diese, noch allein auf Worte und Handlungen beschränkt sich die Wahrheit; es erstreckt sich dieselbe auf unser innerstes Denken, wie auch der gemeine Ausdruck sagt: „Er meint es ehrlich, aufrichtig."

Auch ist durchaus kein Unterschied zu machen zwischen höherer und niederer Wahrheit. Wenn mit dieser letztern theoretisch auch mancher Irrthum verbunden seyn kann, so ist es doch praktisch nicht der Fall. Praktisch ist alle Wahrheit heilig, und daher auch die Aussage der Vernunft durchaus wahr.

Ueberhaupt ist die Wahrheit ein untheilbares Ganze; die gemeine, subjective Wahrheit hängt mit der höhern zusammen. Die höhere Wahrheit muß zwar über die menschliche Vernunft hinaus gehen können, aber doch auch nicht ohne die Vernunft zu Stande kommen, da ja die höchsten Wahrheiten der Phantasie und des Verstandes nicht zu verstehen sind ohne Vernunft.

Die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit für die Sittlichkeit wird auch durch das Gegentheil noch recht deutlich, und nirgends ist das eigenthümliche Wesen der Unsittlichkeit so zusammengedrängt, als in dem Begriff der Lüge. Dieser hängt genau zusammen mit der Eitelkeit und dem Hochmuthe. Erstere entspringt aus der Furcht und neigt sich zur Falschheit.

Die Lüge ist Mangel an Aufrichtigkeit auch gegen sich selbst. Die Art, wie der Hochmüthige sich selbst betrügt, ist im sittlichen Sinne eine Lüge.

Zu dem Princip alles Schlechten und Bösen, der Eitelkeit, liegt immer eine innere Lüge zu Grunde. Man kann überhaupt sagen: so wie Gott die Wahrheit ist, so ist das böse Princip der Geist der Lüge, und wie die Wahrhaftigkeit der Inbegriff aller Tugend, so ist die Lügenhaftigkeit der Inbegriff alles Lasters.

Dem Begriff der Wahrheit haben wir hier seine rechte Stelle angewiesen, während wir ihn in der Logik unstatthaft fanden. Aber zugleich bemerken wir auch, daß, so wie man den sittlichen Begriff der Wahrheit in die theoretische Philosophie hinübergezogen, so den physisch-theoretischen Begriff der Vollkommenheit mit demselben schlechten Erfolge in die Moral eingeführt hat, gleichsam um nur die Verwechselung der Begriffe vollständig zu machen.

Bei Gelegenheit der Wahrheit ist die Wißbegierde zu erwähnen. Die Sehnsucht nach Erkenntniß, das Streben nach Wahrheit, nach unendlicher Fülle und Einheit ist, theoretisch genommen, keine Tugend; insofern es aber eine Aeußerung des sittlichen Triebes ist, gehört es der Liebe im allgemeinen Sinn an. Bezieht man jedoch die Wißbegierde auf das Sittengesetz, so kann man allerdings sagen: Es giebt eine Pflicht der Erkenntniß. Denn die Tugend beruht auf der Erkenntniß des Sittengesetzes, und dieses (wenigstens großentheils) auf dem lebendigen Glauben an Gott; und in dieser Hinsicht ist es freilich eine Pflicht, seine Erkenntniß über sich selbst und sein Verhältniß zu Gott zu erweitern. Daher denn auch der Spruch: „Erkenne dich selbst" moralisch genommen, einen sehr bedeutenden und richtigen Sinn hat. Als moralische Vorschrift heißt er nämlich nichts anders, als: Erkenne deine Bestimmung, erkenne das ganze Sittengesetz, und was mit ihm zusammenhängt, die Gottheit.

Unter den Tugenden und überhaupt unter den sittlichen Begriffen haben wir die Gerechtigkeit nicht mit angeführt.

Diese ist nun allerdings ein sittlicher Begriff und eine Tugend; indessen ist sie dieß nicht rein, weil durchaus auch der Begriff des Rechtes dazu gehört. Das Recht aber bezieht sich auf die äußern Verhältnisse; in der Sittenlehre aber kann hiervon nicht die Rede seyn, sondern durchaus nur von seinen innern Verhältnissen, von seinen Trieben und Eigenschaften.

In sittlicher Hinsicht wird daher auch die Gerechtigkeit mit dem Begriffe der Tugend im Allgemeinen zusammengenommen und der Sittlichkeit untergeordnet, so daß man die Gerechtigkeit den Ausdruck, die äußere Erscheinung, Anwendung der Wahrheit nennen könnte.

Das Recht an und für sich ist kein sittlicher Begriff: es kann ohne Sittlichkeit bestehen, und ist viel objectiver als das Sittengesetz. Es wird selbst von immoralischen Menschen anerkannt. Das Sittengesetz hingegen läßt sich Keinem demonstriren, der den lebendigen Glauben nicht hat.

Die Pflicht muß hinzukommen, um das Recht zu adeln, zu einer Tugend zu machen. Wie denn der rechtliche Mensch nicht aus Furcht vor dem Zwange (der Strafe), nicht aus kalter Einsicht der Nothwendigkeit, sondern aus Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit recht handelt.

Der Begriff des Rechtes in seiner Objectivität ist unmittelbar abgeleitet aus dem Begriffe der Wahrheit, und wenn die Wahrheit in dieser Hinsicht auch bloß eine praktische ist, so hat sie doch rechtlich (wie sittlich) genommen eine schlechthin gewisse Gültigkeit.

Das sittliche Recht ist so gut wie die Wahrheit selbst, es ist gleichsam der sinnliche Ausdruck der Wahrheit, daher man auch sagen kann: Die Gottheit ist die Gerechtigkeit.

Dieser Begriff und der Begriff der Ehe machen den Uebergang zu der Rechtslehre.

Die Ehe ist ein durchaus objectives Verhältniß; es gründet sich auf den gesammten Trieb, den sittlichen sowohl als den natürlichen. Doch da der Trieb als solcher, selbst der höhere, die Liebe, den wir nur im Gegensatze mit dem gemein natürlichen den sittlichen nennen, im eigentlichen Sinne noch

nichts Sittliches, sondern selbst etwas Natürliches ist, so wird die Ehe als ein Verhältniß der Liebe erst durch die Unterordnung unter das Sittengesetz, also erst durch die Treue, ein sittliches Verhältniß.

Wie denn auch in Allem, wo wir von dem sittlichen Trieb der Liebe im Allgemeinen gesprochen haben, dieser wohl zu unterscheiden ist von der sittlichen Liebe.

Ihrer innern Beschaffenheit nach gehört mithin die Ehe nicht zu den Rechtsverhältnissen, sondern bloß insofern sie ein äußeres Verhältniß, eine Gesellschaft ist, welches durch die Naturtriebe gefordert wird.

Und zwar ist sie eben aus diesem letzten Grunde ein Verhältniß des Naturrechtes, während die meisten andern Verhältnisse, auf künstlichen Einrichtungen beruhend, nicht an und für sich selbst Zweck, nicht allgemein nothwendig sind.

Zehntes Buch.

Natur- und Staatsrecht.

I.

Da die ganze praktische Philosophie so philosophisch wie möglich dargestellt werden soll, — ob sie gleich nicht ganz in den Kreis der Philosophie gehört, so muß die Darstellung so genetisch seyn, wie möglich. —

Sollte das Recht zum praktischen Gebrauch als Wissenschaft dargestellt werden, so wäre die mathematische Methode die vorzüglichste, und zwar würde diese Methode für das Naturrecht viel angemessener seyn, als für die Moral.

Da unsere praktische Philosophie aber als ein Theil der Philosophie überhaupt behandelt werden soll, so abstrahiren wir von der eigentlich praktischen, d. h. mathematischen Methode, und befolgen auch hier die höhere, generische.

Der genetischen, historischen Methode nach haben wir nun den Rechtsbegriff aufzusuchen, welcher dem Sittengesetz sich am meisten und zunächst anschließt. Dieser Begriff ist jener der Ehe.

Da die Rechtslehre an die Sittenlehre angeknüpft werden soll, so muß ein Uebergangspunkt von der einen zu der anderen gefunden werden. Dieß ist der Begriff der Ehe.

Die Ehe ist nämlich das einfachste, natürlichste Verhältniß, das aus dem gesammten Triebe des Menschen, dem natürlichen sowohl, als dem sittlichen, und der Vereinigung von beiden hervorgeht. —

Die Ehe ist ein ganz sittliches Verhältniß: das Verhältniß der Liebe unter dem Sittengesetze — der Treue.

Zu den rechtlichen Verhältnissen gehört die Ehe nur, insofern sie ein geselliges Verhältniß, eine Gesellschaft ist. —

Was man gewöhnlich Rechte in der Ehe nennt, gründet sich auf das Recht der Staatsgewalt, sich in dieses sittlich gesellige Verhältniß zu mischen, und es näher zu bestimmen durch Gesetze.

Betrachtete man die Ehe außer aller Beziehung auf den Staat, so könnte dabei von Rechten und Pflichten im strengen Sinne nicht die Rede seyn, da beide Theile völlig Eins sind, die Verbindung eine vollkommene Einheit ist. —

Die Ehe ist ein Verhältniß des Naturrechts. Das einzig rechtliche Verhältniß, das im Naturstande statt haben kann.

Ein Naturrecht ist dasjenige, was sich auf den gesammten Naturtrieb, auf Naturnothwendigkeit bezieht. Die meisten anderen Rechte gründen sich auf künstliche Einrichtungen, die an und für sich selbst nicht Zweck und auch nicht nothwendig sind.

Doch werden auch außerhalb des Staates und der künstlichen Verhältnisse des Eigenthums aus der Ehe sich andere rechtliche Verhältnisse entwickeln.

Wenn mehrere dergleichen Verbindungen, Familien, Stämme neben einander bestehen, so ist auch ohne das künstliche Eigenthum durch Beleidigung und Verletzung der Ehre und der persönlichen Freiheit ein Zustand des Krieges möglich. Hier übernimmt nun der Mann die Vertheidigung der ganzen Familie.

Auch hat er die Pflicht, für den Unterhalt der Familienglieder zu sorgen, die Nahrung herbeizuschaffen, und überhaupt durch seine Thätigkeit dem Ganzen alle zur äußeren Existenz nothwendigen Mittel zu erwerben und ihren ruhigen Besitz zu sichern und zu erhalten.

Wenn nun der Mann die Pflichten des Ganzen übernimmt, so muß er auch alle Rechte des Ganzen ausüben können. Seine auf die Erhaltung der Familie abzweckende Thätigkeit darf durch nichts gehemmt und gehindert, sondern in

ihrem wohlthätigen Wirken von den einzelnen Gliedern anerkannt, unterstützt und befördert werden.

Ohne diese Thätigkeit des Mannes würde in dem Naturstande alle Ungleichheit zwischen Mann und Frau wegfallen, da alles andere, was im künstlichen Staate die Ungleichheit begründet, hier nicht statt hat. Von Rechten und Pflichten wäre dann bei der völligen Gleichheit beider Theile gar nicht die Rede.

Die väterliche Gewalt ist die einzige anerkannt rechtliche Gewalt im Naturstande. Es ist dies ein wirkliches, wahrhaftes Naturrecht, welches sich gründet auf das natürlichste und nothwendigste Verhältniß der Ehe, und die Möglichkeit des aus der Verletzung der persönlichen Freiheit und Ehre entstehenden Krieges.

Diese väterliche Gewalt dehnt sich nun immer weiter aus, auf die Enkel, die Kinder des verstorbenen Bruders, ja sogar auf die Diener, die im Naturrecht nicht wie in künstlichen Einrichtungen als Sklaven, als Dinge, sondern ganz rechtlich behandelt werden und mit den übrigen Gliedern der Familie in dem nämlichen Verhältniß zu dem Vater, als oberstem Familienhaupt, stehen. —

Was das Verhältniß der Kinder gegen den Vater betrifft, so ist Gehorsam ihre erste Pflicht. Der Vater ist für die Kinder ein Sinnbild Gottes. Er ist der Stellvertreter des Sittengesetzes, welches er ausspricht und darstellt, und dessen Leitung und Oberherrschaft sie mit kindlicher Ergebung und Unterwürfigkeit anerkennen sollen.

Dieser Aehnlichkeit wegen ist auch umgekehrt der Begriff des Vaters auf die Gottheit angewandt worden, als den sittlichen Gesetzgeber, den obersten Beherrscher aller Geister, die sich der höheren moralischen Weltordnung und Regierung unterwerfen.

Zu diesem ersten Capitel des Naturrechts haben wir bloß die Möglichkeit von etwas Unsittlichem, nämlich die Verletzung der Freiheit und den dadurch entstehenden Krieg, vorausgesetzt.

Allein das Recht, als von dem Sittlichen unterschieden, beruht nicht nur auf der Möglichkeit, sondern auf der Wirklichkeit des Unsittlichen, und dieß begründet ein anderes Capitel des Naturrechts, wo diese Unsittlichkeit als wirklich angenommen wird.

Diesen Krieg finden wir nun unter den Stämmen wilder Völker, die ohne Geld und künstliches Eigenthum leben, wo übrigens das Verhältniß der Ehe und des Vaters sich oft sehr edel zeigt, und die zwar nicht, wie einige Philosophen sich dieses gedacht, in einem idealischen, doch in einem sehr reinen und sittlichen Naturstande erscheinen. Unter diesen treffen wir nun wirklich jenen Zustand des Krieges und zwar aller Stämme gegeneinander, und nicht aus Eigennutz, sondern aus Rache wegen zugefügter Beleidigungen.

Dieß führt uns nun zum zweiten Capitel von der Wiedervergeltung der Blutschuld, der Blutrache.

Die Wiedervergeltung, die Blutrache wird als ein Recht anerkannt, und sie ist es auch, ein wirkliches, wahres Naturrecht.

Wie kann nun aber aus etwas Unsittlichem ein Recht folgen? Dieß kann stattfinden, wenn das Unrecht auf der Einen Seite stattfindet. Der Beleidigte, Angegriffene darf sich vertheidigen, rächen, dem andern die Beleidigung wiedervergelten.

Das Gesetz der Wiedervergeltung ist vollkommen rechtlich, Gleiches mit Gleichem vergelten; Leben um Leben; wer getödtet hat, soll wieder getödtet werden. Es liegt hierbei zum Grunde, daß ein Angriff auf das Leben als das hassenswürdigste, abscheulichste Vergehen angesehen wird, dessen Urheber ganz vernichtet werden muß, weil er ein unschätzbares, heiliges Gut des Menschen gefährdet und verletzt.

Wenn nun die Familie wie eine Person anzusehen ist, so wird jeder Angriff auf die einzelnen Glieder dieser Verbindung wie ein Angriff auf das Ganze angesehen. Daraus folgt denn auch das Forterben der Blutrache; wenn etwa das Haupt der Familie umgebracht worden, so tritt, um ihn zu rächen, der Sohn an seine Stelle.

Die Blutrache beruht auf der Vertheidigung und der Wiedervergeltung, welches beides vollkommen rechtliche Principien ſind. Das Streben nach Vernichtung darf nicht unbedingt ausgeübt werden, weil ſonſt das Leben der Menſchen, deſſen Verletzung die Blutrache vorbeugen und ſie rächen ſoll, durch dieſe ſelbſt wieder gefährdet, und einer übertriebenen Willkür ausgeſetzt würde.

In dem einfachen Geſetz der Wiedervergeltung iſt dieſe Beſchränkung zwar ſchon enthalten, allein dieß bedarf einer gemeineren Beſtimmung. Ueber den Fall der Vertheidigung des erſten Angriffs kann es mancherlei ſchwierige Fragen geben, die ſich ſo leicht nicht löſen laſſen, und wo man die Blutrache und die Wiedervergeltung leicht über alles Maaß hinaus übertreiben könnte, dieſes müßte dann natürlich einen ewigen Wechſel von Vergeltung, Beleidigung und Verfolgung und einen dauernden Zuſtand von Krieg und Feindſeligkeit herbeiführen, der zuletzt alle geſelligen Verhältniſſe verwirren und die öffentliche Sicherheit gänzlich auflöſen würde. So finden wir es auch wirklich überall in dem Naturſtande, wo ein ewiger Krieg aller gegen alle beſteht. Soll dieſes aufhören, ſo muß ein Uebergang aus dieſem verwirrungsvollen, unvollkommenen zu einem dauerhaft und feſt begründeten, ſicheren und friedlichen Zuſtande gefunden werden.

Dieß iſt der Staat. Er übernimmt die Blutrache, beſtimmt die Wiedervergeltung und macht dadurch den wechſelſeitigen Verfolgungen und Kriegen, die ſich ins Unendliche vervielfältigen, wieder ein Ende. Eine größere Wohlthat, als der bloße Schutz des Eigenthums, den man eben ſo hoch nicht anſchlagen dürfte.

Nachdem wir das eigentliche Naturrecht aufgeſtellt haben, gehen wir zu einem andern Capitel, dem Vernunftrecht, über.

Hier wird nun vorerſt eine Deduction des Rechtsbegriffes ſelbſt nothwendig, die indeſſen nach den vorausgeſchickten Principien unſerer Philoſophie nicht ſchwer fallen dürfte.

Bei Fichte und Kant iſt die Deduction des Rechts äußerſt

ſchwierig, da jener zuerſt die Mehrheit der Menſchen weitläufig conſtruiren, dieſer hingegen die Freiheit ſelbſt erſt poſtuliren muß.

Das Recht an und für ſich iſt etwas äußerſt Einfaches, ein Begriff der Vernunft, der ſich auf den Begriff der Freiheit, als das Weſen des Menſchen, gründet. Dieſes iſt aber ſchon hinlänglich erklärt worden, und darf alſo hier mit Grund vorausgeſetzt werden.

Das Recht gründet ſich auf einen theoretiſchen Begriff. Dieß darf gar nicht überſehen werden wegen des verſchiedenen Grades von Objectivität, den das Recht und die Moral hat. Das Recht iſt zugleich objectiver wie die Moral, welche auf dem Glauben beruht und in ihren letzten Principien ganz ſubjectiv iſt, da die Begriffe von Liebe — Ehe — Treue ꝛc. immer etwas vorausſetzen, was ſich dem, der es nicht hat, nicht beweiſen läßt. Der ſyſtematiſche Philoſoph kann die Geſinnungen, welche jenen Begriffen zu Grunde liegen, nur vorausſetzen, und dann ihr Verhältniß zur Natur und Welt beſtimmen.

Das Recht hat eine für ſich beſtehende Gültigkeit und Objectivität, die ſich leicht jemanden andemonſtriren läßt, da hier eigentlich jedermann von den nämlichen Prämiſſen ausgeht. Das Recht iſt gleichſam die Mathematik der Geſellſchaft.

Wir ſtimmen hierin mit Fichte überein, welcher behauptet, das Naturrecht ſey theoretiſche, nicht praktiſche Philoſophie, inſofern nämlich der reine Rechtsbegriff ein theoretiſcher Begriff iſt. — Allein dieß iſt nicht für die geſammte Rechtslehre anzunehmen, da der Begriff des Rechts als ein bloßer Vernunftbegriff ein untergeordneter iſt, der erſt durch das Hinzukommen des ſittlichen Begriffs der Pflicht eine höhere Bedeutung und Würde erhält. Die erſten und letzten Betrachtungen des Rechts müſſen an die Sittlichkeit ſich anſchließen.

Das Recht iſt nichts anderes als eine bloße Folgerung aus dem Weſen der Freiheit, durch den Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes. Iſt Freiheit das Weſen des Menſchen, ſo darf dieſe auf keine Art verletzt werden,

weil ſonſt das Weſen des Menſchen ſelbſt verletzt und zerſtört würde.

Der Begriff des Rechts bezieht ſich lediglich auf die Freiheit, und zwar dieſe im Allgemeinen ganz negativ gedacht als das negative Weſen des Menſchen im Gegenſatz gegen das Ding.

Recht und Unrecht ſind Begriffe, die ſich begleiten; — Recht iſt die Freiheit, verbunden mit der Bedingung, daß ſie nicht verletzt werden darf, Unrecht iſt die Verletzung der Freiheit.

Geben wir näher auf dieſen Punkt ein, ſo leuchtet hervor, daß erſt das Hinzukommen der ſittlichen Betrachtung einen vollen, befriedigenden Aufſchluß geben kann; denn es entſteht hier die Frage, warum darf denn nun die Freiheit nicht verletzt werden? — Dieſe Frage kann die Vernunft nicht beantworten. Der bloß praktiſche Grund, auf dem Satze des Widerſpruchs beruhend, daß die Freiheit nicht verletzt werden darf, weil ſie ſich ſonſt ſelbſt aufhebe, würde die Frage nur auf das ſkeptiſche Gebiet ſpielen, und in eine Menge unauflösbarer Spitzfindigkeiten verwickeln. Für die Jurisprudenz iſt jene praktiſche Nothwendigkeit vollkommen hinreichend; aber ſie giebt keine genügende Einſicht in das Weſen der Unverletzbarkeit der Freiheit; abſtrahirt man ganz von der ſittlichen Anſicht, ſo bleibt gar nichts übrig, die Realität des Rechtsbegriffes darzuthun, ob er gleich aus dem Begriff der Freiheit als conſequente Folgerung hervorgeht.

Warum ſoll überhaupt das Recht geſchehen, das Weſen des Menſchen nicht verletzt werden? Hier kann nur die moraliſche Betrachtung uns einen erklärenden Aufſchluß geben.

Die Freiheit ſoll nicht verletzt werden, weil ſie etwas Heiliges, Erſtes, Urſprüngliches, Göttliches iſt, ein Anhauch der unendlichen Urkraft, der göttlichen Natur.

Iſt Freiheit das Weſen des Menſchen, ſo muß ſie auch dem ganzen Menſchen zukommen. Zu dem Ganzen gehört aber nicht nur das Innere, ſondern auch das Aeußere des Menſchen, ſein Leib. Die Freiheit muß ſich alſo auf den

ganzen Umfang aller innern und äußeren Thätigkeiten und Kräfte erſtrecken. Es iſt alſo irrig zu behaupten, daß die innere Thätigkeit des Menſchen von allen äußeren Hemmungen und Beſchränkungen unabhängig ſey, daß alſo der Menſch ſeiner Freiheit unbeſchadet äußerlich gebunden werden kann. In der Frage über das Recht muß die Freiheit des ganzen Menſchen gefordert werden. Die innere Thätigkeit iſt in ihrer Entwickelung an äußere Bedingungen gebunden, wo ſie nicht beſchränkt und gebunden werden darf, ohne ſie weſentlich zu ſtören und zu ſchwächen.

Sollen nun mehrere Menſchen neben einander exiſtiren, die alle gleichen Anſpruch auf Freiheit haben, ſo muß die Freiheit des Einen nicht durch die Freiheit des Andern verletzt werden, ſondern in dieſer gegründet ſeyn, ſie müſſen ſich wechſelſeitig bedingen. Die Freiheit jedes Einzelnen muß in der Freiheit des Ganzen geſichert werden. Alle für Einen und Einer für alle.

Wird der Begriff der Freiheit ganz allgemein abſtract und negativ genommen, ſo fällt auch alle Verſchiedenheit und Gradation weg, und es folgt nach unſchen die Gleichheit aller. Alle ſind gleichmäßig frei, es giebt keinen Unterſchied, keine Grade, alle haben gleiches Recht.

In dem reinen Vernunftbegriffe des Rechts ſind die Begriffe der Freiheit und Gleichheit enthalten. Allein dieß iſt auch Alles, was ſich daraus ableiten läßt. Aber was die Gemeinſchaft und Geſellſchaft betrifft, ſo liegt in der Freiheit, blos als dem negativen Weſen des Menſchen, nichts, was dieſe begründen könnte. Im Gegentheile, wenn wir von aller Sittlichkeit abſtrahiren und bloß nach reinen Rechts- und Vernunftbegriffen entſcheiden wollten, ſo würde die Geſellſchaft als ein Uebel erſcheinen, indem hier eben durch das Zuſammenſeyn und die Colliſionen der Individualitäten zur Verletzung der Freiheit auf alle mögliche Weiſe Veranlaſſung gegeben würde. Daher eine völlige Iſolirung des Menſchen von aller Geſellſchaft, wie Rouſſeau dieſe aufſtellt, folgerecht anzunehmen wäre.

Aus dem reinen Vernunftrecht allein kann aber keine Theorie des Staates hergeleitet werden. Die Freiheit aber kann ohne eine gleiche Einschränkung aller nicht bestehen. Dieses vernünftige Gesetz ist an und für sich ganz gut. Allein diese aus der bloßen Vernunft, ohne alle höhere Rücksicht auf die Sittlichkeit, herfließende Nothwendigkeit kann keine Deduction des Staates begründen. Aus dem bloßen Rechtsbegriff kann die Gemeinschaft und Gesellschaft nicht hergeleitet werden, es muß dabei dann schon immer eine Gesellschaft als empirisches Datum angenommen werden. Dieß widerspricht aber der wahren philosophischen Methode, welche alles entwickeln und deduciren soll. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft darf nicht als Factum vorausgesetzt, sondern muß höher aufgesucht und aus der sittlichen Idee genetisch entwickelt werden.

Ueberhaupt ist eine angewandte Rechtslehre nicht herzuleiten aus der reinen Vernunft. Diese bringt nur den Begriff des Rechts überhaupt ins Klare, und liegt freilich in dieser Hinsicht dem Naturrecht, so wie dem positiven Recht zum Grunde; aber mehr wie dieser Begriff des Rechts folgt auch nicht aus dem reinen Vernunftrecht. Es dient dieses nur, die mathematische Objectivität des Rechts deutlich zu machen. Das ist aber auch der ganze Zweck und Nutzen.

Was in anderen Methoden an diesen Vernunftbegriff des Rechts angeschlossen wird, ist ein Aggregat von empirischen Factis, nach dem Vernunftrecht bestimmt. Bei uns ist es das Sittliche und dasjenige, was durch dieses sich an die gesammte Philosophie anschließt.

Eigenthum und Vertrag gehören schon zu den positiven Rechten, insofern sie künstliche und willkürliche Einrichtungen sind. Auch könnte das aufgestellte Naturrecht, welches in Vergleich mit anderen das historische zu nennen wäre, im Gegensatz des bloß negativen Vernunftrechts seiner größeren Bestimmtheit wegen ein positives Recht genannt werden. Eigentlich ist diese Benennung aber nur für dasjenige Recht passend, welches durch Willkür bestimmt wird.

Das Recht der Vernunft ist von schlechthin allgemeiner

Objectivität, und auf alles anwendbar, da es ja bloß der Begriff des Rechts an und für sich ist. Es erstreckt sich auf die Individuen, wie auf das Ganze. So ist das Völkerrecht nur Vernunftrecht. Das positive Recht ist das Recht, angewandt auf willkürliche und künstliche Einrichtungen.

Wenn eine Gesellschaft und Gemeinschaft überhaupt aus dem Vernunftrecht nicht abzuleiten sind, so wird noch weniger die Lehre von Eigenthum und den Verträgen, die ja auf Gesellschaft und Gemeinschaft sich gründen, sich daraus folgern lassen.

Wo ist denn nun aber der erste Entstehungsgrund von diesen zu suchen?

In der sittlichen Forderung absoluter Gemeinschaft, als der einzigen Bedingung der sittlichen Bildung und Vollendung des Menschengeschlechts.

Aus dem Sittengesetz allein würde kein sittliches Leben hervorgehen. Der Stoff des sittlichen Lebens kann nur von dem sittlichen Triebe kommen. Dieser ist ja Liebe, welche auf Verbindung, Vereinigung geht, und sein Ziel ist Bildung (von der Ehre kann hier nicht die Rede seyn, und die Seeligkeit geht weit über den Trieb hinaus). Die sittliche Entwickelung aber kann nicht isolirt seyn, sondern sie setzt ebenso wie die Liebe Vereinigung nicht nur voraus, sondern in beiden ist ja die absolute Forderung der Gemeinschaft und zwar in ihrer ganzen Totalität enthalten. Die ganze Menschheit soll zu einem Individuum werden, zu einem liebevoll vereinigten und sittlich gebildeten Ganzen.

Eigenthum und Verträge sind als willkürliche und künstliche Einrichtungen, die sich auf etwas höheres beziehen, nicht im Vernunftrechte begründet, sie sind positive Rechte, insofern man darunter solche versteht, die auf willkürlicher Einrichtung beruhen, und durch sittliche Bedingungen nothwendig gemacht wurden.

Das reine Vernunftrecht ist von dem Naturrechte noch sehr verschieden; es gründet sich zwar dieses nicht auf die Forderung einer bis zur Totalität vollendeten Gemeinschaft des

Menſchengeſchlechts, geht aber aus der natürlichſten und nothwendigſten aller menſchlichen Verbindungen, der Familie, hervor, und iſt daher in weit näherer Beziehung auf die Sittlichkeit, wie das reine Vernunftrecht. Dieß iſt bei der väterlichen Gewalt am ſichtbarſten, die ohne ſittliche Begriffe nicht denkbar iſt. Die Blutrache, welche etwas Unſittliches vorausſetzt, könnte zwar mit der Sittlichkeit im Widerſpruche erſcheinen. Allein in dem Recht der Wiedervergeltung iſt doch ſchon eine Beſchränkung enthalten, welche auf den ſittlichen Begriff des Maaßes ſich gründet.

Nach dem Vernunftrechte würde es ganz anders heißen. Hier wo die Freiheit, wenn ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen ſoll, in ihrer abſoluten Totalität erhalten werden muß, wird alles, was der Freiheit Abbruch thut und dieſe in Gefahr ſetzt, aus dem Wege geräumt; wer die Freiheit Anderer verletzt, wird vernichtet. Es müſſen alle gegen ihn aufſtehen, da er durch ſeinen Angriff, *wenn gleich eines einzelnen Individuums, die Freiheit im Ganzen angefeindet hat, und zwar wird nach dem reinen Vernunftrechte die kleinſte Verletzung der allgemeinen* Freiheit den größten völlig gleich geachtet. Vor der Errichtung des Staates wäre alſo die Rache ganz grenzenlos. Erſt dadurch, daß dieſer ſie übernimmt und beſtimmt, wird ſie einer geſetzlichen Mäßigung unterworfen.

Die Nothwendigkeit des Staates beruht zunächſt auf zwei Dingen, der Ausübung der Blutrache ſtatt der Individuen, und der Garantie des Eigenthums.

Eigenthum und Vertrag ſind als künſtliche und willkürliche Einrichtungen weder aus dem Natur- noch aus dem Vernunftrechte herzuleiten. Es ſind gar nicht ſo objective Rechte, und wenn auch abſtrahirt von der künſtlichen Form und bloß auf das Weſen der Sache geſehen, nicht leicht ein Volk ſo roh und wild ſich finden ließe, bei dem es nicht eine Art von Eigenthum und Vertrag gäbe, ſo ſind dieſe Rechte doch auf die mannigfaltigſte und verſchiedenartigſte Weiſe modificirt und beſtimmt, welche Verſchiedenheit von temporellen, localen, nationalen Bedingungen abhängt. Dieß qualificirt ſie aber zu

eigentlich poſitiven Rechten. Alles poſitive Recht gründet ſich auf die abſolute Gemeinſchaft und Bildung des Menſchengeſchlechts. Die beſonderen Beſtimmungen und Modificationen aber werden abhangen von dem verſchiedenen Grade des Entwickelungszuſtandes oder der Cultur einer Nation und anderen localen Verhältniſſen. Hieraus folgt, daß die Frage über alle dieſe Rechtsbegriffe ſchon ſehr ins Empiriſche eingreift, und daher zum Theil ſchon nicht mehr in die Philoſophie gehört.

Die Unterſuchung über die verſchiedenen Arten des Eigenthumsrechts muß ſchon ſehr ins Einzelne gehen, da hier der Stoff hiſtoriſch und philoſophiſch zugleich iſt. Alle ſpeciellen Fragen können nur mit durchgängiger Beziehung auf die Geſchichte der Cultur und des politiſchen, ökonomiſchen Zuſtandes der Menſchen befriedigend beantwortet werden.

Es folgt hieraus der ganz richtige Schluß, daß alle poſitive Rechtslehre ſehr local iſt; die Philoſophie alſo auch nur das Allgemeinſte herausheben, nur das Princip der Unterſuchung angeben kann; dieſe ſelbſt aber nur hiſtoriſch erſchöpfend zu behandeln iſt.

Alle poſitiven Rechte, die auf künſtliche und willkürliche Einrichtungen ſich gründen, ſind aus der Forderung der abſoluten Gemeinſchaft, als der erſten Bedingung der Bildung des Menſchengeſchlechts, herzuleiten.

Soll das menſchliche Geſchlecht einerſeits zu einer Kunſtbildung erhoben werden, andrerſeits in eine allgemeine Geſellſchaft treten, ſo ſind dazu Eigenthum und mit dieſem Handel unumgänglich nothwendige Bedingungen.

Es wird freilich hier vorausgeſetzt, daß der Erdboden mehr oder minder undankbar, und ſeine Producte mit der Bevölkerung nicht in gleichem Verhältniß ſeyen.

Die Beſchaffenheit des Erdbodens und ſein Verhältniß zur Bevölkerung ſind die beſtimmenden Bedingungen alles Eigenthums und alles Handels; dieſe ſind aber zufällig, wie denn leicht für die etwaigen vernünftigen Bewohner anderer Planeten weder Eigenthum noch Handel nothwendig ſeyn dürfte.

Bei der individuellen Beſchaffenheit der Erde indeſſen

ſind beide durchaus nothwendig, wenn künſtliche Bedingung nur irgend zu Stande kommen, ja auch nur anfangen ſoll.

Das Weſentliche, worauf es hier ankommt, iſt die Eintheilung des Bodens und des ſämmtlichen Inbegriffs der uns umgebenden Dinge, die als Stoff der Bildung angeſehen und den Menſchen zugetheilt werden, daß er ſie künſtlich und zweckmäßig forme und geſtalte.

Betrachtet man die Sache mit Abſtraction von aller Erfahrung, und denkt ſich bloß die Nothwendigkeit der Ausbildung und Gemeinſchaft und dabei die Menſchen mit ihren gleichen Rechten, ſo kommt man auf den Gedanken, daß der Boden und das Eigenthum zu gleichen Theilen ausgetheilt werden müſſe, eine Idee, welche nicht nur in der Theorie, ſondern auch ſchon in der Praxis vorgekommen iſt.

Sollte dieſe Idee ausgeführt werden, ſo würde vor allem erfordert, daß die Menſchen in einem Zuſtande lebten, wo ſie noch nicht das geringſte Eigenthum beſäßen, und Einer da wäre, der die Macht hätte, dieß zu beſtimmen und zu vertheilen. Ein ſo reiner Zuſtand iſt in der Wirklichkeit nie vorhanden. Auf dieſe Art kann das Eigenthum nicht entſtehen.

Es kommt hier vorzüglich darauf an zu beſtimmen, was nach dem Vernunftrecht Eigenthum des Menſchen genannt werden kann.

Freiheit kommt dem ganzen Menſchen zu, dem Leibe wie der Seele, die beide eigentlich auch nur Ein Ganzes ſind; macht man aber dennoch in Gedanken eine Trennung, ſo erſcheint der Leib in Beziehung auf den ihn beherrſchenden Geiſt ein Syſtem von Werkzeugen für die Thätigkeit des Geiſtes.

Nach dem Vernunftrecht iſt eigentlich nur der Leib des Menſchen ſein abſolutes Eigenthum; nun iſt aber der Leib nicht bloß eine todte Maſſe und Materie, ſondern ein Inbegriff von lebendigen Thätigkeiten und Kräften, und als ſolcher ein Mittel, ein Organ für die geiſtige Thätigkeit des Menſchen. Nicht alſo der Leib allein, ſondern auch die Kräfte des Leibes ſind das Eigenthum des Menſchen; dieſe aber können ohne Entwickelung und Aeußerung gar nicht gedacht werden. Die

körperliche Kraft muß ebenſo wie die geiſtige entwickelt und gebildet werden. Daher auch die körperliche Thätigkeit und Kraftanwendung des Menſchen ſein Eigenthum werden. Der Leib iſt ein abſolutes Eigenthum, ein ganz unveräußerliches, unverletzbares, unbedingtes Gut; nicht aber die Kraftanwendung. Dieſe muß in Rückſicht auf andere beſchränkt werden. Durch den Leib wird die Freiheit keines Einzelnen geſtört, wohl aber durch die Kraftanwendung; dieſe kann ins Unendliche ausgedehnt werden, hat keine Grenzen, als die Willkür und die möglichen Zwecke des Menſchen.

Auf dieſe Kraftanwendung gründet ſich alles Eigenthum. Alles, worauf ich meine Kraft angewandt habe, wird eben dadurch mein Eigenthum — vor Allem die Formation; habe ich den Stoff cultivirt, ſo iſt er mein eigen; aber auch bei der Occupation findet eine Kraftanwendung ſtatt, und mithin ein Eigenthumsrecht. —

Auch das Verjährungsrecht ließe ſich aus dieſem Princip ableiten. Die ganze Zeit über hat ein Menſch ſeine Kraft auf einen Gegenſtand verwandt, dadurch erhält er ein Recht auf die Sache, die er anfangs gefunden oder unſchuldig erworben und dann lange beſeſſen.

Man könnte ſagen: Wenn einer lange Zeit etwas beſeſſen, welches er anfänglich gefunden oder ſonſt unſchuldig erworben, ſo habe er einen Rechtsanſpruch darauf, indem er alle die Zeit über ſeine Kraft darauf verwandt.

Indeſſen iſt dieſes Recht immer etwas ſehr ſpecielles und locales.

Eben ſo nothwendig, wie das Eigenthum, iſt auch der Handel zur höheren Entwicklung und Bildung des Menſchengeſchlechts.

Die Erde iſt ſo eingerichtet, daß der Ueberfluß einiger Länder der Armuth der andern zu Hülfe kommen muß, ſo wird der Handel ein Mittel der engeren Vereinigung und wechſelſeitigen Unterſtützung der Nationen. Auch würden ohne gegenſeitigen Austauſch der Materialien die meiſten Kunſtwerke nicht ausgebildet werden. Man muß den Handel nicht bloß

auf Gegenſtände des Luxus, ohne welche die Cultur recht gut beſtehen könnte, beſchränken wollen, ſondern er erſtreckt ſich auf die nothwendigſten Bedürfniſſe des Lebens und die zur höheren Kunſtbildung unentbehrlichen Hülfsmittel.

In den Handel iſt eigentlich der Vertrag ſchon eingeſchloſſen, inſofern dieſer auf einen Wechſel des Eigenthums geht.

Ebenſo würden viele Gegenſtände nicht künſtlich bearbeitet werden können, wenn ſich zu dieſem Zwecke nicht die Kräfte mehrerer Menſchen vereinigten, um gemeinſchaftlich zu arbeiten.

Sollen ſie aber gemeinſchaftlich handeln und arbeiten, ſo müſſen ſie für dieſen Zweck feſter aneinander gebunden ſeyn, ſich aufeinander verlaſſen und auf gegenſeitige Beihülfe und Unterſtützung rechnen können, ſo entſteht der Vertrag, wodurch ſie zu einem gemeinſamen Zwecke ſich wechſelſeitig verbinden und verpflichten.

Handel und Vertrag ſind nothwendige Ergänzungen des unvollkommenen Eigenthums und zur Bildung unumgänglich erforderlich.

Ohne Eigenthum würde der Menſch weder ſich ſelbſt und ſeine Kräfte, noch irgend eine Kunſt ausbilden können.

Die Bildung der äußern Dinge muß nicht angeſehen werden als Vervollkommnung der Dinge an und für ſich nach ihrem Begriff und ihrer Naturbeſtimmung, ſondern als Mittel für die höhere Bildung und Kraftentwicklung des Menſchen.

Zu dieſer Kunſtbildung nun ſind Handel und Vertrag eine unerläßliche Bedingung.

Wo das Eigenthum in ſeiner ſtrengen Beharrlichkeit erhalten wurde, da mußte zwar die Sittlichkeit gewinnen; aber die Kunſtthätigkeit würde bei dem minderen Gebrauch, der geringeren Vervollkommnung des Eigenthums äußerſt beſchränkt werden.

Dieß ſehen wir an den Indiern, die, weil bei Ihnen bloß das moraliſche Princip herrſchend war, auch in der Cultur ſtehen blieben.

Der raſche Wechſel des Eigenthums wird durch die beſſere Benutzung und größere Vervollkommnung die Kunſtbildung im höchſten Grade befördern; aber freilich geräth die Sittlichkeit dabei in große Gefahr, der die Kunſtbildung doch untergeordnet bleiben muß. Es wäre hier alſo das Problem, die höchſt mögliche Kunſtbildung zu befördern, ohne die Sittlichkeit in Gefahr zu ſetzen; aber Wechſel, Handel und Vertrag ſollen ſtatt haben, weil bei dem ſtreng beharrenden Eigenthum keine Kunſtbildung möglich iſt, und in der Cultur nothwendig ein Stillſtand erfolgen würde.

Alles Eigenthum beruht auf der Kraftanwendung, mithin auch jenes, welches ich durch den Vertrag erwerbe.

Es verſpricht mir Jemand etwas, ich rechne alſo auf dieſes Verſprechen, ich mache meinen Plan danach; meine Kraftanwendung nimmt eine Richtung, die dadurch beſtimmt wird. Hält er nun ſein Verſprechen nicht, ſo bringt er mich um meine Kraftanwendung, mithin um mein Eigenthum.

Alle Arten von Verträgen beruhen auf dieſem Princip, wer durch ſeine Schuld mich veranlaßt, meine Kraft nutzlos zu verſchwenden, muß den Schaden, den ich dadurch erleide, erſetzen.

Wir betrachten zuerſt den Vertrag *Do ut des*; ich habe Jemanden einen Gegenſtand gegeben oder verſprochen, er hat mir einen anderen dagegen verſprochen. Ich richte alſo auf dieſen Gegenſtand meine Kraftanwendung. Ich rechne auf ſeinen Beſitz. Ich mache meinen Plan darnach durch dieſe Richtung der Kraft, wenn dieſe gleich, ſo lange der Gegenſtand ſelbſt nämlich noch nicht in meinem Beſitz iſt, in Gedanken geſchieht, wird das verſprochene Ding mein Eigenthum. Hält der andere ſein Verſprechen nicht, ſo betrügt er mich doppelt, daher auch zuerſt Rückerſtattung der erhaltenen Sache und Schadenerſatz.

Der Vertrag *facio ut facias*. Die Kraftanwendung, die Thätigkeit des Menſchen iſt ſein Eigenthum; daher er auch dieſe durch Vertrag veräußern kann. Verſpricht mir Jemand etwas zu thun, ſo rechne ich auf ſeine Thätigkeit, ich

wende meine Kraft darauf und nehme ſie dadurch rechtlich in Beſitz.

Der Schenkungs-Vertrag begründet und giebt aus dem nämlichen Grunde ein Recht, wie alle übrigen. Ich habe auf ſein Verſprechen gebaut, meine Thätigkeit iſt dadurch beſtimmt und beſchäftigt worden. Bricht er ſein Wort, ſo iſt er Schuld, daß ich meine Kraft verſchwende, er bringt mich alſo um mein Eigenthum.

Der Vertrag beruht auf Treu und Glauben. Könnte man auf das Verſprechen und die Beihülfe der andern nicht rechnen, ſo wäre gar keine gemeinſchaftliche Thätigkeit und Arbeit, und alſo auch keine Cultur möglich; ſollen aber die Verträge gehalten werden, ſo müſſen ſie ſanctionirt, auf ein Zwangsrecht gegründet ſeyn. Der andere muß entweder angehalten werden, den Vertrag zu erfüllen, oder als Verletzer eines Eigenthums angeſehen und zum Schadenerſatz gezwungen werden.

Ebenſo führt das Eigenthum ein Zwangsrecht mit ſich.

Soll zum Behuf der Cultur das abſolute Eigenthum über den Leib ausgedehnt werden auf die Thätigkeit und Kraftanwendung des Leibes und die äußeren Dinge, die der Stoff, die Materie für dieſe Kraftanwendung ſind, ſo müſſen dieſe Dinge zur zweckmäßigen Bearbeitung und Bildung unter die Menſchen vertheilt, und jeder bei dem ruhigen Beſitz und Gebrauch des ihm zugefallenen Theiles geſchützt und erhalten werden.

Nach dem Vernunftrechte hatte jeder ein Recht auf alles, worauf er ſeine Kraft richten konnte. Aus dem Vernunftrechte folgt das gleiche Recht jedes Einzelnen auf Alles; aber nicht die Gleichheit des Eigenthums. Soll nun nicht ein ewiger Krieg aller gegen alle ſtatt haben, ſo müſſen alle gleichmäßig beſchränkt werden. Jeder, der nach dem Vernunftrechte ſeine Kraft auf alles erſtrecken könnte, muß gezwungen werden, ſich zu beſchränken auf dasjenige, was ihm rechtlich iſt zugetheilt worden. So entſteht der Begriff eines Zwangsrechtes, das Eigenthum und den Vertrag zu ſchützen und in ſeiner Integrität und Gültigkeit zu erhalten. Eine zweckmäßige Vertheilung der äußern Dinge zur höchſten Kraftentwicklung und Bil-

dung des Menſchen iſt der Grund alles Eigenthums. Dieſe fodert aber auch, daß jeder Einzelne bei dem Beſitz desjenigen, was ihm iſt zugetheilt worden, und worauf er ſeine Kraft angewandt hat, geſchützt werde, damit er es zu ſeinem Zwecke ruhig gebrauchen und bilden kann.

Das Eigenthum iſt an und für ſich eine ſo unvollkommene Einrichtung, daß es ſchon gleich einer zweiten bedarf, dieſe zu verbeſſern. Der Vertrag, der Handel ſoll das ſtrenge beharrliche Eigenthum durch ſchnelleren Wechſel und Umtauſch zum Behufe der größern Kunſtbildung mildern und mäßigen. Der Vertrag aber iſt als Wechſel dem beharrlichen Eigenthum entgegengeſetzt, und hebt es halb und halb auf und droht es in ſeiner Grundlage zu erſchüttern.

Ueberhaupt ſind alle dieſe Einrichtungen als bloße Nothmittel anzuſehen, die in ihrer Unvollkommenheit ſich wechſelſeitig ergänzen, corrigiren und beſchränken ſollen.

Dieſe groſe Unvollkommenheit aller Eigenthumseinrichtungen, die alle nur eine proviſoriſche Gültigkeit haben können, und wenn eine reelle praktiſche Gemeinſchaft ſtatt haben ſoll, näher beſtimmt und durch eine geſetzliche Kraft erhalten werden müſſen, führt uns auf den Begriff der Staatsgewalt und des Obereigenthums des Staats.

So ſchwer dieſe Begriffe in andern Syſtemen zu entwickeln ſind, ſo natürlich laſſen ſie ſich aus den hier aufgeſtellten Grundſätzen entwickeln. Ohne Staatsgewalt wäre das poſitive Recht nicht zu begründen. Eigenthum und Vertrag fordern Zwang und dieſer eine Gewalt, die ihn ausübt; aber auch ſchon aus dem Naturrechte würde die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt folgen.

Die perſönlichen Beleidigungen, die auf Wiedervergeltung und Blutrache führen, müſſen einen Zuſtand herbeiführen, der gleichſam ein Krieg aller gegen alle genannt werden kann. Es liegt in dem Vernunftrechte gar keine Garantie der öffentlichen Sicherheit. Es iſt ein ewiger Zuſtand des Kriegs, weil jeder ſein eigner Richter und das Vergeltungsrecht unendlich iſt, die kleinſte Beleidigung wie die gröſte geahndet und gerächt

werden muß. Das Vernunftrecht angewandt auf unvollkommene Menſchen kann, da die Gleichheit, die es fodert, der natürlichen Ungleichheit, die ſich in der Wirklichkeit findet, widerſpricht, nur Unſicherheit und Verwirrung herbeiführen. Es iſt in dem Vernunftrechte durchaus keine genaue Beſtimmung des Eigenthums vorhanden, die doch zur Kunſtbildung ſo nothwendig iſt. — Daher kann das Vernunftrecht auch nur die negativen Bedingungen der näheren Beſtimmung und Eintheilung des Eigenthums hergeben. Die poſitiven müſſen aus der politiſch-moraliſchen Verfaſſung genommen werden.

So wie das Vernunftrecht auf einen allgemeinen Krieg aller gegen alle führt, führt uns die ſittliche Anſicht auf einen allgemeinen Frieden, auf abſolute Vereinigung und Gemeinſchaft aller Kräfte und Thätigkeiten und mithin alles Eigenthums.

In dem ſittlichen Zuſtande würde jeder Menſch ſeine Kraft auf Alles anwenden können, worauf er wollte, ohne jedoch der Freiheit anderer zu nahe zu treten.

Es würde alſo hier wie in dem Vernunftrecht jedem Alles gehören, nur mit dem Unterſchiede, daß in dem Naturſtande jeder abgeſondert für ſich auf das Ganze Anſpruch macht; in dem ſittlichen Zuſtande aber alle nur ein Individuum ausmachen. Hier wird jeder ſeine Kraft und Thätigkeit nur in Beziehung auf das Ganze ſchätzen und würdigen. Er wird ſeine Zwecke nur in Verbindung mit dem allgemeinen Zwecke verfolgen und ausführen und die beſonderen Zwecke anderer Menſchen, als nach dem nämlichen Ziele ſtrebend, eben ſo hoch achten, ehren und befördern.

Allein dieſe ſittliche Gemeinſchaft der Guten iſt ein Ideal; als Annäherung zu dieſem und als Surrogat tritt das Obereigenthum des Staates ein. Die Nation ſoll eins ſeyn. Dieß kann ſie nur ſeyn durch die Einheit der Kraft und da dieſe in dem Eigenthum beruht, durch Einheit des Eigenthums, das hier nicht, wie im Vernunftrechte ganz iſolirt iſt, wenn gleich in dem Staate die Trennung nicht ganz aufhören und eine völlige Gemeinſchaft ſtatt haben kann, ſo ſoll dieſe vorbereitet werden, es ſoll ein gemeinſchaftliches Land da ſeyn, das alle verbindet.

Der Staat iſt Obereigenthümer, er ſoll nach einem gerechten Princip das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, und jeden Einzelnen bei dem Beſitze ſeines Theiles ſchützen. Er ſoll die Verträge, ohne welche keine gemeinſchaftliche Thätigkeit und Arbeit möglich war, garantiren, den zur Kunſtbildung ſo nöthigen Wechſel des Eigenthums durch ſeine Oberaufſicht lenken und leiten, und ſo alle Kräfte und Thätigkeiten zu einem Zwecke vereinigen. Dieß führt uns auf eine andere Unterſuchung. Eigenthum und Vertrag ſind ſich einander entgegengeſetzt. Das erſte thut gleichſam den Ausſpruch: dieſe Dinge ſollen dem Menſchen ſeyn und bleiben ewig und ſchlechthin; im Vertrag und Handel heißt es im Gegentheil: ſie ſollen wechſeln.

Nun würde aber ein allgemeiner Tauſch und Wechſel des Eigenthums die ſichere Grundlage deſſelben zerſtören und alles ſchwankend und veränderlich machen. Es fragt ſich daher, darf man, um dieſes zu verhindern, den Verträgen gewiſſe Grenzen beſtimmen. Dieſe Frage iſt ſchwer zu beantworten. Die Grenzen des Vertrags, ſobald dieſer nicht auf eigentlich unſittliche Handlungen geht, ſind ſo leicht nicht zu bezeichnen. Handel und Vertrag ſind nothwendige Ergänzungen des Eigenthums. Eine gänzliche Unbeſchränktheit von dieſen aber würde die Grundlage des Eigenthums ſelbſt unſicher machen, und alles einem ewigen Wechſel, einer grenzenloſen Veränderung unterwerfen. Daher hier eine geſetzliche Beſchränkung ins Mittel treten muß. Nur iſt es freilich ein ſchwieriger Punkt, dieſe genauer zu beſtimmen.

Die Frage, ob der Kauf und Verkauf von Grund und Boden rechtmäßig ſey, wäre nach unſerm Grundſatze verneinend zu beantworten.

Die Erbſchaft durch Teſtament iſt als eine Art von Vertrag, eine Schenkung auf Todesfall anzuſehen, und alſo einer Beſchränkung zu unterwerfen, ſie müßte nicht auf Grund und Boden ausgedehnt werden dürfen.

Durch den Wechſel des Eigenthums, den Handel, wird wieder ein allgemeiner objectiver Maaßſtab des Werths aller dem Handel und Wechſel unterworfenen Dinge nothwendig gemacht.

Ein solcher ist das Geld. Es spielt dieses in der Geschichte der Menschheit eine sehr bedeutende Rolle. Die asiatischen und europäischen Nationen sind durch diesen gemeinschaftlichen Maaßstab des körperlichen Werthes zu einem System verbunden. Es findet sich bei allen gebildeten Völkern, und diese unterscheiden sich auch dadurch von den wilden Stämmen.

Durch das Geld entsteht ein Handel in der zweiten Potenz, mit dem Gelde selbst. Da derjenige, der viel Geld hat, sich viele Waaren und durch diese wieder viel Geld verschafft. Dieses verzinset sich wieder, und so kann dieses immer weiter fortgehen. Es entsteht nun billig die Frage: darf der Staat eine solche Benutzung des Geldes erlauben, darf er Zinsen garantiren und sanctioniren?

Die Zinsen sind rechtlich nicht zu vertheidigen. Nimmt man sie an, so folgt daraus, daß man immer mehr und mehr Geld erwerben, und in einem gar kurzen Zeitraum sich in Besitz von einem großen Theil des Vermögens der ganzen Nation setzen kann.

In Ländern, wo der Handel sehr groß und nur in den Händen einiger Personen ist, werden diese immer einen großen Einfluß auf die Staatsgewalt selber haben. Der Staat muß dann sehr auf sie sehen, und sich nach ihren Interessen richten. Der Handel ist ein gefährliches Princip. Dieß gilt vorzüglich vom auswärtigen Handel. Beim Handel geht, da das Geld sich immer in sich selbst vermehrt, das Steigen des Reichthums ins Unermeßliche.

Ueberhaupt führt das Eigenthum nothwendig herbei einen großen Unterschied zwischen Armen und Reichen. Diese aber sind ein Uebel, da sie praktisch unthätig werden, und dem Staate zur Last fallen.

Auch bedürfen die Verträge einer nothwendigen Beschränkung. Jemehr die Verträge sich häufen, desto verwickelter werden sie. Fängt man erst an alles bestimmen zu wollen, so vermehren die Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten sich ins Unendliche.

Der Staat hat also nicht nur das Eigenthum zu garantiren, die Gültigkeit der Verträge zu sichern, sondern auch diese zu beschränken, und den Handel in seinen schädlichen Folgen zu hindern, nicht die Ausbreitung des Handels zu beschränken, sondern nur den allzusehr steigenden einseitigen Reichthum, und die ihm entgegenstehende Armuth, das Grundübel des Staats, zu hemmen und zu verhüten.

Das Erbrecht, welches auf beharrliches Eigenthum sich gründet, sichert zwar in einiger Hinsicht die Erhaltung der ursprünglichen Eintheilung und somit auch die gesetzliche Gleichheit. Allein hier kommt auf die Art der Verwaltung schon vieles an, ob nützlich verschwendet oder gespart wird, und wie die Producte, welche von Land und Boden gewonnen werden, angewandt und benutzt werden, indem so auf die eine oder andere Art schon in der zweiten Generation die gefährliche Ungleichheit zwischen Armuth und Reichthum sich einfinden; besonders wenn Handel und Vertrag auf das Eigenthum von Grund und Boden sich erstrecken dürfen.

Alle jene künstlichen Einrichtungen des Eigenthums sind nur höchst unvollkommene und proviserische Mittel; in allen ist etwas Unsittliches enthalten.

Zu dem Vertrag wird zwar auf Treu und Glauben gerechnet. Allein er ist denn doch selbst bloß eine Cautel gegen Unrecht, und man könnte daher mit Recht behaupten, derjenige Staat, wo die wenigsten Verträge stattfinden, sey gewiß der sittlichere.

Auch wird durch das Eigenthum und den Vertrag die Treue, die man Gott allein schuldig ist, an körperliche Gegenstände geheftet, und oft der körperliche Nutzen über die Treue gegen Gott erhoben.

Ehe wir zur näheren Untersuchung über den Zweck des Staates und der Staatsgewalt insbesondere übergehen, fügen wir noch ein paar allgemeine Bemerkungen über das Eigenthum überhaupt hier bei.

Man könnte das Recht des Menschen auf die äußeren Dinge aus der natürlichen Ueberlegenheit des Menschen herleiten

Man könnte aber auch nach der religiösen Idee alter Völker annehmen, daß die Außendinge dem Menschen von Gott zum Gebrauch gegeben worden seyen. Mehrere Einschränkungen des Eigenthums bei den ältern Nationen müssen aus dieser religiösen Idee hergeleitet werden.

Man kann überhaupt das Recht des Gebrauchs der äußern Dinge, da wo es durch kein positives Gesetz eingeschränkt ist, ansehen als bedingt durch das moralische Gesetz.

Setzt man sich als Eigenthümer in Verhältniß zu der Gottheit, so erscheint man als der Lehnsträger des ersten höchsten Obereigenthümers und Herrn. Hier würde alles auf den sittlichen Gebrauch ankommen; bei einer verkehrten, zweckwidrigen, schädlichen Anwendung der Dinge müßte man sich Gott denken als unzufrieden mit dem schlechten Gebrauch; im Gegentheil aber als zufrieden und den Besitz des Eigenthums bestätigend.

Auch könnte eine Nation Anspruch machen auf Eigenthum, weil sie glaubt, es sey ihr dieses besonders von Gott geschenkt, wie z. B. die Juden auf das Land Canaan. Hier beruht also das Recht zunächst auf dem Glauben. Hier kommt natürlich nun alles darauf an, inwiefern dieser Glaube, diese religiöse Ueberzeugung wirklich und gegründet sey oder nicht. Allein ein objectiver Rechtsanspruch kann daraus nicht entspringen, höchstens ein Recht zum Kriege, zur Eroberung. Der vorige Besitzer wird natürlich dieses Recht nimmer kennen, und nie mit Gewalt dazu können gezwungen werden.

II.

Der Staat, philosophisch genommen, gründet sich auf die Unvollkommenheit des Naturrechts. Die Nothwendigkeit des

Eigenthums, des Handels und Vertrags, welche der Staat näher bestimmen, sichern, garantiren und zweckmäßig mildern und beschränken soll — dazu bedarf der Staat einer gesetzlich anerkannten Macht und Gewalt.

Worauf gründen sich denn nun diese? Auf physische Gewalt kann wohl die Herrschaft des Einzelnen über den Einzelnen, aber nicht die große Macht und Gewalt des Einzelnen über die gesammte Menge beruhen.

Auch nicht auf Vertrag, da dieser etwas so Untergeordnetes, Provisorisches, Unvollkommnes ist und selbst etwas Unsittliches voraussetzt.

Auch fodert jeder Vertrag eine Garantie: wie konnte diese nun aber in Beziehung auf das Staatsoberhaupt statt haben?

Der Staat beruht auf dem Glauben.

Der Glaube, daß der Staat die Gewalt habe und mit Recht habe, — dieß giebt ihm die wirkliche reelle Macht, und daraus folgt denn auch die physische Gewalt.

Es ist dieß das allgemeine Princip, welches sowohl für die besseren, rechtmäßigen, wie für die schlechten, despotischen Staaten gilt. —

In den despotischen Staaten ist es der Glauben — an den Glauben oder auch an die Furcht der anderen. Jeder setzt bei dem andern die Ueberzeugung voraus, der Despot sey der rechtmäßige Regent. Er habe einmal die Macht in Händen und man dürfe oder könne sich dieser nicht widersetzen.

Ganz allein auf der Furcht kann die Staatsgewalt nicht beruhen, auch mit der Furcht muß immer ein Glaube verbunden seyn, wenn dieser auch nur eine gegenseitige Täuschung wäre; aber freilich wird, jemehr der Glaube sinkt, die Furcht überhand nehmen. Wo Staat und Kirche getrennt sind, wird der Staat immer mehr und mehr auf der bloßen Furcht beruhen; wäre aber gar kein Glauben vorhanden, so würde das Phantom der Furcht endlich in sich selbst zusammensinken, die Täuschung würde verschwinden, und durch die erlogene Hülle durch würde die ursprüngliche Schwäche und Nichtigkeit der Staatsgewalt in ihrer ganzen Blöße sich offenbaren.

Es läßt ſich keine auch noch ſo künſtlich zuſammengeſetzte Verfaſſung denken, die einzig und allein auf Furcht ſich feſt und dauerhaft gründen könnte.

Es iſt hieraus ſehr erklärlich, daß die Staatsgewalt die Sanctien der Kirche und des geiſtlichen Standes immer und überall ſo emſig nachgeſucht hat.

Aus der Vorausſetzung, daß alle Staatsgewalt auf Glauben beruhe, iſt der wahre Sinn des Satzes zu erklären, daß alle Staatsgewalt **von Gott komme.**

Die ſittliche Thätigkeit im Menſchen als ein Anhalten, nicht aus Trägheit oder Mangel, ſondern aus Fülle von Liebe und Freiheit, iſt eine eigentlich göttliche Thätigkeit; es iſt dieſelbe, die der Gottheit ſelbſt zugeſchrieben wird. Nun iſt aber der Glaube ein ſittliches Anhalten des Geiſtes, ein willkürlich ſich ſelbſt anhaltendes, beſchränkendes, beharrendes Denken, nicht aus Armuth und Trägheit des Geiſtes, ſondern aus Ueberfluß von geiſtiger Kraft und Thätigkeit. **Der Glaube iſt alſo ein wahrhaft göttliches Denken. Der ganze Menſch ſoll ſittlich gebildet werden: ſein Trieb und die Geſtalt deſſelben in der Liebe, ſein Geiſt im Glauben.**

Nimmt man allen Glauben weg, ſo geht das Denken nach allen Richtungen ins Unendliche, welches nothwendig endlich einen ſkeptiſchen Zuſtand herbeiführen muß. Hier wird alſo ein ſittliches Anhalten und Beſchränken des Geiſtes für den höchſten Zweck des Menſchen das dringendſte Bedürfniß.

Eigentlich kann nur Gott oder das Göttliche Gegenſtand des Glaubens ſeyn, und wenn früher von dem Glauben an uns ſelbſt die Rede war, ſo wurde darunter nur das noch unerkannte Göttliche verſtanden.

Wie unterſcheidet ſich nun aber Glaube von Vorurtheil? Beides iſt Beſchränkung des Denkens. Aber das Letzte iſt Beſchränkung aus Unwiſſenheit, aus Trägheit und Schwäche des Geiſtes.

Allein nur wo wahre Liebe iſt und wahres Leben, kann auch der wahre Glauben aus der höchſten Kraft und Thätigkeit des Geiſtes entſpringen. Dann iſt es die ſittliche Herrſchaft des

Geistes über sich selbst und das eigene Denken, die ohne selbstständige Freiheit und Kraft nicht statt haben konnte.

Die Staatsgewalt soll der Unvollkommenheit des Natur- und der Unbestimmtheit und Unsicherheit des Vernunftrechtes zu Hülfe kommen, die gleichen Ansprüche allen gesetzlich beschränken, das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, genauer bestimmen und seinen ruhigen Besitz sichern und garantiren, dem Krieg aller gegen alle ein Ende machen und einen dauerhaften Zustand des Friedens herbeiführen.

Aus dieser Bestimmung der Staatsgewalt geht ihre Form natürlich hervor. Wäre die Staatsgewalt unter Mehrere vertheilt, die alle auf die Souveränität gleiche Ansprüche hätten, so würde hier gleich wieder das Vernunftrecht und mit diesem das Verhältniß des Kriegs aller gegen alle eintreten.

Der Bürgerkrieg ist, wie die Geschichte aller Zeiten und Nationen uns deutlich zeigt, ein von der republikanischen Verfassung unzertrennliches Grundübel.

In der reinen republikanischen Form, die durch kein monarchisches Princip beharrlich und dauerhaft gemacht wird, ist der Keim der Zwietracht schon ursprünglich enthalten, der sich nach einer längeren oder kürzeren Entwicklung immer mehr über alle bürgerlichen Verhältnisse ausbreitet und endlich in allgemeine Verwirrung und Zerstörung sich auflöst. Die Freiheit wird in Zügellosigkeit, die Volksherrschaft in Pöbelherrschaft ausarten. Bei dem ewigen Wechsel aller Formen, dem dadurch nothwendig herbeigeführten Verfall der Sitten und gänzlichen Nichtachtung der Gesetze wird die Macht des Staates auf das tiefste herabgewürdigt und in seiner Grundfeste erschüttert werden. Zwar können außerordentliche Hülfsmittel oder eminente Geisteskräfte und Talente das sinkende Gebäude oft noch lange halten; allein endlich muß doch der wechselseitige Vernichtungskampf der Partheien alle geselligen Bande gänzlich zerreißen, alle Zweige der Cultur und des Nationalwohlstandes zerstören, die Kräfte des Staates in ihren innersten Quellen erschöpfen und aufreiben, und endlich das Ganze in dem Zustande völliger Auflösung und Kraftlosigkeit dem ersten

Despoten in die Hände liefern, der Kraft und Verstand genug hat, die losgelassenen Zügel zu fassen, und nach Willkür zu regieren.

Es können, wie die Geschichte beweist, diese Kriege lange verschwiegen bleiben, und unter verschiedenen Formen und Gestalten sich zeigen. Die Flamme des Bürgerkriegs kann durch künstliche und gewaltsame Mittel oft lange unterdrückt und im Innern verschlossen werden. Dann wird sie mit stillem heimlichem Grimm allmälig die Grundfesten des Staates zernagen, im Verborgenen schleichend langsam wachsen und um sich fressen, bis sie endlich bei der geringsten Veranlassung mit verheerender Wuth unaufhaltsam losbricht.

Wenn wir die republikanische Verfassung als eine nothwendige Quelle ewiger Bürgerkriege angeben, so verstehen wir nur die reine Republik darunter. Wir wollen keineswegs die republikanische Verfassung unbedingt verwerfen, sondern behaupten bloß, daß diese durch ein monarchisches Princip beharrlicher und dauerhafter begründet werden müsse.

Es giebt Republiken, die heimliche Monarchien sind, nur von aller Heiligkeit und Religiosität, die diese Idee ursprünglich umkleidet, gänzlich entblößt.

Der Republikanismus, so wie wir ihn in der Geschichte finden, ist immer ausgegangen von der städtischen Verfassung.

Doch giebt es auch noch andere gesellschaftliche Verbindungen, aus denen er sich natürlich entwickeln kann.

Bei Völkern, die von der Jagd oder der Viehzucht leben, zwar ein abgesondertes Eigenthum haben, aber noch halb im nomadischen Zustande sich befinden, wird bei der größeren Verwandtschaft mit dem Naturstande auch das Naturrecht eine größere Gültigkeit haben, und das Entstehen der republikanischen Verfassung sehr erklärbar seyn.

Wenn mehrere große Familien, die zusammen ein Ganzes bilden, durch mancherlei Umstände, z. B. die Nothwendigkeit der gemeinschaftlichen größern Vertheidigung bei äußeren Angriffen, gezwungen werden, sich zu einer Einheit zu constituiren, so werden die Väter, von denen jeder eine Familie repräsentirt,

zusammentreten, und da dieser eine große Menge und sie alle vollkommen sich gleich sind, so bleibt ihnen kein anderes Mittel übrig, die Staatsgewalt zu ihrem Zwecke zu begründen, als durch freie Wahl diejenigen unter sich zu bestimmen, welche das Ganze lenken und leiten sollen.

Hier kann also die republikanische Verfassung in dem Zustande des Volkes und dem allgemeinen Bedürfniß natürlich gegründet seyn; aber keineswegs ist es nothwendig, daß ein solches Volk eine Republik für sich bilde, es kann ja eine Republik in einer Monarchie seyn, wie z. B. die Schweiz in ihrem ältesten Zustande. Die Monarchie kann Republiken sehr gut in sich aufnehmen, daher diese denn auch nicht ganz zu verwerfen sind.

(Man könnte die Definition des Staates kurz so fassen: der Zweck des Staates ist, dem Krieg aller gegen alle ein Ende zu machen, die Blutrache der Einzelnen zu übernehmen, das Eigenthum zu bestimmen, und den Vertrag zu sanctioniren.)

Aber unumstößlich steht das Princip fest, daß nur die Monarchie, wo alle Elemente und Kräfte des Staates zur Einheit der Oberherrschaft verbunden sind, dem ewigen Kriege aller gegen alle steuren, einen dauernden Zustand des allgemeinen Friedens, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit gründen und durch eine größere und innigere Vereinigung aller Einzelnheiten in einem gemeinsamen Mittelpunkte die Menschheit ihrer höheren Bestimmung näher führen kann.

Anmerkung. Die Einheit ist der Staatsgewalt wesentlich, da ja sonst wieder die wilde Gleichheit und Freiheit einträte, deren böse Folgen zu verhindern eben der Zweck des künstlichen Staates ist. —

Wollte man noch ein anderes Motiv für die Monarchie — freilich von einem fremden Gebiet her — aufstellen, so könnte man sagen, die Einheit sey allem Irdischen eigen. In allen Productionen unseres Planeten finden wir die Einheit vorherrschend; auf einem Planeten, der um zwei Sonnen sich bewegte, würde sich wahrscheinlich alles, selbst im Moralischen, in zwei gespaltet finden. Doch es ist dieß eigentlich nur eine physikalische Bemerkung.

Die Trennung der executerischen und legislativen Gewalt ist sehr gefährlich; denn entweder erhält die erstere die Oberhand, und man läßt sich verführen zu denken, je stärker und mächtiger ein Staat sey, desto besser, oder man sucht alles Heil in den Gesetzen, wähnend, je mehr Gesetze man habe, desto besser; das Eine führt gewöhnlich zum absoluten Despotismus, das Andere zur Anarchie.

Die Trennung in executive und legislative Gewalt ist ganz und gar willkürlich und ungegründet. Es folgt aus ihr, wie uns die Erfahrung lehrt, daß die legislative Gewalt viel zu schwach, und daher das Gesetz ohne zweckmäßig wirkende Kraft bleibe; die executive Gewalt aber sich über das Gesetz wegsetze, widerrechtlich und despotisch werde; beide aber sich wechselseitig hemmen und stören.

Die Beschränkung der Staatsgewalt, die man durch diese Trennung beabsichtigte, muß auf einem andern Wege zu Stande kommen. Jedes künstliche Gleichgewicht, welches die Staatsgewalt zerspaltet, indem es sie in mehrere Elemente trennt, wird diese nur schwächen und den Keim aller Zwietracht und Unordnung ihrer Grundlage selbst einverleiben.

Wenn man zu dergleichen Mitteln greift, die so äußerst gefährliche Folgen haben können, dann muß der Staat selbst seinem Verfall sich nähern, und die festeste Stütze, worauf er sich gründet, der Glaube, schon mächtig erschüttert seyn.

Es ist der Zweck des Staates Recht zu üben und zu halten, die richterliche Gewalt ist also das eigentliche Wesen des Staates.

Der Staat als Person, der König ist Richter; wenn er das nicht ist, so ist er nicht, was er seyn soll und Alles geräth in Unordnung und Auflösung.

Der Staat soll zur Erreichung seines Zwecks eine über Alles gehende Macht und Gewalt haben. Diese kann aber nicht allein in dem oberherrlichen Einflusse auf die Bürger bestehen, sondern sie muß noch einen andern reellen Grund haben. Die Bürger müssen freilich von der Heiligkeit der Staatsgewalt vollkommen überzeugt seyn, allein diese muß denn doch

auch wirklich und wahrhaft vorhanden seyn. Der Staat soll die Mittel haben, seine Gewalt geltend zu machen, und seinen Endzweck kräftig zu realisiren.

Die Gewalt des Staates kann nicht zunächst auf den Leib und die Kraft des Menschen gehen, da diese sein absolutes Eigenthum sind, das wie ein heiliges, unveräußerliches Gut angesehen werden muß; weswegen denn auch der Sklavenstand als etwas höchst unsittliches zu verwerfen ist.

Sondern dem Staate muß zunächst eine Gewalt über die äußern Dinge gegeben werden, ein Eigenthum.

Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob dem Staate bloß ein Antheil an dem allgemeinen Eigenthume zuzugestehen sey. Denn wäre sein Antheil dem der übrigen gleich, so träte er ja eben dadurch in die Reihe der übrigen Bürger. Wäre sein Antheil beträchtlich größer, so würde sich hier ein weit gefährlicheres Princip entwickeln. Jeder Eigenthümer sucht natürlich sein Eigenthum zu vermehren. Denkt man sich nun den Staat bei seiner Macht und seinen Kräften im Besitze eines großen für sich bestehenden Eigenthums, das er leicht ins Unendliche vermehren kann, so würde hier die Möglichkeit bald eintreten, daß der Staat zuletzt der erste Eigenthümer und Geldbesitzer des Landes, und somit im absoluten Sinne Herr und alle Bürger nur seine Knechte wären.

Dem Staate soll das Obereigenthum über die äußeren Dinge zugestanden werden, wie dieses in der Feudalverfassung sehr richtig als Grundsatz aufgestellt war.

So gefährlich im Fall des Mißbrauchs dieses Princip zu seyn scheint, so zeigt doch die Geschichte der Feudalverfassung, daß der Regent im Besitze des Obereigenthums grade am wenigsten eigennützig und habsüchtig seyn werde. —

Nur muß der Regent nicht zugleich Obereigenthümer und Privatgutbesitzer zugleich seyn wollen.

Der König ist etwas für sich Bestehendes und muß ganz aus der Reihe der übrigen Bürger heraus; als Privateigenthümer würde er aber zugleich Lehnsherr und Vasall seyn, woraus denn nothwendig eine große Verwirrung der bürgerlichen

Verhältniſſe entſtehen müßte. Als Privatgüterbeſitzer hat der Regent ein anderes Intereſſe wie als Lehnsherr. Wollte er dieſes auf Koſten des Allgemeinen begünſtigen, ſo würde er immer mehr und mehr Eigenthum an ſich reißen, welches ihm ſo eher und vollkommner gelingen müßte, je ordentlicher, regelmäßiger und klüger ſeine Verwaltung wäre. Auch träte hier der Fall ein, daß bei der oberrichterlichen Gewalt, die dem König allein zukommt, dieſer als Gutsbeſitzer ſehr oft in eigenen Sachen zugleich Richter und Partei wäre. Auch die künſtlichſten Einrichtungen könnten hier einem möglichen Mißbrauche der Staatsgewalt nicht vorbeugen, und dieſer in der allzu ausgedehnten und mehr oder minder unrechtlichen, wenigſtens dem Staate ſelbſt gefährlichen Erwerbung von Privatgütern keine unverletzbare Schranken ſetzen. —

Auch aus der Unveräußerlichkeit der königlichen Gewalt ließe ſich die Unſtatthaftigkeit des Privatgüterbeſitzes für den Monarchen darthun. Wer im Beſitze der königlichen Gewalt iſt, ſoll ſich dieſer ganz und einzig widmen; daher ſeine Sorge und Aufmerkſamkeit nicht auf Dinge richten, die mit ſeiner höchſten Beſtimmung in keiner Beziehung ſtehen, weil er ſonſt ſeinen urſprünglichen Charakter ganz verlieren würde.

Der Staat bedarf zur zweckmäßigen Führung ſeiner Herrſchaft ſowohl in Hinſicht auf die innern als äußern Verhältniſſe, die beſonders ihm allein zu beſtimmen zukommen, großer Hülfsmittel. Dieſe können ihm allein durch den Beſitz des Obereigenthums zugeſichert werden.

Das Obereigenthum des Staates über gewiſſe Dinge ließe ſich noch aus andern Gründen darthun.

Betrachtet man den Staat nicht einzig von der negativen, ſondern auch von der poſitiven Seite, ſo erhält er die höhere Beſtimmung, zur Bildung des Menſchengeſchlechts thätig mitzuwirken.

Bildung aber iſt ohne Eigenthum nicht möglich; ſie iſt der einzige ſittliche Grund, der uns zum Beſitze der äußern Dinge berechtigt.

Wenn aber von der Bildung des Menſchen die Rede iſt,

so darf man seine Aufmerksamkeit nicht nach einem beschränkten Gesichtskreise blos auf die gegenwärtige Generation richten; sondern auf das ganze Menschengeschlecht, die Nachwelt wie die Mitwelt, die Zukunft wie die Gegenwart muß hier Rücksicht genommen werden. Ueberhaupt müßten die rechtlichen Pflichten gegen die Nachwelt strenger und richtiger anerkannt und gewürdigt werden.

Der Nachwelt dürfen also nicht durch einen schlechten verschwenderischen Gebrauch die zu ihrer Bildung nothwendigen Mittel entzogen werden, sondern die Benutzung des Eigenthums soll durch die Rücksicht auf das ganze gegenwärtige wie zukünftige Geschlecht eine sittliche Beschränkung und Mäßigung erhalten.

Diese auszuüben kommt nun vorzüglich dem Staate zu, der von seinem höhern Standpunkt aus das Ganze richtiger und klarer übersieht.

Gewisse Dinge also, bei deren Gebrauch nothwendig auch auf die kommende Generation muß Rücksicht genommen werden, z. B. Waldungen u. sollen einzig und allein dem Staate zur Disposition überlassen bleiben, damit er mit der nöthigen Mäßigung in dem Gebrauch und der Benutzung des allgemeinen Eigenthums verfahre.

Außer dem Besitz des Obereigenthums ließe sich noch eine andere nicht weniger ergiebige Hülfsquelle für die nothwendigen Bedürfnisse der Staatsgewalt auffinden.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß der Handel, indem er auf der einen Seite durch allzugroßen Wechsel des Eigenthums dieses selbst in seiner Grundlage der Gefahr aussetzen könne, andererseits durch Anhäufung des Reichthums in den Händen weniger Personen eine allzugroße Ungleichheit zwischen Armen und Reichen und ein bedeutendes Uebergewicht dieser letztern im Staate herbeiführe, ein gefährliches Princip sey, welches einer mächtigen Einschränkung nothwendig bedürfe. Dieses gilt nun vorzüglich von dem auswärtigen Handel.

Philosophisch genommen sollte der Staat in dem ausschließlichen Besitz des auswärtigen Handels seyn, da er allein die

Bedürfnisse des Landes kennt, und die Grenzen genauer bestimmen kann, über die der Handel sich nicht ausdehnen darf, ohne dem wahren Flor der Nation und dem Staatszwecke selber zu schaden.

Dieser Antheil an dem Handel würde dann dem Staate auch eine rein ergiebige Hülfsquelle öffnen.

Daß der Staat zu seinem Bedürfnisse von dem Vermögen der Bürger Abgaben und Steuern erhebe, ist eine fehlerhafte Maaßregel, die die Staatsgewalt sehr herabwürdigt, indem sie diese ganz von dem Vermögen der Bürger abhängig macht, ja sogar unwürdiger Verlegenheit aussetzen kann. Hat man nämlich die Ansicht, daß der Staat vertragsmäßig für den Schutz und die Sicherheit, die er den Bürgern angedeihen läßt, bezahlt werde, so erscheint der Regent wie der bloße Diener und Geschäftsträger der Einzelnen, der von jedem andern seines Gleichen für seine Amtsführung bezahlt wird.

Eine äußerst niedrige und gemeine Idee, bei der alles Heilige und Sittliche verschwindet, und die auch nur erst bei der entarteten Denkart der neueren Zeit völlig hat zur Reife gedeihen können.

Wird der Staat auf solche Weise für seine Dienste bezahlt, so muß dieß ja dem Gelde nur eine noch ungleich größere und gefährlichere Herrschaft verschaffen, die die Bestimmung der Staatsgewalt selbst endlich ganz verkehrt.

Auch ist das Eigenthum der Bürger durch diese Maaßregel gar nicht so vollkommen gesichert, wie man wohl glauben möchte, da in despotischen oder schlecht verwalteten Staaten der Regent Mittel und Wege genug findet, um unter mancherlei Verwänden die willkürlichsten und übertriebensten Abgaben und Steuern von dem Vermögen seiner Unterthanen zu erpressen, wie die leidige Geschichte des Tages uns dieß deutlich zeiget.

Eben so wenig ist zu billigen, daß der Staat mit Einzelnen Verträge über Eigenthum schließt; der Vertrag kann nur gelten unter Gleichen, der Staat und der Einzelne sind aber incommensurabel.

Beim Vertrag hingegen erkennt der Staat den Einzelnen, womit er sich einläßt, gewissermaßen als einen Souverain. Der Reiche erscheint in diesem Verhältniß ganz unabhängig vom Staate. —

Ist aber der Staat im Besitze des Obereigenthums und des auswärtigen Handels, so ist für seine Bedürfnisse auf eine würdige Weise gesorgt, und er hat nicht nöthig die Einzelnen auf eine gemeine Art zu drücken und zu pressen.

Die Idee der Staatsgewalt in ihrer bestimmten Form macht den Uebergang von der Rechtslehre zur Politik. In der Rechtslehre ist bloß die negative Bestimmung des Staates enthalten, die positive muß aus einer höheren Beziehung hervorgehen. Ohne die sittliche Betrachtung zu Hülfe zu nehmen, würde man nun über das Ideal des Staates, zu dem alle bestehenden Staaten nur eine Annäherung sind, etwas bestimmen können. Dieß ist nun der Gegenstand der Politik. Es ist die Lehre vom Staat und der Staatsgewalt, ein Theil der Moralphilosophie, so wie überhaupt die Rechtslehre nur fruchtbar und erschöpfend behandelt werden kann, wenn sie in die Moralphilosophie mit eingeflochten ist. Die Trennung der Moral und des Rechts hat dieses immer seiner festesten Stütze beraubt.

Wir halten uns zuerst an den negativen Theil der Staatsgewalt, die Rechtslehre.

Das Recht könnte ohne Zwang nicht bestehen. Ich habe ein Recht zu etwas, heißt, ich darf etwas thun, und es darf mich niemand daran hindern oder stören; ich darf den andern gar zwingen, daß er mich nicht daran hindere. Der Begriff eines erlaubten Zwangs ist in dem Rechtsbegriffe schon enthalten. In dem Recht ist auch die Bedingung enthalten, unter welcher es erlaubt ist, die Freiheit anderer zu verletzen. Indem man nämlich, um größern Verletzungen zuvorzukommen, gegen den Verletzer Zwang ausüben darf. Eigenthum und Vertrag sind ohne Zwang nicht zu sichern. Der Verletzer meines Eigenthums muß zum Ersatz gezwungen werden.

Sonach ist alles Recht ein Zwangsrecht, obgleich nicht jedes Zwangsrecht in Ausübung gebracht werden darf, weil eine

unbeschränkte Ausübung alles Zwangsrechtes die Zerstörung der Menschheit und aller menschlichen Bestimmung mit sich führen würde.

Das Zwangsrecht, welches der Staat anstatt der Bürger übernimmt, theilt sich in das Civil- und Criminalrecht.

Das Princip des Criminalrechts ist das einer gerechten Rache oder einer gebührenden Strafe, ohne allen Nebenzweck etwa der Besserung.

Der Streit der Criminalisten über diesen Punkt ist bekannt, wovon die Einen die Strafe als Mittel zu einem andern Zweck, die Andern als Zweck an und für sich selbst ansehen.

Zu den ersteren gehört Kant. Bei diesem zeigt sich auch hier die Verschiedenheit von Fichte, welcher eine Strafe, die an und für sich Zweck ist, als vernunftwidrig verwirft. Dahingegen bei Kant auch die Frage mehr ins mystische Gebiet hinüberschweift.

Nimmt man ein böses Princip an, so muß auch die Strafe als Zweck für sich selbst erscheinen. Das absolut Böse und Verkehrte ist keiner Besserung fähig und muß vernichtet werden. Hält man aber das Böse für bloße Unvollkommenheit und Schwäche, so wird man auch die Strafe als Mittel zur Besserung und Veredlung ansehen; aber freilich ist es schwer zu bestimmen, wo wirklich ein absolut böses Princip obwaltet oder nicht.

Auf diesem Princip der Strafe als gerechten Rache beruht das Criminalrecht aller älteren Nationen. Das Entgegengesetzte ist erst in neueren Zeiten entstanden und ausgebildet worden.

Alles Eigenthum ist etwas künstliches Relatives, was erst von näheren Bestimmungen abhängt, nicht an und für sich Werth hat, sondern bloß als Mittel für andere Zwecke angesehen wird.

Daher auch die Verletzung des Eigenthums nicht mit der Vernichtung, dem Tode, zu bestrafen ist.

Das Leben des Menschen hingegen ist ein unbedingtes, unveräußerliches, heiliges Gut, was an und für sich den höch-

ſten Werth hat. Jeder Angriff auf das Leben alſo muß mit dem Verluſte des Lebens ſelbſt beſtraft werden. Hier muß die ſtrengſte Wiedervergeltung eintreten. Wer Blut vergoſſen hat, deſſen Blut ſoll wieder vergoſſen werden.

Iſt die Verletzung des Eigenthums, der Diebſtahl, mit Gewalt verbunden, ſo daß das Leben der Bürger ſelbſt dadurch gefährdet wird, ſo muß auch hier die Todesſtrafe erfolgen.

Wenn überhaupt die Todesſtrafe auf Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden ſoll, ſo muß das Verbrechen immer von der Art ſeyn, daß der Schuldige ſich dadurch gleichſam in Kriegsſtand mit dem ganzen Staat befindet; wenn z. B. jemand eine Lebensart wählt, die ihn jeden Augenblick in Stand ſetzt, Gewalt zu brauchen, um ſein eigenes Leben zu ſchützen und zu retten.

Alle Verbrechen, die dem Staate gefährlich werden, mit der öffentlichen Sicherheit und dem Staatszwecke ſelbſt in Widerſpruch ſtehen, müſſen aus dem Standpunkte des Kriegsrechtes beurtheilt werden. Hier iſt alſo eine Erhöhung der Strafe und eine Belegung gewöhnlicher Verbrechen mit der Todesſtrafe vollkommen zu rechtfertigen.

Eine öffentliche Diebsbande, auch wenn ſie keine Gewalt ſich erlaubt, iſt doch mit den Einrichtungen des Staats und der allgemeinen Sicherheit in offenbarem Widerſpruch.

Alle Verbrechen gegen den Staat ſelbſt und ſeine Verfaſſung müſſen nach dem Kriegsrechte behandelt werden. Im Kriege aber tödte ich meinen Feind, damit er mich nicht vernichte. Jede Modification hängt bloß von der Großmuth ab.

Die Todesſtrafe aber, durch erhöhte körperliche Schmerzen, durch Martern ſchärfen zu wollen, würde eben ſo unmoraliſch ſeyn, als wenn ich im Kriege den bezwungenen Feind noch martern wollte.

Beſonders muß hier das Verbrechen der Rebellion unterſchieden werden.

Der Räuber iſt ein Feind aller Sicherheit und Ordnung und daher ein ſittlicher Verbrecher; auch ſetzt dieß doch immer eine innere Schlechtigkeit und Ehrloſigkeit der Geſinnung vor-

aus. Hier ſind alſo eigentlich beſchimpfende Strafen wohl anwendbar.

Der Rebell aber iſt nicht der Feind aller Bürger, ſondern bloß der Regierung. Das Verbrechen der Empörung gegen die Staatsgewalt iſt ein politiſches, kein eigentlich ſittliches Verbrechen, das aus einer irrigen politiſchen Meinung entſpringen kann und daher gegen den ſittlichen Charakter des Schuldigen nichts beweiſet.

Beſchimpfende Strafen, die ohne zureichenden Grund den ſittlichen Menſchen um alles, was ihm das Höchſte iſt, die Ehre bringen, ſind daher hier gar nicht zuzulaſſen.

Entweder ich entledige mich meines Feindes durch ſeine Vernichtung oder Verbannung aus dem Staate, oder ich verzeihe ihm großmüthig, und ſchenke ihm, indem ich auf ſeine veränderte Geſinnung rechne, das Leben.

Die Todesſtrafe und alle körperlichen Strafen, die an dieſe grenzen, ſind auf alle jene Verbrechen vollkommen anwendbar, die auch im Naturrechte Verbrechen ſind. Hier herrſcht das eigentliche ius talionis, Auge um Auge, Hand um Hand.

Auf das Eigenthum aber darf die Todesſtrafe nur unter gewiſſen Bedingungen ausgedehnt werden.

Wenn man freilich darauf ſieht, daß alle Einrichtungen des Staates ein zuſammenhängendes Ganze ausmachen und daß der Angriff auf jede dieſer einzelnen Anordnungen wie ein Angriff auf den Staat ſelbſt kann angeſehen werden, ſo ließe ſich behaupten, daß auch das kleinſte Vergehen nach dem Kriegsrechte behandelt werden müſſe. Dieſes würde aber von Seiten des Staates eine große Unvollkommenheit und Immoralität verrathen. Der Staat ſoll die gerechte Strafe und Rache mit ſittlicher Mäßigung und Beſchränkung ausüben. Darum übernimmt er ja das Recht der Wiedervergeltung ſtatt der einzelnen Bürger, damit dieſes nicht ins Unendliche fortgehe, und einen allgemeinen Vertilgungskrieg herbeiführe.

Die Wiedervergeltung muß eine gerechte, ſittlich beſchränkte, gemäßigte ſeyn, wenn ſie mit der ſittlichen Beſtimmung des Staates ſelbſt übereinſtimmen ſoll.

Die Meinungen über die Art der Todesstrafe sind in dem Criminalrechte sehr verschieden. Soll man bei großen Verbrechen die Todesstrafe noch durch körperliche Qualen und Martern erhöhen oder nicht?

Unsere Philosophie, nach der die Strafe nichts seyn soll als eine gerechte Rache und Wiedervergeltung, und die den Verbrecher nach dem Kriegsrechte behandelt wissen will, muß durchaus nur die einfache Todesstrafe zulassen, und Foltern und Martern als solche als widersinnig und unsittlich verwerfen, ja es ist sogar unsittlich, jemand zu nöthigen andere zu martern.

Gewöhnlich gehen diejenigen, welche die Schärfung der Todesstrafe durch hinzugefügte körperliche Schmerzen schärfen wollen, von der Idee aus, daß der physische Schmerz nach dem Grade des Verbrechens abzumessen sey.

Es ist dieß eine ganz irrige Vorstellungsart, da es eine reine Unmöglichkeit ist, den physischen Schmerz mit dem Grade des Verbrechens ins Gleichgewicht zu bringen.

Es kann weder für den physischen Schmerz, bei dem es vorzüglich auf die Empfänglichkeit ankommt, noch für die Sittlichkeit der innern Gesinnung einen bestimmten Maaßstab geben.

Auch hat das Criminalrecht es nur mit einzelnen äußeren Handlungen zu thun; die Sittlichkeit des Menschen beruht aber nicht in einzelnen noch in äußeren Handlungen, sondern in der innern Denkart und Gesinnung, in dem ganzen Leben, Denken und Handeln.

Auch kommt es auf den Schmerz bei dem Criminalrecht gar nicht an. Der Mörder stirbt oft besser und weniger schmerzlich, als andere Menschen bei langwierigen Krankheiten und Leiden, und dem Tode sind denn doch am Ende alle Menschen unterworfen.

Wenn man behauptet, daß die mit der gewaltsamen Hinrichtung verbundene Idee die Strafe selbst erhöhe und das moralische Gefühl auch des ärgsten Verbrechers nicht so völlig erstickt seyn könne, um dadurch nicht erschüttert zu werden, so beweist man ja dadurch eben, daß das Schreckliche

des Eindrucks hier nicht in der Todesstrafe und dem Schmerze selbst, sondern in den schauerlichen sie begleitenden Umständen liege.

Wenn man von der Idee ausgeht, die Strafe durch Erhöhung oder Verminderung des körperlichen Schmerzes schärfen oder mildern zu wollen, wie dieß letzte eine falsch verstandene Humanität unserer Zeit fodert, so liegt hier immer eine unmoralische Ansicht zum Grunde, die den physischen Schmerz für das höchste Uebel, wie das physische Vergnügen für das höchste Gut hält.

Wenn nun gleich unsere Philosophie die Marter als solche verwirft, und den Verbrecher, wie nach dem Kriegsrechte den Feind, bloß mit dem Tode bestraft, so lassen sich doch geschärfte Todesstrafen, wie wir dieses bei den Alten finden, gar wohl annehmen.

In den alten Verfassungen war mit der erhöhten Todesstrafe oder der Marter etwas Sinnbildliches verbunden, was in Beziehung stand mit dem Verbrechen selbst. Dieß ist um so weniger zu mißbilligen, als eben darin ja die Anerkennung liegt, daß nicht der Schmerz oder der Tod selbst, sondern die Art des Todes, die damit verbunden wird, die Strafe ausmache, indem dadurch der reine Abscheu vor dem Bösen an Tag gelegt und die moralische Foderung symbolisch ausgesprochen wird, daß nicht der individuelle Verbrecher allein, sondern das Verbrechen selbst vertilgt und vernichtet werde, ob der Schuldige dabei etwas mehr oder minder leide, darauf kommt es gar nicht an.

Die anderen Strafen, die der Staat noch verhängen kann, sind: der Verlust der Freiheit und der Ehre.

Wenn nach dem Princip der Wiedervergeltung die Todesstrafe nur auf solche Verbrechen einzuschränken ist, die es auch nach dem Naturrechte sind, und nur unter gewissen Bedingungen auf die Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden darf, so muß es für diese noch besondere Strafen geben.

Freilich könnte der Staat, da alle seine Einrichtungen ein Ganzes ausmachen, auch das kleinste Verbrechen nach dem

Kriegsrecht behandeln; dieses würde aber eine große Unvollkommenheit und Immoralität an den Staat verrathen.

Dem Verbrecher soll also nur unmöglich gemacht werden, das Eigenthum ferner zu verletzen; der Schadenersatz versteht sich von selbst. Kann der Verbrecher diesen nicht leisten, so soll der Staat ihn selbst übernehmen; denn da der Staat das Eigenthum der Bürger garantirt, so darf dieser den Verlust nicht tragen.

Ist aber die Verletzung des Eigenthums nicht nur ein einzelnes Factum, sondern ist sie mit einer durchaus unsittlichen Lebensweise verbunden, welche etwa, wie bei dem falschen Spieler, durchaus auf die Verletzung des Eigenthums gerichtet ist, so soll der Staat über den Verbrecher Verlust der Ehre und Freiheit verhängen.

Der Räuber, wenn er auch nicht mordet, ist doch als auf Mord ausgehend zu betrachten, seine gewaltsame Handlungsweise setzt ihn immer in den Fall, auch zu diesem äußersten Verbrechen zu schreiten.

Ein Dieb, d. h. einer, welcher das Eigenthum ohne Gewalt verletzt, ist ein Lügner und also ein Ehrloser und zwar eigentlich dieses noch in einem höheren Grade als der Räuber, der offne Gewalt übt.

Die Lüge wird aber mit Recht an der Ehre gestraft; der Staat kann mit der Strafe der Ehrlosigkeit auch körperliche Strafen, wie Pranger, Brandmark u. s. w. verbinden.

Es bleiben nun noch zwei Kapitel abzuhandeln, jenes von der Ehre und der Ehe.

In Beziehung auf die Ehre kommt die Unvollkommenheit unsers Criminalrechts gar sehr zu Tage. Diese Unvollkommenheit ist freilich nicht zu verwundern; denn da das Recht durchaus mit der Sitte zusammenhängt, so mußte durch die Einführung des fremden römischen Rechts bei uns ein Mischmasch ohne wahren Zusammenhang und Einheit entstehen.

Was nun die Ehre anbetrifft, so findet sich in unserm Criminalrecht, dessen Strafen im Allgemeinen sehr hart sind, fast gar keine Bestrafung für den Angriff der Ehre.

Die Ehre aber sollte eben so wie das Eigenthum gesichert,

und da ſie ein viel höheres Gut als dieſes iſt, ſo müſſen die Geſetze über ihre Verletzung auch noch viel ſtrenger ſeyn.

Geldbußen für Injurien zu verhängen iſt ganz unſinnig. Es läßt ſich kein Princip dafür aufſtellen, die Beſtimmung wird alſo immer willkürlich ſeyn müſſen. Vom Schadenerſatz kann hier auch nicht die Rede ſeyn, dieſes iſt etwas ganz anderes. Wollte man ſich jedoch blos an den Begriff des Schadenerſatzes halten, ſo müßte der Verbrecher dem Beleidigten die Hälfte ſeines ganzen Beſitzes abtreten; und inſofern abſichtliche Bosheit gegen die Perſon und Ehre des Beleidigten mit dem Angriff verbunden geweſen, müßte dann noch eine andere Strafe ſtattfinden. In manchen Fällen könnte abſichtliche Verletzung an Körper und Ehre ſo hart beſtraft werden, als Todſchlag.

Die Verletzung der Ehre durch Worte und Schriften ſind ſehr ſchwer zu beſtimmen, weil die Ehre in dieſer Hinſicht ſehr von der öffentlichen Meinung abhängt, welche ſtets vielen Veränderungen unterworfen iſt.

Hingegen der böſliche Angriff auf die Perſon iſt bald zu ermitteln, und die Strafe dafür kann nur in der Entziehung eines ſittlichen Guts beſtehen. Eine Verletzung in ſittlicher Hinſicht kann nicht durch eine materielle Strafe, durch Entziehung eines ſinnlichen Guts gebüßt werden; denn zwiſchen der unſittlichen That und dem ſinnlichen Gut beſteht kein Verhältniß. Das ſittliche Gut aber, an welchem der Verbrecher zu ſtrafen, iſt die Freiheit und die Ehre.

Da die Ehre überhaupt in dem Criminalrecht nicht gehörig gewürdigt wird, ſo ſieht man auch gewöhnlich die Folgen nicht ein, die aus dem Verluſte der Ehre nothwendig entſpringen müſſen, wer ſeine Ehre verliert, verliert ſie auf immer. Es iſt unſinnig, den Menſchen auf eine gewiſſe Zeit beſchimpfend zu beſtrafen und ihn nachher wieder frei zu laſſen. Beſchimpfende Strafen müſſen auf das Ehrgefühl natürlich einen zerſtörenden Einfluß haben und moraliſche Ausartung und Verwilderung zur Folge haben. Läßt man nun ſolche Verbrecher, denen man die Ehre genommen hat, nachher wieder frei, ſo wird der Staat mit ehrloſen Menſchen angefüllt, von denen

man nur neue Vergehen zu erwarten hat. Die zu Bessernden aber müssen nie an ihrer Ehre gekränkt werden, weil sonst der Endzweck ganz verfehlt wird.

Die Strafe des gänzlichen Verlustes der Freiheit und der Ehre muß bestimmt gedacht werden als Versetzung in den Stand der Knechtschaft; diese wird aber nicht hierbei beabsichtigt, sondern sie folgt aus dem Charakter der Strafe natürlich von selbst. Ein Verbrecher, der sich selbst als Mensch so tief erniedrigt hat, kann nie mehr erhoben werden, kann an den Rechtlichen, an der Gemeinschaft sittlicher Menschen fürder keinen Antheil mehr haben. Die gänzliche Entehrung muß Zeitlebens dauern, von der giebt es keine Rückkehr. Der Ehrlose hat alle Treue und allen Glauben verloren, ohne welche kein rechtliches noch sittliches Verhältniß bestehen kann.

Die Frage über das Duell verdient hier eine nähere Erörterung.

Aus dem Standpunkte des Rechts ist das Duell nicht ganz zu verwerfen. Der Staat hebt das Naturrecht nicht auf; er lenkt und leitet es; er übernimmt die Blutrache, die er nach einer gerechten Mäßigung ausübt.

So lange es das Leben gilt, überläßt man dem Staate die Ausübung der Blutrache; wenn aber von der Ehre die Rede ist, so kann der Staat nicht Richter seyn in der höchsten Instanz.

Es ist hier nicht von spitzfindigen Ehrenpunkten die Rede, sondern von dem wahren Ehrgefühle, welches nicht beleidigt werden darf, und dessen Verletzung der Staat nicht immer zu rächen im Stande ist, da oft das Factum juridisch nicht evident zu machen ist, wie etwa bei äußern Angriffen auf das Leben.

Es wäre daher gar nicht Unrecht, wenn der Staat hier dem Naturrecht eine Stelle vergönnen wollte, und das Duell erlaubte. Nur müßte er, um allen Mißbrauch und alle gefährlichen Uebertreibungen zu verhüten, fodern, daß es unter seinen Augen Statt hätte, so war es in älteren Zeiten, wo der Zweikampf die öffentliche Sanction des Staates hatte. Jetzt ist über diesen Punkt die öffentliche Meinung und die Staatsge-

walt in offenbarem Widerſpruch. Das Duell iſt dadurch, daß es ſich der Oberaufſicht des Staates entzog, gar zu ſehr ausgeartet, ſo wie die Begriffe über die Ehre ſelbſt nach unbedeutenden conventionellen Verhältniſſen mehr oder minder entſtellt ſind. — Der Staat ſollte das Duell mehr auf die alten Principien zurückzuführen, ſtatt wie bisher durch geſchärfte Verbote und erhöhte Strafen zu unterdrücken ſuchen.

Die Geſetze über die Duelle ſind viel zu ſtrenge, als daß ſie gehalten werden könnten. Der Beleidigte wird durch das Ehrgefühl oft in die unausweichliche Nothwendigkeit verſetzt, ſich ihnen zu entziehen. Dieß muß aber endlich die Geſetze ſelbſt in der öffentlichen Meinung herabſetzen, und ſie um die Achtung bringen, worauf ihre größte Kraft ſich gründet.

Zwar hätte von dem Standpunkte des Kriegs angeſehen der Staat allerdings das Recht, gegen die Duellanten, die ſeine Geſetze nicht achten, wie gegen jeden, der ſeine Einrichtungen ſtört, mit der größten Strenge zu verfahren. Allein es fragt ſich eben, ob der Staat wirklich das Recht habe, dieſe Geſetze zu geben.

Von dem Standpunkte des Vernunftrechts könnte der Staat, welcher das Duell verboten, allerdings die Duellanten mit dem Tode beſtrafen, inſofern nämlich jeder gegen das Geſetz Handelnde ſich in den Zuſtand des Kriegs gegen den Staat verſetzt. Aber da entſteht denn nothwendig die Frage, wie hat der Staat das Recht, das Duell überhaupt zu verbieten?

Unter allen Verbrechen iſt der Selbſtmörder der Einzige, der nicht als im Kriegsſtande gegen den Staat befindlich angeſehen werden kann. Mit dem Tode hören alle Verhältniſſe des Menſchen, alſo auch ſeine Verbindung mit dem Staate gänzlich auf. Es kann alſo von Recht und Unrecht gar nicht die Rede ſeyn. Die Beſchimpfung der Leiche iſt henkermäßig und abſcheulich.

Und wenn der Entſchluß noch nicht ausgeführt worden iſt, würde zur Strafe noch gar kein Grund vorhanden ſeyn.

Auch über die Verbrechen, welche die Verletzung der W a h r-

haftigkeit betreffen, sind die Gesetze viel zu unbestimmt und schwankend.

Der Staat beruht auf Treue und Glauben. In dem Vertrage wird auf Wahrhaftigkeit gerechnet, und ohne diese könnte kein rechtliches Verhältniß bestehen.

Es versteht sich, daß hier nur von der Wahrhaftigkeit des Menschen in seinen äußern Verhältnissen zu andern, sofern diese zum praktischen Zwecke erforderlich ist, die Rede seyn kann; nicht aber von der innern Wahrheit, der Treue der Gesinnung, die kein Gegenstand des Rechtes seyn kann.

Wahrhaftigkeit ist ein Mensch dem andern schuldig. Alle Gemeinschaft und Geselligkeit und mit ihr die sittliche Entwicklung des Menschen würde ohne die strengste Wahrhaftigkeit in allen Dingen nicht zu erreichen seyn. Die Wahrhaftigkeit ist ein allgemeines geistiges Eigenthum, ein sittliches Gut, in Rücksicht auf welches die Gemeinschaft schon eingeführt ist oder doch seyn sollte.

Durch die Lüge also wird das allgemeine Eigenthum, das sittliche Gut der Bürger ebenso verletzt, wie z. B. durch falsche Münzen das sinnliche.

Die Lüge ist daher eine wirkliche Rechtsverletzung, und Wahrhaftigkeit eine strenge Pflicht, die jeder dem andern schuldig ist, und die von dem Staat, wenn es nur immer thunlich, müßte erzwungen werden können.

Wenn mit der Lüge zugleich ein Angriff auf das Eigenthum, die Person oder die Ehre des Andern verbunden ist, so sollte sie auf das härteste geahndet und bestraft werden und zwar durch Ehrlosigkeit. Der öffentliche Lügner wird ohnehin von Niemand geehrt. Der Staat brauchte also diese Ehrlosigkeit nur zu sanktioniren.

Am härtesten pflegen die Strafen zu seyn gegen den Meineid und falsches Zeugniß.

Der Eid gründet sich darauf, daß die Wahrhaftigkeit des Menschen eine moralische Eigenschaft und der Grund aller übrigen ist. Es besteht das Princip des Eides wesentlich darin, daß durch jede Unwahrheit Gott beleidigt wird, und zwar wird

dieſes bei dem Eide feierlicher und beſtimmter, als ſonſt je ausgeſprochen, ſo daß keine Entſchuldigung der Uebereilung und des Mißverſtändniſſes ſtattfinden kann.

Es kommt hier, da alle Moralität überhaupt ſich auf Religion und Glauben gründet, allein und vorzüglich auf religiöſes Gefühl an, und nicht ſowohl auf irgend eine beſtimmte Glaubensmeinung.

Meineid iſt nicht nur ein Verbrechen gegen den Einzelnen, ſondern gegen alle Staatsgewalt und rechtliche Verfaſſung überhaupt.

Die angemeſſenſte Strafe iſt auch hier Ehrloſigkeit; jedoch könnte dieſe Strafe, die, wie wir oben geſagt haben, ihrer Natur nach lebenslänglich ſeyn muß, noch geſchärft werden, etwa durch Verluſt der Freiheit, welcher jedoch auf beſtimmte Zeit zu beſchränken wäre.

Eben weil man in Beſtrafung des Meineids unerbittlich ſtreng ſeyn ſollte, ſo dürfte man nur ſelten einen Eid fodern. Dadurch, daß die Eide zu häufig gefordert werden, fällt die Möglichkeit gehöriger Beſtrafung weg, und es tritt zwiſchen Staat und Bürger das abſcheulichſte Verhältniß, jener wechſelſeitigen Verachtung, ein.

Von der Ehe.

Die Ehe iſt ein Verhältniß der Natur; daher entſteht eine Schwierigkeit für das poſitive Recht darüber zu beſtimmen; denn das poſitive Recht ſoll hier das Naturrecht nicht ganz aufheben, ſondern daſſelbe nur modificiren.

Der Staat hat die Ehe zu garantiren, und inſofern übt er ein Recht über dieſe Verbindung aus 1) in Rückſicht der innern Verhältniſſe derſelben, 2) in Rückſicht des Eigenthums, 3) in Rückſicht auf Verbrechen.

Was die innern Verhältniſſe der Ehe betrifft, ſo finden wir überall mehr oder weniger einen Abſcheu gegen die Ehe zwiſchen nahen Verwandten; dieſes hat einen ſittlichen und religiöſen Grund, und bloß hierauf kann ſich das Verbot, wel-

ches der Staat zu handhaben hat, stützen. Philosophisch genommen hätte der Staat keinen Rechtsgrund etwas darüber festzusetzen.

Die übrigen Bedingungen, unter welchen der Staat die inneren Verhältnisse der Ehe zu bestimmen berechtigt ist, sind: die Einwilligung der Aeltern, der Termin der Majorennität der Kinder und die Befugniß, welche ihnen daraus erwächst.

Da dem Staate, je nach den Umständen, die Sorge für die Kinder anheim fällt, so hat er auch in dieser Rücksicht über die Ehe zu wachen.

Daß er, indem er die Ehe garantiren muß, uneheliche Verbindungen zu verhüten hat, versteht sich von selbst.

Die väterliche Gewalt wird mit dem Eintritt in den Staat beträchtlich modificirt. Der Staat könnte die väterliche Gewalt ganz aufhören lassen; allein er würde übel dabei thun, und so läßt er sie aus Rücksicht auf die Sittlichkeit zum Theil bestehen. Die Beschränkung der väterlichen Gewalt hat übrigens mit dem Lauf der Zeiten zugenommen; je älter die Gesetzbücher sind, desto größer findet man darin die väterliche Gewalt, so z. B. bei den Römern.

Die Einwilligung der Aeltern zur Ehe ist noch als eine Folge der väterlichen Gewalt anzusehen, sie wäre nach dem Vernunftrecht bei der erlangten Majorennität der Kinder nicht mehr nothwendig.

Es fragt sich hier, ob der Staat den Aeltern das Recht lassen soll, die Ehen der Kinder zu bestimmen.

In dem Naturrechte ist das Verhältniß der Familie viel reiner. Hier tritt eine völlige Einheit aller Personen, die zur Familie gehören, ein. Der Vater ist der Repräsentant des Ganzen; er ist allein der Herr. Die Rechte und Ansprüche sind gleich, das Eigenthum ist gemeinsam, und so finden nicht die Rücksichten und Verhältnisse statt, welche in polizirten Staaten den Vater von der Einwilligung in die Ehe der Kinder abhalten können.

Grade die künstlichen Eigenthumsverhältnisse in polizirten Staaten bestimmen die Aeltern oft, ihr Einwilligungsrecht zu

mißbrauchen, und aus Eigennutz die Eheverbindungen der Kinder zu lenken. Es möchte daher wohl beſſer ſeyn, den Kindern von der Majorennität an volle Freiheit zu laſſen. Die Gefahr des Leichtſinns, von welchem die älterliche Macht ſie abhalten könnte, mag bei weitem nicht ſo groß ſeyn, als jene des Mißbrauchs dieſer Macht; und gegen den Leichtſinn können übrigens leicht Beſchränkungen gemacht werden.

In Betreff des Eigenthums in der Ehe tritt ein bloßer Vertrag wie bei anderen Eigenthumsverhältniſſen ein. Derſelbe wird jedoch aus Rückſicht auf die Sicherheit für das Eigenthum der Ehefrau zum Theil Beſchränkungen unterworfen.

Dem Naturrecht nach müßte durchaus völlige Gemeinſchaft der Güter ſtatt finden.

Bei den künſtlichen und verwickelten Verhältniſſen unſeres bürgerlichen Lebens muß freilich das Eigenthum der Frau in manchen Fällen durch beſondere Vorkehrungen geſichert werden.

Es iſt dieſes um ſo nothwendiger, da in den meiſten Geſetzgebungen die Töchter (des Adels) in Rückſicht auf das Erbrecht benachtheiligt ſind. Es iſt dieſes noch ein Reſt des alten naturrechtlichen Patriarchal-Standes, in welchem der Mann durchaus Herr iſt; dieſes Verhältniß wurde aber ganz mit Unrecht in dem poſitiven Recht beibehalten. Nur in Rückſicht auf Grund und Boden könnte man dem Mann, weil er denſelben baut, ein Vorrecht zuerkennen; in Bezug auf alles übrige Eigenthum aber iſt die Ungleichheit der Anſprüche keineswegs gerechtfertigt. Im Gegentheil alles wohl erwogen, ſo ſollten die Söhne eher nur mit einer Ausſtattung abgefunden, und das meiſte Eigenthum den Töchtern gegeben werden.

Der Ehebruch wurde in der älteſten Geſetzgebung immer ſehr hart und zwar mit dem Tode geſtraft. Dieſes ſtammt auch noch aus dem Naturrecht her. Die große Einheit, worin beide Eheleute leben, verwandelt ſich durch dieſes Verbrechen in einen abſoluten Kriegsſtand. Daher alle Nationen im Naturzuſtand es für ganz recht anſahen, wenn der Mann den Ehebruch an dem Weibe mit dem Tode ſtraft.

In dem polizirten Staat iſt jedoch die Todesſtrafe gegen

den Ehebruch nicht ausführbar; nicht als ob sie zu groß wäre, wenn das Verbrechen mit allen beschwerenden Umständen begleitet ist; sondern weil dieses Gebiet nur zum Theil in der Sphäre des Staates liegt. — Wenn also das Factum erwiesen ist, so muß der Staat sich begnügen, über den Verbrecher dieselbe Strafe wie gegen den Meineidigen zu verhängen.

Die härtere Strafe, die man in vielen Gesetzgebungen gegen den Ehebruch der Weiber findet, ist auch aus dem Naturrechte herüber genommen. In dem Naturstand kann der Mann als der stärkere nur derjenige seyn, der in dem Kriegsverhältniß Strafe und Rache ausübt: Er ist der Herr, er allein kann sich Recht verschaffen.

Das Kapitel der Ehescheidung ist das schwächste in unserer Rechtsverfassung.

Die Ehescheidung ist eigentlich nicht möglich; die Ehe scheiden heißt nur — erklären, es sey keine Ehe gewesen; denn die Ehe ist unauflöslich, das versteht sich von selbst.

Auch maßt sich der Staat zu viel an, wenn er sich in die häuslichen Verhältnisse mischt, die er eben nicht versteht und nicht zu beurtheilen vermag.

Der beste Grund zur Scheidung ist beiderseitige Einwilligung — jedoch mit hinlänglichem Beweis, daß kein wahres Eheverhältniß mehr bestehe, oder auch einseitige Foderung im Fall offenbarer Verletzung. Als solche sind zu betrachten:

1) Ehebruch von Seiten der Frau,

2) Mißhandlung von Seiten des Mannes, welche jedoch noch näher zu bestimmen; oder

3) auch Ehrlosigkeit, welche sich ein Theil durch ein Verbrechen zugezogen; denn dieß ist bürgerlicher Tod, und mit allen andern bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen hört auch die Ehe auf.

Elftes Buch.

Politik.

Wir haben bisher den Staat bloß von der negativen Seite betrachtet, als nothwendig zur Sicherung des Eigenthums, zur Verhinderung des Unrechts und des allgemeinen Krieges.

Der Begriff, welcher den Uebergang machte von dem legislativen, vernünftigen Recht zu dem moralischen Recht, d. h. der Politik — ist die Sitte.

Die Sittlichkeit überhaupt besteht in Selbstbeschränkung aus Freiheit und Liebe.

Wie Treue die innere Sittlichkeit, so ist Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an bestimmte sittliche Weisen und Eigenthümlichkeiten der äußere Charakter derselben.

Je bestimmtere, festere Sitten eine Nation hat, desto vollkommener ist der Staat. Denn der Staat soll nichts anders seyn, als ein größeres sittliches Individuum. Dieses ist die positive Seite des Staates, und von dieser kann er sich einzig auf die Kirche gründen.

Von der negativen Seite gründet er sich auf das Vernunftrecht, und giebt Gesetze zur Verhütung aller Eingriffe gegen die Sittlichkeit. Diese Gesetze, insofern sie Unsittlichkeit voraussetzen, machen keinen Vorzug des Staats aus; im Gegentheil, je weniger Gesetze und je einfachere ein Staat hat, desto besser ist es mit ihm bestellt.

Allein es ist nicht genug, daß das Recht geschehe; es muß auch des Rechtes wegen geschehen; aus Ueberzeugung von sei-

ner unbedingten Gültigkeit, aus Achtung gegen seine höhere Würde, aus freier sittlicher Nöthigung.

Erst durch das Hinzutreten des sittlichen Begriffs der Pflicht erhält der Rechtsbegriff eine höhere Bedeutung und Erklärung, eine dauerhaftere und festere Begründung.

Sittlichkeit ist Beharrlichkeit, ist Treue, ist Selbstbeschränkung der eigenen Willkür aus Liebe und Pflicht.

Nur wo dieses stattfindet, wird auch das Recht in seiner wahren Kraft und Gewalt anerkannt und heilig gehalten werden.

Wo in dem allgemeinen Betragen keine Sittlichkeit herrscht und keine Treue, da kann das Recht zwar mit Gewalt ertrotzt und erzwungen werden, allein es entbehrt seiner festesten Stütze. Auch die strengsten Maaßregeln werden den häufigen Verletzungen nicht zuvorkommen, und die künstlichsten Einrichtungen den endlichen Verfall aller bürgerlichen Verhältnisse nicht verhindern, die doch zunächst auf Treue und Glauben sich gründen.

Der Staat muß daher, wenn er seiner höheren Bestimmung, die Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts mit befördern zu helfen, Genüge thun soll, nicht nur eine negative auf Sicherheit und Schutz, sondern auch eine positive auf die Sittlichkeit gehende Richtung haben.

Durch den Mißbrauch der Freiheit und die nothwendige Beschränkung des Naturrechts ward das Entstehen der Staatsgewalt natürlich herbeigeführt. Allein der höhere Grund von dieser besonders in ihrer bestimmten edleren Form muß aus einem anderen Princip hergeleitet werden.

Aus der sittlichen Foderung absoluter Gemeinschaft geht die Gesellschaftsform überhaupt hervor.

In der allgemeinsten Bedeutung genommen umfaßt diese zugleich Kirche und Staat, als wechselseitig sich einander unterstützend und ergänzend.

Die Kirche ist die unbedingte Gesellschaft und Gemeinschaft aller Menschen in ihrem Verhältniß zu sich selbst und zur Gottheit, die über die engen Schranken dieses irdischen Daseyns hinaus sich unmittelbar mit der sittlichen

Bildung des Menschengeschlechts als Annäherung zu dem höchsten unbedingtesten aller Güter, dem Zwecke aller Zwecke, beschäftigt.

Der Staat ist die durch äußere Verhältnisse den Menschen zu einander nothwendig gewordene und bedingte Gesellschaft, deren Zweck von gleichmäßig bedingter Art ist, und einzig darauf geht, den Menschen im Besitze der zur höheren Bildung und Entwicklung durchaus nothwendigen irdischen Güter zu sichern und zu erhalten; alle äußere Hindernisse, die diesen sich in den Weg stellen, zu entfernen, und alle äußeren Hülfsmittel und Anstalten, die diese befördern, herbei zu schaffen, zu begünstigen und zu vervollkommnen. Der Staat hat es überall nur mit den negativen Bedingungen der sittlichen Bildung, nicht unmittelbar mit dieser selbst zu thun, er kann sich nur um das objective Aeußere, die Sittlichkeit bekümmern. Das innere Wesen, die Sittlichkeit, die Gewissenhaftigkeit, Frömmigkeit liegt in einer ganz andern Sphäre, wohin seine Herrschaft sich nicht erstreckt.

Die Erziehung des Staates geht nicht auf die Bildung des sittlichen Menschen als solchen, sondern auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, und die Erhaltung der öffentlichen Sitten als äußeren Erscheinungen der Sittlichkeit, zu erhalten, vervollkommnen und dauerhafter zu begründen.

Zu dieser untergeordneten Bestimmung ist der Staat als Mittel, als Träger der Kirche anzusehen, welche in ihrer höheren absoluten Unbedingtheit als Zweck an und für sich selbst besteht.

Der Staat hat, wie schon mehrmals gesagt worden ist, einen negativen auf Schutz und Sicherung des zur Bildung nothwendigen Eigenthums und der äußern Existenz überhaupt, und einen positiven auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, die Erhaltung und Begründung der öffentlichen Sitten sich beziehenden Charakter.

Dieser letztere ist Gegenstand der Politik und den Uebergang von der Rechtslehre zu dieser macht der Begriff der Sit-

ten als der äußern Erscheinung der Sittlichkeit, worauf der Staat in seiner positiven Tendenz allein sich erstrecken kann.

In ihrer äußern Erscheinung offenbart sich die Sittlichkeit als Beharrlichkeit an gewissen Eigenthümlichkeiten und Handlungsweisen; die aber freilich ursprünglich sittlich und rechtlich bestimmt seyn müssen.

In der Erziehung kann durch eine regelmäßig geordnete und beschränkte Thätigkeit die Sittlichkeit mächtig vorbereitet werden. In dieser Hinsicht sind die Sitten die öffentliche Erziehung des Staates. Durch sie soll die bürgerliche Thätigkeit geordnet und geregelt, die Anhänglichkeit und Beharrlichkeit in der äußern Lebensweise, welche die Sittlichkeit absolut fodert, allgemein verbreitet und fest begründet werden, wodurch denn die Sittlichkeit selbst indirect so sehr befördert wird, wie dieses durch den Einfluß des Staates nur immer geschehen kann und soll. Wo keine Beharrlichkeit und Festigkeit in dem öffentlichen Betragen, alles schwankend, wechselnd und veränderlich ist, ist auch keine Sittlichkeit möglich.

Der Begriff der Sitten hängt zusammen mit dem Begriff der Nation, wodurch das positive Recht wieder zum Naturrechte zurückkehrt, welches durch jenes zwar modificirt und verwandelt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.

Das Wesentliche des Naturrechts ist außerordentlich sittlich. Es besteht in der absoluten Einheit der Familie. Diese Einheit ist hier von der höchsten intensiven Stärke. Dabei ist aber auch extensiv die Absonderung zwischen den einzelnen Familien, von denen jede ein Ganzes für sich ausmacht, um so viel größer und schärfer. Diese Absonderung aber, die nur eine tellurische Unvollkommenheit ist, soll endlich ganz aufhören, und in die höchste Einheit sich auflösen.

Die Einheit muß also über den engen Kreis der Familie hinaus erweitert und mehrere Familien und Stämme in eine gemeinsame Verbindung zusammengefaßt werden.

Eine Nation ist gleichsam eine große allumfassende Familie, wo mehrere Familien und Stämme durch Einheit der Verfassung, der Sitten, Gebräuche, der Sprache, des allgemeinen

Interesse zu einem gemeinschaftlichen Ganzen verbunden sind, nur daß diese Verbindung des größern Umfangs wegen nicht von der intensiven Stärke und Innigkeit seyn kann, wie in der Familie.

Der Begriff der Nation bezeichnet, daß alle Mitglieder gleichsam nur Ein Individuum bilden sollen.

Damit dieses statt haben kann, müssen sie wenigstens alle von der nämlichen Abstammung seyn, je älter, reiner und unvermischter der Stamm, desto mehr Sitten, und je mehr Sitten und wahre Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an diese, desto mehr wird es eine Nation seyn.

Die Einheit der Sprache ist hier von der größten Wichtigkeit, sie ist das unverwerfliche Zeugniß der gemeinschaftlichen Abstammung, das innigste und natürlichste Verbindungsmittel, und wird zusammengenommen mit der Gleichheit der Sitten das festeste dauerhafteste Band seyn, das die Nation für viele Jahrhunderte in unauflöslicher Einheit zusammenhält.

Es ist der Natur viel angemessener, daß das Menschengeschlecht in Nationen strenge abgesondert sey, als daß mehrere Nationen, wie dieß in neueren Zeiten der Fall ist, zu einem Ganzen sollen verschmolzen werden. Es ist dieß immer ein unnatürlicher Zusammenhang, der auch durch die gewaltsamsten und künstlichsten Einrichtungen für die Zukunft nicht dauerhaft kann erhalten werden, und wo die Vermischung der Sprachen, Sitten und Gesetze diese selbst immer mehr und mehr schwächen und auflösen, alle Anhänglichkeit, Beharrlichkeit, Treue und Liebe vernichten, und durch Verletzung des Nationalcharakters in seiner ursprünglichen reinen Gestalt die Grundbasis aller wahren Kraft und Energie der Nation erschüttern und untergraben.

Die alten Völker hielten weit strenger auf Nationalität, auf alte Sitten und Herkommen. Sie hüteten und nährten die heilige Flamme der Vaterlandsliebe mit wachsamer Sorgfalt, damit keine fremde schädliche Einwirkung ihre reine starke Glut vermindern oder trüben könnte; daher aber auch überall jener brennende Enthusiasmus, dessen wunderbare Kraft und

Energie bei den außerordentlichen Wirkungen, die er hervorbrachte, die wir in der Geſchichte oft mit Befremden anſtaunen. Die Beſchaffenheit des Erdbodens macht die Eintheilung in mehrere Staaten nothwendig. Das Princip dieſer Eintheilung hat man auf verſchiedene Weiſe zu begründen geſucht.

Die Politiker haben behauptet, man müſſe die Staaten vorzüglich zu arrondiren ſuchen, weil dadurch die Kräfte in näheren innigeren Zuſammenhang gebracht, vergrößert und verſtärkt würden.

Man iſt dabei auf die Idee von natürlichen Grenzen gekommen, und hat dieſe in Bergen und Flüſſen geſucht.

In dem Boden die Grenzen ſuchen, welche die Völker ſcheiden ſollen, iſt eine verkehrte Anſicht; der Menſch kann nicht wie ein Product der Erde an den Boden gebunden ſeyn. Der Menſch, als das höchſte, freieſte Weſen auf Erden, lebt, entwickelt und bildet ſich unter allen Klimaten und weiß dieſe Bildung durch überwiegende Geiſteskraft ſelbſt auf den Boden der Erde künſtlich aufzudrücken. Der Menſch aber iſt im Staate die Hauptſache, Grund und Boden nur Nebenſachen.

Die Sprache, als das geiſtige Verbindungsmittel und der Beweis des ähnlichen Urſprungs, macht hier ein viel würdigeres Princip der Unterſcheidung.

Wollte man aber dennoch die natürlichen Grenzen nach dem Boden beſtimmen, ſo müßte man dieſe in hohen Bergen, großen Wäldern oder Wüſten ſuchen; nie aber in Flüſſen, die das vorzüglichſte Verbindungsmittel des wechſelſeitigen Verkehrs ſind.

Sprache, Sitten, Gewohnheiten und Geſetze ſollen in ihrer urſprünglichen Reinheit und Kraft, Würde und Bedeutung erhalten werden. Nur dann wird wahre Achtung, Treue und Anhänglichkeit und mit dieſen wahre Vaterlandsliebe ſtatt haben können.

Die Vaterlandsliebe muß ein natürliches Gefühl ſeyn, welches nothwendig entſteht, wenn eine Nation wirklich und wahrhaft Nation iſt; nicht aber, wenn ſie ſich willkürlich zu der eitlen Idee einer großen Nation hinaufſchraubt. Hier wird

der Enthusiasmus ein gewaltsames, erkünsteltes Product seyn, das zwar durch unnatürliche Anstrengungen und Kraftäußerungen momentan zu einer unerwarteten Höhe steigen kann; aber immer nur ein schnell auflodernder, verfliegender und verlöschender Feuer seyn wird; ein übertriebener Zustand, der endlich in Kraftlosigkeit und Erschlaffung sich endigt.

Der Begriff der Sitten in dem oben angeführten Sinne führt uns auf die Nothwendigkeit der Eintheilung in Stände.

Die Eintheilung der Stände läßt sich im Allgemeinen streng a priori darthun.

Zuerst aus der praktischen Nothwendigkeit, da nicht jeder Alles thun muß und kann, nicht für alles zu sorgen braucht, wie dieß im Naturstande der Fall ist, sondern Arbeit und Geschäfte zweckmäßig vertheilt werden müssen durch eine planmäßig bestimmte Richtung und so auch die vollkommene Entwicklung der Thätigkeit selbst befördert. Die Beharrlichkeit, die ununterbrochene Aufmerksamkeit, der rastlose Fleiß in dem Streben nach einem gewissen Ziele muß dessen Erreichung schneller herbeiführen, so wie im Gegentheile Unterbrechungen, Wechsel und Veränderung in der Thätigkeit, Abweichungen von dem bestimmten Wege uns mehr oder minder von dem vorgesetzten Ziele entfernen.

Das Gebiet des menschlichen Wissens, Thuns und Wirkens ist viel zu ausgebreitet, als daß die vereinzelte Kraft eines Menschen das Ganze umfassen könne. Manche Geschäfte sind von der Art, daß sie allein das ganze Leben des Menschen fodern, wenn sie zweckmäßig betrieben werden sollen. Je bedeutender der Gegenstand ist, dessen Bildung ich mir zum Zwecke gesetzt habe, je größerer Aufwand von Aufmerksamkeit, Kraft und Zeit wird erfordert, durch Zersplitterung, Verschwendung der Thätigkeit an mancherlei Dinge wird nie eine wahre vollendete Bildung zu Stande kommen.

Schon zur Möglichkeit aller Cultur wird eine Eintheilung der Menschen in solche, welche den Stoff hervorbringen, und solche, welche ihn weiter bearbeiten, erfodert. Von selbst bringt der Boden nicht soviel herbei, als zum Unterhalt nöthig ist.

Die Producte müssen ihm durch Arbeit und Mühe abgewonnen werden; sollten aber diejenigen, die den Stoff hervorbringen, ihn auch weiter bearbeiten, so würde nur eine nothdürftige höchst unvollkommene armselige, aber keine Kunstbildung entstehen. Diese fodert durchaus eine eigne für sich bestehende Thätigkeit, die sich bloß mit der höhern kunstmäßigen Bildung und Gestaltung der Dinge beschäftigt. Wir erhalten also hier schon den Stand der Landbauer und Künstler im weitesten Sinne dieses Wortes.

Durch diese Eintheilung wurde aber auch bloß der praktische Zweck des Menschen erreicht; dieser ist aber nicht der einzige, höchste, hat an und für sich selbst keinen wahren reellen Werth, sondern erhält diesen erst durch die Beziehung auf den moralischen Zweck und seine gänzliche Unterordnung unter die Oberherrschaft von diesem.

Die absolute Foderung der sittlichen Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts muß hier wie überall erst den letzten höchsten Bestimmungsgrund aufstellen.

Wenn gleich die eigne Bildung und Vervollkommnung das Geschäft jedes Einzelnen ist, jedermann für sein Heil sorgen muß, so ist es doch klar, daß bei den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, wie diese in der Wirklichkeit einmal nicht anders statt haben können, nicht jeder jedem dieser wichtigen Geschäfte den Aufwand von Kraft und Zeit widmen kann, den es zu seiner Vollendung erfodert. Wo sollte wohl der Landmann und der Handwerker bei dem mühevollen schwierigen Geschäfte, dem sein Leben mehr oder minder gewidmet ist, jene höhere Geistesübung und Thätigkeit gewinnen können, durch die allein wahre sittliche Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts dauerhaft zu begründen ist.

Soll die Bildung reellen Bestand haben, so muß sie zur Kunst, und diese zur Wissenschaft werden.

Wissenschaft aber fodert inneres Denken und Nachdenken, fodert Ruhe und Zurückgezogenheit des Geistes von allen äußeren Beschäftigungen und Zerstreuungen. Es ist dieß aber eine Thätigkeit ganz anderer Art, und der Arbeit, wie das prak-

tische Leben sie fodert, ganz entgegengesetzt. Es ist ein durchaus freies innerliches Bewegen, Bilden und Entwickeln der Vermögen, wenn es einer vollkommnen Sammlung aller Kräfte, der heitersten, ruhigsten Besonnenheit bedarf, welches durch äußere praktische Beschäftigungen und Zwecke nie getrübt, beschränkt und unterbrochen würde.

Hier wird also das Entstehen eines Standes nothwendig, der unbekümmert um die gemeinen praktischen Zwecke, Bedürfnisse und Beschäftigungen des gewöhnlichen Lebens, sich einzig mit der höheren, sittlichen, künstlichen und wissenschaftlichen Bildung des Menschengeschlechts beschäftige.

Dieß ist der Stand der Geistlichen und Gelehrten, welche beide nothwendig vereinigt bleiben müssen. Die Trennung in zwei besondere Stände ist unnatürlich, zweckwidrig und höchst gefährlich. Sie muß zunächst die für die sittliche Bildung im Allgemeinen so schädliche Folge haben, daß es dem Geistlichen an Gelehrsamkeit, gründlicher Wissenschaft, vollendeter Einsicht und Erkenntniß fehlen wird, welche doch zur dauerhaften Erhaltung und allgemeineren Verbreitung der Religion sowohl, als zu ihrer Vertheidigung gegen äußere Angriffe der Zweifelsucht und des Unglaubens unumgänglich nothwendig sind.

Dem Gelehrten wird es hingegen auf der anderen Seite an Glauben und religiösem Gefühl gebrechen, sie werden sich in todte, gelehrte Spitzfindigkeiten und grobe Irrthümer verlieren, ihren einseitig wissenschaftlichen Weg mit übertriebener oder mißverstandener Consequenz verfolgen, ohne auf Sittlichkeit und Religion Rücksicht zu nehmen.

Beide Stände müssen in dieser Trennung mehr oder minder an Zutrauen, Glauben und Achtung verlieren.

Der geistliche und gelehrte Stand steht in der nächsten Beziehung auf den höchsten Zweck des Menschen, worauf die anderen sich nur mittelbar beziehen.

Der Stand der Landbauer ist die Grundlage von allen, ein durchaus nothwendiger und wegen seiner Beziehung auf die Natur bei allen Nationen geachteter und ehrwürdiger Stand.

Der Stand der Künstler ist zwar nicht so heilig wie der der Geistlichen und Gelehrten, aber in Rücksicht der Form doch dem Landbauer vorzuziehen, indem die künstliche Bildung und Gestaltung des Stoffs doch einen größeren Aufwand von geistiger Kraft und einen höheren Grad von Thätigkeit überhaupt fodert.

Diese genannten Stände würden zur Erreichung des Endzwecks der Menschheit vollkommen hinreichen, wenn alle Bewohner der Erde nur eine Nation ausmachten, die unbesorgt vor möglichen äußeren Angriffen im vollkommnen Frieden lebten.

Allein die Mehrheit großer, durch Clima, Sprache, Sitten und Interesse von einander geschiedener Nationen, unter denen wie unter den einzelnen Familien im Naturstande leicht der Zustand des Kriegs eintreten kann, fodert noch einen Stand, der die Vertheidigung des Eigenthums und der Ehre der Nation gegen andere, die diese anfeinden und verletzen könnten, übernimmt.

Der König übernimmt alle Rechte und Pflichten der Nation, er repräsentirt sie gegen alle andere, bestimmt und lenkt die äußern Verhältnisse und muß diesen den höchsten Grad von Sicherheit zu geben suchen.

Dazu bedarf aber der König einer mächtigen Beihülfe. — Der Stand der Krieger, der Vaterlandsvertheidiger oder des Adels muß dem Könige die Macht geben, die Rechte und die Ehre der Nation gegen alle äußeren Angriffe zu sichern.

Man könnte zwar hier behaupten, daß im Falle des Kriegs jeder die Vertheidigung des Vaterlands übernehmen müsse. Ein Princip, welches man sehr oft praktisch zu realisiren gesucht hat.

Zum Nothfalle kann diese allgemeine Vertheidigungsmaßregel oft von gutem Erfolg seyn, und durch die Größe der Gefahr dringend gefodert werden, allein als allgemeines Princip ist es durchaus zu verwerfen, indem es der wesentlichen Bestimmung der Nation nothwendig schaden muß.

Zuerst tritt hier die nothwendige Eintheilung der Bürger in Stände ein, womit nothwendig die Bedingung verbunden

iſt, daß jeder Stand dem Geſchäfte, das ihm zu Theil geworden iſt, mit eifrigem Bemühen, mit raſtloſer, beharrlicher Thätigkeit und Anſtrengung ſich widme.

Alle höhere Bildung kann, wie ſchon geſagt worden, nur durch Kunſt und Wiſſenſchaft zu Stande kommen. Dieſe aber können nur im Schooße der Ruhe und des Friedens gedeihen. Wer dieſe zum Ziel ſeines Strebens ſich geſetzt hat, tritt aus der geräuſchvollen Sphäre öffentlicher Beſchäftigungen in den ſtillen Kreis friedlicher, ruhiger Bildung, die nur durch ununterbrochene, fortgehende Thätigkeit ihrer Vollendung näher gebracht werden kann.

Je künſtlicher das Geſchäft iſt, welches einem Stande obliegt, deſto mehr fodert es Ruhe und Frieden, deſto weniger darf die Aufmerkſamkeit in der ſtäten Richtung der Geiſteskraft, die fortſchreitende Uebung in der Behandlung mechaniſcher Hülfsmittel von außen her unterbrochen und geſtört werden.

Der Geiſtliche-, Gelehrte- und der Stand der Künſtler müſſen in Ruhe und Frieden ihren großen Zweck verfolgen können, und von dem ſtürmiſchen, rohen Handwerk des Krieges verſchont bleiben.

Es wäre im Allgemeinen ſchon ein gefährliches Princip, alle Bürger in Soldaten verwandeln zu wollen. Dieß würde dem kriegeriſchen Geiſte der Nation ein höchſt verderbliches Uebergewicht geben, über den edleren Trieb der Bildung und Entwicklung, der nur im ſtillen, friedlichen Wirken ſich ſteigend vervollkommnen und ſchöner geſtalten kann. Hat bei einer Nation einmal die Luſt und Neigung zum Kriege die Oberhand erhalten, ſo wird nichts der wilden, verheerenden Eroberungsſucht Grenzen ſetzen können. Allen Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihr nothwendig entſpringen, iſt dann Thür und Thor geöffnet, und der Geiſt der Zwietracht und der Zerſtörung wird ſich wie ein reißender Strom über die benachbarten Völker ergießen, und alle Kunſt und Bildung in ſeinem wilden, tobenden Strudeln gewaltſam verſchlingen.

Durch die Aufſtellung einer eigenen Krieger-Kaſte wird dieſer Gefahr vorgebeugt und der Zweck den übrigen Ständen

geſichert. Dieß iſt der Adel, der nur als Kriegerſtand als nothwendig anzuſehen iſt; ohne dieſe Beſtimmung aber etwas durchaus zweckloſes und widerſinniges ſeyn würde.

So weit Geſchichte und Erfahrung reichen, finden wir das Princip der ſtändiſchen Verfaſſung mehr oder minder entwickelt bei den edelſten Nationen.

Dieſes Uebereinſtimmen unſerer philoſophiſchen Eintheilung der Stände mit der Erfahrung iſt keineswegs ein willkürlich erkünſteltes, ſondern das reine Reſultat der ganzen Menſchengeſchichte über die Politik.

Die ſtändiſche Verfaſſung iſt die einzige, wodurch die Freiheit der Bürger am dauerhafteſten geſichert und die Bildung des Menſchengeſchlechts am wirkſamſten befördert wird. Wo ſie in der Geſchichte der Nationen ſich zu verlieren anfängt, da iſt mit dieſer Veränderung auch eine gänzliche Entartung der Sitten, das Verſchwinden aller Vaterlandsliebe und National-Energie und ein ſchneller Verfall aller Macht und alles Wohlſtandes immer verbunden.

Der Republikanismus iſt nur ein vorübergehendes Meteor, das einzelne lichte, glänzende Momente hat; aber ſchnell im Sturme bürgerlicher Zwietracht erliſcht und Zerſtörung und Verwirrung zurückläßt.

Das nämliche gilt auch von einer abſolut deſpotiſchen Herrſchaft des Königs. Sie kann durch einzelne große Regenten, die ſeltene Kraft und Energie mit außerordentlichen Geiſtesgaben verbinden, durch unbeſchränktes Lenken und Regieren aller Kräfte des Staates zu einem Zwecke erſtaunungswürdige Wirkungen hervorbringen; aber ſie iſt unrechtlich und unſittlich an und für ſich, ſie giebt die Freiheit des Ganzen der unbeſchränkten Willkür eines Einzigen Preis. Sie trägt den Keim ihrer Zerſtörung in ihrer Grundlage und wird unter dem ſchwachen und geiſtloſen Deſpoten oft unter ſchrecklichen Folgen ſich auflöſen. Die Wunder, die ſie oft hervorbringt, ſchimmern im falſchen trügeriſchen Lichte. Es ſind Erzeugniſſe unnatürlicher Kraftanſtrengungen, die in Schwäche und Ohnmacht ſich endigen.

Wir kommen nun zu der Frage, ob die Stände erblich seyn sollen nach dem strengen Grundsatz, den wir in der indischen Verfassung finden, so daß die Grenze, welche die Mitglieder der Stände trennt, für alle Zeiten unabänderlich feststehe, und der Uebertritt aus einem Stand in den andern unter keiner Bedingung erlaubt sey, oder ob hier Modificationen und Milderungen der Bestimmung des Staates angemessener dürften gefunden werden.

Hier ist nun der Vortheil ganz auf der Seite des Mittelalters, welches die aus der Natur der Sache hervorgehenden Modificationen zweckmäßig anerkannt und bestimmt hat.

Es ist vor Allem einleuchtend, daß zu dem geistlichen und gelehrten Stande ein besonderer Beruf, eine eigenthümliche Einrichtung des Gemüths gehört, wozu die Anlage zwar in allen Menschen vorhanden, aber die Entwicklung mancherlei Bedingungen unterworfen und nicht gleichmäßig bei allen im nämlichen Grade ist. Die Begeisterung, welche zu allen Beschäftigungen mit höheren göttlichen Dingen erfodert wird, kann nicht wie ein irdisches Gut durch Erbschaft von einem auf den andern sich fortpflanzen; die innere durchaus freie Thätigkeit und Kraft des Geistes läßt sich nicht in die engen Schranken äußerer Verhältnisse einzwingen, und wo man dieses versuchen wollte, würde man den Geist durch die drückendste Fessel gewaltsam in seinem Fluge aufhalten, und dem Fortschreiten der Bildung ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legen.

Der geistliche und gelehrte Stand kann also auf keinen Fall erblich seyn, sondern hier muß auf freie Wahl und besonderen Beruf vorzüglich gesehen werden.

Die Erblichkeit der andern Stände läßt sich weit eher rechtfertigen.

Bei den Landbauern ergiebt sie sich von selbst, der Sohn hilft und unterstützt den Vater in der Bebauung des Bodens, wächst unter ländlichen Beschäftigungen auf, erbt endlich das Land, das er, wie sein Vater gethan hat, urbar zu machen und zu bebauen fortfährt.

Bei dem Künstlerstande tritt ein Aehnliches Verhältniß ein,

die meiſten Gewerbe fodern lange Lehre und Uebung, und wenn ſie weiter gebracht und vervollkommnet werden ſollen, frühe Bekanntſchaft mit allen mechaniſchen Hülfsmitteln; daher denn auch hier ſchon von der erſten Jugend an der praktiſche Unterricht der Thätigkeit eine beſtimmte Richtung geben muß. Doch iſt, weil bei dem Künſtlerſtande ſchon mehr Geiſteskraft vorausgeſetzt wird, auch ſchon mehr Freiheit zu geſtatten.

Die Erblichkeit des Adels, als des Kriegerſtandes, iſt immer gänzlich nothwendig, wenn die übrigen ihre Geſchäfte ruhig forttreiben und Kunſt und Bildung gedeihen ſollen.

Bei dieſen drei Ständen iſt alſo das Princip der Erblichkeit wohl anzunehmen, doch darf es bei weitem nicht in der Strenge und Ausdehnung angewandt werden, daß der Uebertritt aus einem Stande in den andern ganz unmöglich gemacht ſey, weil dadurch denn doch die freie Wirkſamkeit der Menſchen gar zu enge beſchränkt, und wie dieß wirklich bei den Indiern der Fall war, die Cultur zuletzt ganz gehemmt und zum Stillſtehen gebracht wurde.

Die Veränderung des Standes ſoll eine große Beſchränkung erleiden, und nur unter Bedingungen erlaubt ſeyn, damit ein ewiger Wechſel von Beſchäftigung und Lebensweiſe nicht der Bildung ſelbſt und den Sitten gefährlich, der Menſch überhaupt aber zu einer regelmäßigen, beharrlichen Thätigkeit angehalten, und dadurch der Erreichung ſeines höchſten Endzwecks näher geführt werde.

Nur wenn der Adel das Geſchäft des Krieges übernimmt, iſt er ein nothwendiger, für ſich beſtehender Stand, ohne dieſe Beſtimmung iſt es bloßer Familienſtolz, Familienerinnerung und eine zweckloſe widerſinnige Erinnerung.

Bei der Unvollkommenheit der Menſchen ſelbſt und aller ihrer äußeren Einrichtungen, der großen Trennung der Nationen und ihren verſchiedenen Intereſſen ſind wechſelſeitige Collisionen, Verletzungen der Ehre und des Eigenthums und mit dieſen Krieg eine höchſt traurige aber natürliche Folge.

Ein Stand, der die Vertheidigung der Nation gegen je-

den möglichen Angriff übernehme, iſt daher unbedingt nothwendig.

Zunächſt wird durch den Krieg der Beſitz von Grund und Boden gefährdet, die Beſitzer von dieſen ſind alſo die geborenen Vertheidiger des Landes. Dem Landmann iſt alſo die Uebernahme des Krieges billig zuzumuthen. Sein Geſchäft iſt keine Kunſt, fodert nicht die Ruhe und Aufmerkſamkeit, die ununterbrochene, fortgehende Bildung und Vervollkommnung, durch die der Künſtler allein zu ſeinem Zwecke gelangen kann. Eine momentane Störung iſt alſo hier von minder ſchädlichen Folgen, die leicht ſich wieder herſtellen laſſen. Die ihrer Natur nach einfache Beſchäftigung des Landbaues kann gemächlich da, wo ſie unterbrochen wurde, wieder aufgefaßt und fortgeführt werden.

Auch iſt durch die rauhere Lebensart der Landmann für die Ertragung der Beſchwerden des Kriegs weit mehr abgehärtet, als der bei ſtilleren, feineren Beſchäftigungen auferzogene und an körperliche Anſtrengungen weniger gewohnte Künſtler und Städter.

Dem Landmann liegt zunächſt die Pflicht auf, den Grund und Boden zu vertheidigen. Allein er bedarf hierzu fähiger Anführer von Geiſt und Talent, und die müſſen in einem Stande geſucht werden, der auf einer höheren Stufe der Bildung ſteht; denn der Krieg ſoll nicht auf eine barbariſche, wilde, zerſtörende, ſondern auf eine ritterliche Art geführt werden. Damit alſo bei der traurigen Nothwendigkeit die Sittlichkeit ſo wenig wie möglich verletzt werde, ſo muß der Stand, der ſich ihm widmet, in ritterlichen Uebungen und Tugenden aller Art, in dem Gefühl der Ehre und des Nationalruhmes, der fortlebenden Erinnerung an die Großthaten der Vorväter, zu ſtrengen Pflichten und Aufopferungen, zu wahrhaft heldenmüthigen Geſinnungen auferzogen und gebildet werden.

Dieß iſt denn auch die Grundurſache, warum der Adel erblich ſeyn ſoll, damit er zu dem ruhmvollen Berufe, das Eigenthum, die Rechte und den Ruhm der Nation gegen alle Feinde zu ſchützen, von Jugend auf geleitet werde.

Dieſer Stand der Krieger, wie wir ihn beſtimmt haben, würde ein wahres ſtehendes Heer bilden, bereit in jedem Augenblick zur Vertheidigung des Landes herbeizueilen. Es würden aber hier alle Uebel, die ſonſt von ſtehenden Heeren unzertrennlich ſind, gänzlich wegfallen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man nicht ohne Noth den beſchäftigten Landmann zu den Waffen rufen und zu willkürlichen Eroberungskriegen über die Grenzen ſeiner Heimath wird führen können. Um der Gefahr vorzubeugen, daß ein ruhmbegieriger kriegsluſtiger Adel, beſonders wenn der Regent auch mit ihm einverſtanden iſt, das Land nicht in unnöthige Fehden verwickele, muß der Geiſtlichkeit und den Städten, deren vorzüglichſtes Intereſſe es iſt, daß Cultur und Induſtrie ihren ruhigen Gang fortgehe, ein großes Gegengewicht gegeben werden, wie dieß denn auch in anderer Rückſicht nothwendig iſt.

Der Adel gehört ganz zu dem Landmann; er iſt nur der höhere Landmann.

Der Adel muß von allen andern bürgerlichen Geſchäften ausgeſchloſſen werden, ſoll nur auf dem Lande, nicht in Städten wohnen und nur im Kriege dienen. Durch den Beſitz von Grund und Boden wird der Adel von ſelbſt zum Kriegerſtande genöthigt.

Auf dieſes Princip gründen ſich alle Prärogative des Adels, die er von jeher hatte, nur daß man mehrere falſche Folgerungen daraus zog.

Das Eigenthum, welches dem Adel in dem Lande gegeben werden ſoll, kann kein anderes ſeyn als das Obereigenthum, womit er von dem Regenten belohnt wird.

Das einzige Tadelnswürdige in dem Feudalſyſtem war die Belehnung mit der richterlichen Gewalt, die allein und einzig dem Könige bleiben muß. Gute Krieger können ſehr ſchlechte Richter ſeyn, von dem Eigenthum nach Willkür vergeben, aber nichts von dem eigentlichen Weſen der Staatsgewalt. Das Palladium der Staatsgewalt aber iſt die richterliche Gewalt, die auch nur von dem Könige ſelbſt in ihrer ganzen Kraft und Würde ausgeübt werden kann.

Es bleibt uns noch eine Lebensweiſe zu beſtimmen übrig, die unter die angegebene ſtändiſche Eintheilung nicht gehört — dieß ſind die Sklaven und Knechte, ein Begriff, der nur hiſtoriſch gegeben iſt; denn philoſophiſch iſt die Sklaverei als ganz unſittlich zu verwerfen.

Die Sklaverei und Leibeigenſchaft hat ſich beinahe überall als Eroberungsrecht eingeſchlichen; ſo entſtand ſie in Sparta, ſo in Deutſchland, wo ſie freilich nachher auch in die germaniſche Verfaſſung ſelbſt überging. Der einzige rechtliche Grund, der für die Sklaverei kann angegeben werden, iſt, wenn dieſe als Strafe für ein Verbrechen beſtimmt wird; der Verluſt der Ehre und Freiheit mußte auch mit dem Verluſte der bürgerlichen Exiſtenz und dem Zurücktreten in den Stand der Knechtſchaft verbunden ſeyn.

Wenn nun aber jemand in der Sklaverei geboren wäre? Dieſer Fall ſetzt eine andere Art von Sklaverei voraus, als die rechtliche; denn dieſe wird ſo wenig vorkommen und ſo beſchränkt ſeyn, daß an eine große Vermehrung nicht wohl zu denken iſt.

Doch wäre dieß der Fall, ſo würde allerdings ein in der Knechtſchaft aufgewachſenes Kind auch ſklaviſchen knechtiſchen Sinn haben und ſo behandelt werden müſſen; allein durch die Sklaverei verliert ja der dazu Verdammte alle Rechte, mithin auch die väterliche Gewalt. Der Staat kann ihm alſo ſeine Kinder mit Recht nehmen und die väterliche Gewalt an ſeiner Stelle ausüben.

Es iſt dieß auch das einzige Mittel, wie der Staat, deſſen Gewalt überall eine ſittlich gemäßigte und gemilderte ſeyn ſoll, die Ungerechtigkeit vermeide, Unſchuldige für das Verbrechen anderer zu ſtrafen, und auf der andern Seite durch zweckmäßige Erziehung der Sklavenkinder zu rechtlichen und nützlichen Bürgern ſeiner Pflicht, für die öffentliche Erziehung und Bildung zu ſorgen, genug thun würde.

Diejenige Klaſſe, deren Geſchäft es iſt, den andern Ständen in ihren Beſchäftigungen allerlei Dienſte zu leiſten, nennen wir den Stand der Diener im weiteſten Sinne; es machen dieſe

einen fünften unbestimmten, die andere ergänzenden Stand aus, der sich zunächst anschließt an den gewerbtreibenden Städter, und vorzüglich aus diesen gewählt werden sollte; nicht aber aus dem Stande der Landleute. Indem sich die Simplicität der Lebensweise dieser Klasse mit der Gewandtheit, die der Dienerstand fodert, nicht verträgt.

Zu dem Dienerstande endlich sollte man auch die Kaufleute rechnen, die im Dienste des Staates den auswärtigen Handel besorgen.

Der Kaufmannsstand kann kein für sich bestehender seyn. — Die Art, wie der Handel jetzt ausgeübt wird, ist dem Staatszwecke im höchsten Grade gefährlich. Es entsteht dadurch ein Mißverhältniß zwischen Armen und Reichen und ein so großes Uebergewicht der letzteren, welches am Ende alle bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse aufhebt.

Wenn ich mit Geld mein Geld vermehre, meinen Handel immer vergrößere, mir mehr und mehr Eigenthum und Reichthum verschaffen kann, so werde ich mich bald in dem Besitz eines großen Theils von dem Vermögen der Nation befinden, und mich der vielen Unvermögenden, die dadurch entstehen, bloß wie meiner Knechte bedienen, die in meinem Solde arbeiten, wie z. B. jemand, der ein großes Vermögen hat, eine Menge Leute in Fabriken versammelt, die für geringen Lohn die schwersten Dienste thun müssen, bloß um einen kärglichen Lebensunterhalt zu gewinnen; wie sehr dieß aber, auch von der Unrechtlichkeit abgesehen, selbst der Bildung und dem Kunstfleiße schaden müsse, ist in die Augen fallend.

In einem wohleingerichteten Staate müßte man bloß durch Arbeit sich Eigenthum verschaffen können, und nur derjenige, der den Stoff hervorbringt, der ihn weiter verarbeitet, müßte das Recht haben, zu handeln.

Nur für gewisse Zweige des Handels müßten, um eine größere Communication zu erhalten, gewisse Personen bestimmt seyn. Dieß gilt auch von dem auswärtigen Handel, der nur in den Händen des Staates seyn muß, da er allein alle auswärtigen Verhältnisse zu bestimmen hat, und die Bedürfnisse

des Ganzen völlig übersehen und richtig schätzen kann. Der Staat würde mit dem auswärtigen Handel einen Theil seiner Souveränität aus den Händen geben. Diejenigen nun, welche für die Bedürfnisse des Landes fremde Producte herbeischaffen, müssen im Dienste des Staates stehen, und gehören mithin in die Klasse der Diener. Die richtige Bestimmung der Grenzen des Handels, so wie des Wechsels von allem Eigenthum überhaupt, ist ein schwieriges Problem, dessen gute oder schlechte Auflösung auf's Wohl der Nation den größten Einfluß hat, da es hier darauf ankommt, den zur Kunstbildung unumgänglich erforderlichen Wechsel des Eigenthums möglichst zu begünstigen, ohne der Grundlage der Verfassung und der Sitten zu schaden.

Der Gegenstand der Politik ist die weitere Ausführung der in der Rechtslehre aufgestellten, aber nicht ausgeführten Idee des Staates, die Charakteristik des Ideals der wahren Monarchie.

Mit der Deduction der nothwendigen vier Stände als der Grundlage der ächten Monarchie ist dann auch der ganze Inhalt der philosophischen Politik erschöpft. Alle andere Punkte, die etwa hier noch zu bestimmen wären, sind von viel zu angewandter specieller Beschaffenheit, und gehören daher nicht in die Philosophie.

Ueber das Verhältniß der verschiedenen Stände zu dem Monarchen und unter sich selbst können zwar eine Menge Fragen entstehen, die sich aber nur mit Rücksicht auf historische Kritik befriedigend beantworten lassen. Wir können hier nur das Allgemeinste heraushebe.

Die den Stoff producirenden Landbauer und die ihn weiter bearbeitenden Künstler sind durch wechselseitiges Interesse so natürlich verbunden, daß eine innige Harmonie zwischen diesen zwei Ständen sich ohne große Schwierigkeit erhalten wird; es sey denn, daß der Staat dem Handel einen zu ausgedehnten Spielraum läßt, so daß der Landmann durch die Handelsspeculationen der Städter zu sehr verlieren und dadurch ein wirkliches Mißverhältniß entstehen würde.

In Hinsicht auf den Zweck der Menschheit überhaupt ist der Stand der Geistlichen und Künstler der Erste. Beherrschung der Erde, Bildung der Materie ist der sinnliche Zweck des Menschen und Sache des Künstlers. Bildung der geistigen Kräfte und Fähigkeiten ist der sittliche Zweck des Menschen.

Der Stand der Krieger und Landbauer gehen auf besondere Zwecke. Nur weil der Boden noch nicht genug producirt, oder die Kunst noch nicht ausgebildet genug ist, muß der Producent so viel rohe Stoffe wie möglich zu gewinnen suchen, und nur weil bei der Mehrheit getrennter Nationen leicht Collisionen und hieraus Kriege entstehen können, muß es einen Kriegerstand geben, der den Staat gegen äußere Angriffe vertheidige.

In Hinsicht auf den Zweck des Staates ist der Adel der erste Stand, der das Ganze repräsentirt, das Eigenthum, die Ehre und die Ruhe der Nation sichert und erhält.

Allein der Staat ist nicht Zweck an sich selbst, sondern bloß Mittel für den höchsten Endzweck der Menschheit. Der Stand also, der sich unmittelbar mit diesem beschäftigt, müßte über jenen, der bloß auf die Beförderung des bedingten Staatszweckes geht, wo nicht unendlich erhaben, damit kein Mißverhältniß entstehe, doch wenigstens an Ansehn und Würde diesem vollkommen gleich seyn.

Bei den gleichen Ansprüchen nun dieser beiden Stände, deren Richtung doch so ganz verschieden ist, könnte sehr leicht ein Zwiespalt entstehen, wie uns auch die Geschichte deutlich beweiset.

Wenn gleich der hier gegebene Begriff der Monarchie ein Ideal genannt wurde, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob er ganz fehlerfrei und vollkommen sey oder alle Mittel, den möglichen Fehlern zuvorzukommen, vollständig darin enthalten, was bei der natürlichen Unvollkommenheit aller irdischen Dinge unerreichbar ist, sondern es wird nur behauptet, daß unter möglichen Formen, die sich der bürgerlichen Gesellschaft geben lassen, diese die feinste, vollkommenste, dem

höchsten Endzweck aller Vereinigung am besten entsprechende sey. Von den Grundgebrechen, womit alle äußeren Einrichtungen mehr oder minder behaftet sind, ist auch sie nicht frei zu sprechen.

In jedem Staate indessen, wo alle von dem höchsten Interesse gleichmäßig beseelt sind, jeder die besondere Bestimmung seines Standes, sein Verhältniß zu den übrigen, und das nothwendige Zusammenwirken aller zu einem und demselben Zwecke richtig erkennt und zu würdigen weiß, da wird jeder die Stelle, die er in dem Ganzen einnimmt, zweckmäßig zu behaupten und den Wirkungskreis, der seiner Thätigkeit zugetheilt wird, mit eifrigem, redlichen Bemühen auszubilden und zu vollenden suchen, ohne von Eitelkeit oder anderen niedrigen Leidenschaften getrieben über die Grenzen seines Standes hinaus nach anderen ihm höher scheinenden Dingen gewaltsam zu streben, und dadurch das wechselseitige harmonische Verhältniß zu stören. Wo die Nation treu an ihren Sitten und ihrer Verfassung hängt, da werden auch nicht leicht die ständischen Verhältnisse verwirrt werden, und wo dieses geschieht, ist es auch immer schon ein Beweis von Corruption und Verfall.

In den geistlichen Ritterorden gab es ein Mittelglied zwischen dem Adel und den Geistlichen; wäre es möglich, ein solches Institut in seiner Reinheit zu erhalten, so würde dadurch das Ideal der philosophischen Politik erreicht werden, Einheit in den Geist der höheren Stände, und also auch in das System des Ganzen kommen.

Es war diese Idee der geistlichen Orden eine der höchsten, zu der die wahre Politik sich erheben konnte, und ein Beweis von der richtigen Denkart der damaligen Zeit.

V.

Aus welchem Stande soll denn nun der Monarch gewählt werden?

Es versteht sich von selbst, daß er nur aus den zwei ersten Ständen gewählt werden kann, entweder aus dem Stande, der auf den höchsten Endzweck der Menschheit überhaupt, oder aus einem, der auf den besonderen Zweck des Staates geht.

Da der König zunächst die Pflicht hat, die Nation nach außen zu vertreten, zu schützen und zu sichern, so muß er zu dem Adel oder Kriegerstande gehören, wenn er nicht etwa aus dem geistlichen Ritterorden, als dem vereinigenden Mittelgliede der zwei höchsten Stände, gewählt werden könnte.

In der ständischen Verfassung allein ist eine wahre, sittlich fest begründete Beschränkung der königlichen Gewalt enthalten. Jeder andere auch noch so künstliche Versuch, dieses zu Stande zu bringen, wird immer nur von momentanem höchst zweifelhaftem Erfolg seyn.

Die sonderbare Form einer constitutionellen Monarchie, wie man sie in neueren Zeiten aufgestellt hat, ist schon an und für sich verwerflich. Der Staat ist nicht auf Vertrag, etwas so Hohes und Herrliches nicht auf etwas so Untergeordnetes, Unvollkommenes zu begründen, und endlich fodert der Vertrag eine Garantie, die in Rücksicht auf die Staatsgewalt nicht statt haben kann.

Die Trennung der Staatsgewalt in mehrere Zweige, um dadurch ein Gegengewicht zu Stande zu bringen, ist eben so unstatthaft. Die königliche Gewalt muß eine untheilbare seyn. Nur in dieser vollkommenen Einheit aller ihrer Bestandtheile kann ihre wahre Macht und Stärke beruhen. Durch Theilung und Trennung würde sie in ihren Grundkräften verletzt und geschwächt, und gleichsam mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden.

Der König ist entweder Alles, oder ist unter gewissen Formen nichts, seine Macht ist ein leeres Schattenwesen ohne Realität, zu ohnmächtig etwas Großes zu unternehmen unter dem Zwange beschränkender Formen, bewacht von dem Mißtrauen auf ihre Vorrechte eifersüchtiger Volksvertreter, alle Augenblicke in Versuchung gesetzt, die Grenzen seiner Gewalt auf eine unrechtmäßige Art auszudehnen, im Kriege oft mit den Gesetzen des Staates, und wie ein der öffentlichen Freiheit höchst gefährlicher Feind, überall von künstlichen Sicherheitsmaaßregeln gefesselt und gebunden.

Die Geschichte zeigt uns, wie wenig künstliche Verfassungen dieser Art, die mehr auf Furcht und Mißtrauen, wie auf Treue und Glauben gegründet, den Keim der Zwietracht schon in der Grundform enthalten, das eigentlich schützen und sichern, zu dessen Erhaltung sie aufgestellt sind. Die allgemeine Freiheit, die, je nachdem der eine oder andere Theil den Sieg davon trägt, entweder von dem Despotismus oder von der Anarchie verschlungen wird.

Ueber die besondere Form der Monarchie, ob sie ein Wahl- oder Erbreich seyn soll, kann die philosophische Politik nichts bestimmen, da dieß von speciellen, national-localen Bedingungen abhängt. Nicht die Wahl, nicht das Erbrecht macht den König, sondern die Anerkennung und der Glaube; selbst da wo eine eigentliche Volkswahl statt hat, wird diese doch immer nur die öffentliche Anerkennung seyn, daß der Gewählte auf die königliche Würde den größten Anspruch hat.

Eine eigentliche Volkswahl ist darum zu verwerfen, weil sie zu republikanischen Unordnungen und Verwirrungen führen würde. Auch fällt sie natürlich da weg, wo eine ständische Verfassung ist.

Man irrt sich, wenn man in der Wahl eine größere Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen zu finden glaubt, wie in dem Erbrecht. Es beruht diese weder auf dem einen noch dem andern, sondern auf den Sitten und dem öffentlichen Geiste der Nation selbst. Wird die ständische Verfassung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Würde erhalten, so liegt in

ihr allein die wahre Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen, ſo wie für ſeine Erziehung; iſt der König aus dem Stande des Adels, ſo wird er alle Tugenden, die ſeinen Stand zieren, beſitzen müſſen, um nicht zu ſehr nachzuſtehen und ſich der allgemeinen Achtung zu verſichern, der feſteſten Stütze ſeiner Macht. Hat endlich der geiſtliche und gelehrte Stand das Anſehen, welches ihm zukommt, ſo wird er durch ſeinen Einfluß dem Könige von ſeinem Geiſte ſo viel mittheilen, als er zu einer würdigen Führung ſeines Herrſcheramtes bedarf.

Alle Einwürfe, die man gegen die Erblichkeit der Monarchie gemacht hat, reduciren ſich ſämmtlich auf den Einen: der König werde, wenn er die Würde erblich erhalte, oft nicht die zum Regieren nöthigen Eigenſchaften und Tugenden beſitzen.

Zu einer zweckmäßigen, geachteten Ausübung der Staatsgewalt bedarf es keines beſondern Genies oder Berufs.

Das Grundweſen der Staatsgewalt iſt die richterliche Gewalt, Gerechtigkeit alſo die erſte nothwendigſte Tugend des Regenten. Richter iſt der König mehr noch als Krieger, und dieſes Amt ſoll er ſelbſt ausüben. Sind die Geſetze nicht zu verwickelt und künſtlich, ſondern feſt und richtig beſtimmt und heilig gehalten, ſo bedarf es keines beſondern Talents, nach ihnen Recht zu ſprechen und zu üben. Auch wird die eigene Führung des Richteramts von Jugend auf ihm den nöthigen Scharfblick verleihen, und in ihm gleichſam den Sinn, den Inſtinkt der Gerechtigkeit wecken. Dieſes mit dem Gefühl der Würde und Erhabenheit ſeines Standes iſt eine hinlängliche Garantie für eine gerechte Verwaltung des Oberrichteramts. Was könnte der Monarch wohl für ein Intereſſe haben, falſch zu richten und Unrecht ſtatt Recht zu üben?

Der König iſt durch die Stelle, worauf er ſteht, hinweggehoben über die Grundquelle aller Unſittlichkeit, die Unmäßigkeit.

Erhaben über das Bedürfniß durch den ausgedehnteſten vollſten Beſitz aller irdiſchen Schätze und Güter, wo alle Habſucht verſchwinden muß, indem nichts die Begierde mehr ſtillt, als wenn ſie mehr genießen kann, als ihre Kräfte erlauben.

Erhaben endlich über die feinere gefährlichere Unmäßigkeit des Ehrgeizes, die aus der Eitelkeit entspringt, diese wird auf einmal abgeschnitten, wenn der König, wie ein Sinnbild der Gottheit verehrt, eine Würde besitzt, der alle andere weichen müssen, und der ihn über alle niedrigen kleinlichen Eitelkeiten wegsetzt, z. B. die eitele Idee, ein erobernder Abentheurer zu seyn.

Man behandle nach der alten Sitte und Weise die Könige nur königlich, und sie werden sich wie Könige betragen, sie werden die Heiligkeit und Erhabenheit ihrer Bestimmung nie aus den Augen verlieren und aller Grund zur Unsittlichkeit wird wegfallen.

Man hat in neueren Zeiten ein Ideal der Erziehung für Monarchen aufstellen wollen; aber freilich müßten die Erzieher selbst noch zuerst erzogen werden, und dann würde dadurch vielleicht nur die Eitelkeit junger Fürsten mehr geweckt und genährt werden.

Die einzige Erziehung, die für den König zweckmäßig seyn kann, ist die ständische. Es ist daher die Trennung der königlichen Klasse von der adlichen eine wahre Ausartung neuerer Zeiten; so wie z. B. auch, daß die königlichen Familien bloß unter sich heirathen, welches auch in physischer Hinsicht höchst schädlich dürfte befunden werden.

Wenn man dem Erbreiche vor der Wahl einen Vorzug geben wollte, so könnte man mit Grund behaupten, daß diese doch der möglichen Intrigue und dem Ehrgeize einen größeren Spielraum lasse, und daher der Sittlichkeit weit eher gefährlich werden könne.

Der König soll mit den Ständen völlig Eins seyn —: der Mittelpunkt, das Herz der ständischen Vereinigung.

Wie soll er nun aber mit ihnen unterhandeln und sich über die öffentlichen Maaßregeln berathen?

Hier tritt das System der Repräsentation so wie der Wahl ein. Die Stände wählen die fähigsten unter sich, als Vertreter ihres gemeinsamen Interesse die Person des Monarchen zu umgeben, und das Organ zu seyn zwischen ihnen und der obersten Staatsgewalt.

Ueber das System der Repräsentation hat man in neueren Zeiten sonderbare Hypotheſen aufgeſtellt, ſo z. B. die Idee, ein ganzes Land überhaupt darzuſtellen. Hier verliert der Begriff der Repräſentation ja ſeine ganze Bedeutung. Man muß das wirklich ſeyn, was man darſtellen ſoll. Man muß den Charakter, den Geiſt und die Denkart des Standes, den man repräſentiren ſoll, wirklich haben, ſonſt kann nur ein vager grundloſer Enthuſiaſmus entſtehen. Nur wo wirklich ſtändiſche Repräſentanten ſind in dem angegebenen Sinne, kann die öffentliche Wohlfahrt gut berathen ſeyn, weil jeder Stand ſeine Sache mit Nachdruck und Eifer verfechten, der König aber in der höchſten Inſtanz den allgemeinen Staatszweck nur beherzigen wird.

Bei der widerſinnigen Einrichtung, das ganze Volk zu repräſentiren, wird unter dem vieldeutigen Vorwande, nur das Wohl des Ganzen zu beſorgen, das Intereſſe der Einzelnen oft auf die ungerechteſte partheilichſte Weiſe gekränkt, und die ehrwürdigſten ſtändiſchen Freiheiten, Rechte, Sitten und Herkommen zerſtörenden Reformen unterworfen, wie die Geſchichte des Tages dieß deutlich beweiſet.

Etwas ganz anderes iſt die Repräſentation in Beziehung auf die Staatsgewalt ſelbſt, ſo kann der König ſich im Richteramte vollkommen repräſentiren laſſen. Jeder Richter iſt der wahre Repräſentant des königlichen Oberrichters und ſein Ausſpruch muß wie der Ausſpruch des Monarchen ſelbſt befolgt und heilig gehalten werden.

Der Stand der Landleute hat mit dem Adel daſſelbe Intereſſe, und bedarf daher auch keines beſonderen Repräſentanten und iſt die richterliche Gewalt nur die rechte, ſo wird auch hier gegen alle Unterdrückung kräftig geſorgt ſeyn; wäre aber dennoch eine mögliche Verletzung zu fürchten, ſo müßte das Recht der Repräſentation auch auf den Stand der Landleute ausgedehnt werden.

Die republikaniſche Verfaſſung iſt zwar ihrem innern Weſen nach höchſt unvollkommen. Dennoch iſt ſie nicht abſolut zu verwerfen, ſondern kann unter Mediſicationen wohl zugelaſſen ſeyn.

Eine Republik darf nie einen unabhängig für sich bestehenden Staat bilden, weil sonst alle Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihrer Grundform sich natürlich entwickeln, unvermeidlich sind; sehr gut aber können kleine Republiken von Monarchien eingeschlossen werden; dann wird die ewige Beweglichkeit und Veränderlichkeit des republikanischen Systems durch Hinzutreten eines monarchischen Princips verhütet, und ihm eine dauerhaftere beharrlichere Gestalt gegeben.

Der Bürgerstand und der Stand der Künstler können nur in Städten gedeihen; ein Gewerbe fodert die Unterstützung des andern. Der Kunstwetteifer wird hier der Thätigkeit einen höheren Schwung geben, und überall sich neue Bahnen brechen und neue Hülfsquellen entdecken; was die vereinzelte Kraft des Menschen entweder gar nicht oder nur mit Mühe zu Stande bringen könnte, wird dem gemeinsamen Streben viel eher und leichter gelingen.

Aus der Künstlichkeit des mannigfaltig verflochtenen städtischen Lebens gehen eigene Verhältnisse hervor. Jede Stadt ist ein Individuum von eigener Art, hat einen eigenthümlichen Charakter, der durch Verschiedenheit des Interesse, der Industrie und Cultur verschiedenartig modificirt wird. Es entstehen hier politische Bedürfnisse und Verhältnisse, die in dem allgemeinen Systeme nicht enthalten sind, und nach individuellen Bedingungen besonders bestimmt werden müssen.

Eine Stadt wird am besten regiert, wenn man sie sich selbst überläßt, nach der ganz einfachen Voraussetzung, daß jeder seine Bedürfnisse am besten kenne, so wie die mannigfaltigen Verwicklungen, die durch industriöse und mercantilische Verbindungen jeder Art in den bürgerlichen Verhältnissen der Städte entstehen. Es würde der obersten Staatsgewalt eines großen Reiches schwer fallen, sich in diese individuellen localen Details einzulassen, und da, wo sie es wirklich versuchte, würde sie in Gefahr gerathen, den eigenthümlichen Gang des städtischen Gemeingeistes gewaltsam zu stören.

Zur Kunstbildung sind städtische Vereinigungen unentbehrlich; aber eben weil hier alles so durchaus künstlich und

individuell ist, müssen auch besondere Einrichtungen statt haben.

Bei aller Kunstbildung ist es auf unbedingte Vervollkommnung abgesehen. Diese aber ist nur bei der freiesten uneingeschränktesten Entwicklung möglich. Der Kunsttrieb muß sich willkürlich nach allen Seiten und Richtungen verbreiten können, und in seinen progressiven Fortschritten auf keine Weise gehemmt und gebunden werden.

Für die Städte könnte daher die republikanische Verfassung als die vorzüglich zweckmäßige angenommen werden. Es versteht sich aber, daß der Nexus mit der obersten Staatsgewalt nicht aufgehoben werden darf, und daß diese das Recht der Oberaufsicht behält, und die größere Freiheit, welche den Städten zu ihrem besonderen Zwecke gegeben wurde, nach dem allgemeinen Staatszwecke bestimmen und beschränken kann.

Alle großen und merkwürdigen Republiken sind aus der städtischen Verfassung hervorgegangen. Doch von dem Augenblicke an, wo diese sich gänzlich von dem System der Monarchie entfernten, und sich dem unbedingten Republikanismus näherten, eilten sie auch ihrem Verfall mit großen Schritten entgegen.

Wir haben nun das Ideal einer monarchischen Staatsverfassung in ihren Grundzügen aufgefaßt und charakterisirt. Dabei soll aber auch die philosophische Untersuchung stehen bleiben, wenn sie nicht über ihre Grenzen hinaus in ein fremdes Gebiet hinüberschweifen will.

Zwölftes Buch.

Völkerrecht

und

Schluß.

Jeder Staat iſt ein ſelbſtſtändig für ſich beſtehendes Individuum, iſt unbedingt ſein eigener Herr, hat ſeinen eigenthümlichen Charakter, und regiert ſich nach eigenthümlichen Geſetzen, Sitten und Gebräuchen.

Wenn nun mehrere Staaten als unabhängige freie Individuen neben einander beſtehen, ſo tritt unter dieſen wegen der völligen Gleichheit nicht das Naturrecht, ſondern das Vernunftrecht ein. Hierbei beſteht jedoch immer die Gefahr eines unbedingten Kriegs Aller gegen Alle und ſomit eines Vernichtungskrieges. Was außer dieſem gefährlichen Vernunftrecht noch Völkerrecht genannt wird, und ſchon bei den Römern und Griechen ſo genannt wurde, iſt ein poſitives, meiſt auf Herkommen gegründetes Recht. Dahin gehört die Reſpectirung der Geſandten, der Capitulation u. ſ. w. Indeſſen variirt dieſes poſitive Völkerrecht nach Zeiten und Nationen. So z. B. war es bei den Alten erlaubt, die Gefangenen als Sklaven zu verkaufen, welches bei den Neueren gegen das Völkerrecht wäre, weil dieſes ſich auf chriſtliche und germaniſche Verfaſſung gründet.

Das Völkerrecht alſo, inſofern es nicht bloßes Vernunft-

recht iſt, beruht auf ſtillſchweigender Annahme wechſelſeitigen Herkommens und allenfalls auch Vertrag.

Der Vertrag aber iſt etwas ſehr ſchwaches, wer garantirt denſelben? Wer wacht darüber, daß er gehalten werde? Die öffentliche Meinung iſt hier nicht ſtark genug — man ſetzt ſich darüber weg, achtet weder Ehre noch Gebrauch. Und wie leicht iſt es, ſelbſt bei der treuloſeſten Wortbrüchigkeit die öffentliche Meinung zu täuſchen.

Daher ſollte man alles poſitive Völkerrecht — alles Herkommen — alles was nur irgend ein beſſeres und moraliſches Verhältniß zwiſchen den Nationen begründet — ganz außerordentlich heilig halten — denn mit Verletzung deſſelben bricht das grauſame Völkerrecht der Vernunft herein.

Die Philoſophie hat hier die Aufgabe zu löſen, ob dem immer drohenden Unheil eines allgemeines Krieges nicht geſteuert werden könne?

Zu dieſem Zweck iſt kein ideales Völkerrecht aufzuſtellen, ſondern es kommt darauf an, wie für das beſtehende Herkommen, das poſitive Völkerrecht, eine Garantie zu finden ſey. Das Völkerrecht müßte nicht als das Verhältniß zweier außerhalb des Staatsverbands in einem ganz freien ja wilden Zuſtand befindlicher, ſondern als eine Völker-Verfaſſung betrachtet werden.

In dieſer Hinſicht hat man meiſtens einen Völkerverein vorgeſchlagen, bei welchem alle Streitigkeiten wie ein Prozeß zwiſchen Privaten entſchieden würden, welche dann die Streitenden nöthigenfalls zwingen könnten und müßten.

Hierauf hat zuerſt Kant, dann Fichte die Idee des ewigen Friedens gegründet. Dieſe Idee aber iſt ſehr unausführbar.

Denn erſtens würde der Verein ein republikaniſches Verhältniß ſeyn, damit aber wäre der Keim zum Bürgerkrieg gelegt. Eine republikaniſche Verfaſſung iſt in der Politik nur zu dulden; nicht aber als die oberſte zu ſetzen.

Zweitens iſt der Begriff der Repräſentation, worauf die Idee eines Völkercongreſſes beruht, ein ganz irriger. Die ganze Souveränität kann nie repräſentirt werden, ſie iſt etwas reel-

tes, und läßt sich nicht übertragen noch auch theilen. Es ist also keine Garantie vorhanden, daß das Urtheil des Gesandten bei einem solchen Congreß von dem Staat immer als das seinige angesehen, daß es nicht, wenn der Ausspruch seinem Vortheil entgegen wäre, von ihm verworfen würde.

Das ganze Volk und die Staatsgewalt läßt sich nicht repräsentiren; man kann nur repräsentiren, was man ist; daher ist nur der König der wahre wirkliche Repräsentant der Nation — er ist der gemeinschaftliche Ausdruck des Ganzen; sein Charakter und der der Nation muß eins seyn. Dieses ist aber kein politisches, sondern ein moralisches Verhältniß, kann daher nicht übertragen werden.

Die Mängel eines idealen Völkervereins sind am meisten vermieden in dem System des Kaiserthums und der Hierarchie. Das Kaiserthum als specifisch verschieden von dem Königthum genommen, als ein Königthum über die Könige.

Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Nation, welche durch das Kaiserthum eine bestimmte Oberherrschaft über die Nachbarvölker ausübt, eine starke, wo nicht die stärkste sey; sodann auch muß sie sich durch ihre politische und moralische Verfassung dazu eignen.

Die Idee des Kaiserthums ist viel kräftiger, um ein sittliches Verhältniß unter den Nationen einzuführen, als jene eines Völkervereins. Das beweist schon die Vergleichung des Mittelalters mit der neuern Zeit.

Auch paßt dieses System viel besser zu dem natürlichen Verhältniß, in welchem die Nationen rücksichtlich der großen Verschiedenheit ihrer Bildung stehen.

Man könnte in Beziehung auf diese große Verschiedenheit die Frage aufwerfen, ob der Zweck der Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts für alle Nationen gleichmäßig oder nur vorzugsweise für einige gelte; ob also die wilden Völker nicht blos als begleitende Blüte der großen Fülle gebildeter Nationen zu betrachten seyen. Diese Frage aber greift in die verborgenen Plane der Vorsehung ein, und muß daher niedergeschlagen werden.

Wir haben über die ungebildeten wilden Völker nur insofern zu urtheilen, als sie unsere Nachbarn sind, und uns angreifen. Insofern vor ihnen keine Sicherheit möglich ist, sind wir zum Krieg gegen sie berechtigt, und zwar wird dieser Krieg immer ein Vernichtungskrieg seyn; d. h. das bisherige Verhältniß wird ganz umgewandelt werden müssen, damit Sicherheit entstehe; dasselbe wird der Fall seyn bei der Nachbarschaft mit einer ganz verderbten Nation, hier wird der Krieg nothwendig zur Erhaltung unserer eigenen Bildung.

Was nun die Behandlung einer in solchem Krieg überwundenen Nation betrifft, welche von dem Sieger an Bildung weit übertroffen wird, so würden die neueren Politiker rathen, dieselbe so viel als möglich durch Vermischung mit der siegreichen zu vernichten. Das wäre aber höchst unsittlich. Der ursprüngliche sittliche Charakter des Volks, seine Sitten und Eigenthümlichkeiten müssen heilig gehalten werden. Und so muß auch eine solche unterjochte Nation in dieser Hinsicht unangetastet ein für sich bestehendes Ganze bleiben; aber so viel es mit ihrem Charakter verträglich, muß sie gebildet werden und allenfalls sogar mit Gewalt. — Auf diese Weise haben die Deutschen viele Nationen gebildet, z. B. die Ungarn.

Ein gänzlicher Vernichtungskrieg wäre nur gegen eine verderbene Nation zu führen, welche sich anmaßt ihre Uebermacht zur Zerstörung aller Naturalität der Unterworfenen zu mißbrauchen. Das Princip absichtlicher Zerstörung der Naturalität berechtigt alle andern Völker, sich gegen diejenige, welche jenes Princip befolgt, zur gänzlichen Vertilgung derselben zu vereinigen.

In der alten Zeit hatten die Römer zum Theil, wo nicht ganz, sich dieses Princip zu eigen gemacht; die Griechen weit weniger und die Perser auch nur wenig. In der neuern Zeit sehen wir es von den Franzosen nur zu sehr in Anwendung gebracht.

Bei Beurtheilung des Vorzugs der Bildung einer Nation in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts kommt es nicht sowohl auf eine gewisse äußere Cultur und Politur,

als auf die moraliſche und politiſche Verfaſſung des Volkes an. So waren die Deutſchen ungleich geſchickter, die Idee des Kaiſerthums zu realiſiren, als die Römer. Die deutſche Nationalität hat ebenſowohl Antheil an dieſer Vorbeſtimmung als das Chriſtenthum; denn die Römer konnten ja ſelbſt mit dem Chriſtenthum es nicht zu einer guten moraliſchen Verfaſſung bringen. Die Deutſchen mußten erſt mächtig werden, um durch ihre Sitten und Verfaſſung mit der Religion zuſammen das ſchöne Reſultat des Mittelalters hervorzubringen. In neuern Zeiten kam aber grade wieder durch die römiſche Politik eines chriſtlichen Hofes das größte Unheil in die Welt.

Mit der Anwendung der Idee des Kaiſerthums kommt es ſehr auf die Beſchaffenheit der Länder und Völker an. Es iſt deßhalb auch nicht die abſolute Totalität eines monarchiſchen Völkervereins damit verbunden, und könnten ſehr wohl mehrere Syſteme auf der Erde neben einander beſtehen.

Indeſſen bedarf das Kaiſerthum noch einer Grundlage zur Garantie — und dieſe findet ſich in jener andern Idee des Mittelalters, in der Hierarchie.

Alle in dem Kaiſerthum vereinigten Nationen können in ihrer Verſchiedenheit ganz getrennt von einander beſtehen; denn die äußere Verbindung zu unterhalten, liegt blos der Staatsgewalt ob. Indeſſen erſtreckt ſich dieſe Abſonderung und Trennung nicht auf die geiſtigen Verhältniſſe. Die Gelehrten ſind in aller Welt verbunden, dieß geht natürlich aus dem gemeinſamen Streben nach Erkenntniß hervor — dieſes hebt alle Nationalverſchiedenheit auf. Daſſelbe iſt der Fall bei dem geiſtlichen Stande. Im ſpeciellen Theil der Religion, im Gottesdienſt, kann wohl einige nationale und locale Verſchiedenheit vorkommen; aber dieſes hindert nicht, daß dem Weſen nach Einheit in Allem herrſche.

Beziehen wir nun dieſen Zuſammenhang, dieſe Einheit des gelehrten und geiſtlichen Standes in der gebildeten chriſtlichen Welt auf die Politik, ſo entſteht nothwendig die allgemeine Idee der Hierarchie.

Setzt man nämlich voraus, daß alle gebildeten Nationen

eine ſtändiſche Verfaſſung haben, ſo wird der gelehrte und geiſtliche Stand das gemeinſame Band ausmachen.

Dieſe Verbindung der Nationen iſt auch eine Foderung in Beziehung auf die höhere Beſtimmung der Nationen ſelbſt. Jede Nation ſoll freilich für ſich beſtehen und ihre Eigenthümlichkeit als ihr Heiligſtes geachtet werden; indeſſen iſt doch die Abſonderung an und für ſich immer eine Schranke, und als ſolche in Beziehung auf den höchſten Zweck der Menſchheit ein Uebel. Das Menſchengeſchlecht ſoll doch zu einer wahren Gemeinſchaft, wenn nicht unmittelbar geführt, doch dazu vorbereitet werden. Hierzu dient die Hierarchie. Durch das Kaiſerthum mit durchgehender ſtändiſcher Verfaſſung und die Hierarchie werden beide Foderungen der Abſonderung und der Verbindung der Nationen befriedigt. Die Nationen ſind auf dieſe Weiſe ja nach ihrer Eigenthümlichkeit geſchieden und ſelbſtſtändig, während ein gemeinſames politiſches und geiſtiges Band ſie in eins verbindet.

Der Stand der Gelehrten und Geiſtlichen iſt alſo bei allen Nationen immer nur einer und derſelbe; er iſt über alle nationale Verſchiedenheit erhaben, und bildet eine durch alle Staaten durchgehende Geſellſchaft, die Hierarchie.

Fragen wir, was der eigenthümliche Zweck der Hierarchie ſey, ſo finden wir denſelben ganz verſchieden von jenem des Staats. Dieſer iſt durchaus nur ein bedingter und daher auch größtentheils nur von negativem Werth. Der Staat hat es blos mit den Bedingungen zur Cultur, nicht mit dieſer ſelbſt zu thun. Der Zweck der Hierarchie aber iſt gar nicht bedingt, er iſt auf keine Weiſe beſchränkt — die Hierarchie geht auf unbedingte Gemeinſchaft und Verbindung. Es iſt daher auch eigentlich nicht zu ſagen, die Kirche habe einen Zweck, ſie iſt ſich vielmehr ſelbſt Zweck, ſie hat ihren unbedingten Werth in ſich und iſt die unbedingte Gemeinſchaft und Geſellſchaft.

In Beziehung auf den Menſchen kann die Kirche freilich mit anderen Einrichtungen von untergeordneten Zwecken verglichen werden; wenn wir aber den Zweck des Menſchen in

der Kirche betrachten, ſo führt uns das auf die Lehre von dem höchſten ſittlichen Gut zurück.

Ohne ſich auf die Spitzfindigkeiten der griechiſchen Philoſophie einzulaſſen, kann man leicht einſehen, daß in Rückſicht auf die Welt die Ehre das höchſte ſittliche Gut iſt. Dieſe iſt aber freilich nur das negativ höchſte Gut; denn betrachten wir den Menſchen im Zuſammenhang mit dem Weltganzen, in ſeinem Verhältniß zu Gott und mit Rückſicht auf die Unſterblichkeit, ſo iſt die Seligkeit das höchſte Gut. Dieſes ſtimmt denn auch mit der Meinung aller ſittlich gebildeten Menſchen, ſo wie mit dem geſunden Menſchenverſtand überein.

Das höchſte Gut ſoll allzeit ſeyn der Zweck der Zwecke, und dieſer iſt für den einzelnen Menſchen ſeine eigene Seligkeit. Ueberhaupt iſt der Begriff vom höchſten Gut nur auf den einzelnen handelnden Menſchen, nicht aber auf die Menſchheit überhaupt anwendbar. Für dieſe iſt das Reich Gottes der Zweck oder vielmehr das Ziel — der einzelne Menſch kann ſich daſſelbe aber nicht zum Zweck machen, man muß daher auch das höchſte Gut nicht mit dem Reich Gottes verwechſeln.

Der Begriff der Seligkeit iſt der Gränzbegriff der Moral, er iſt der Schlußſtein und höchſte Gipfel derſelben. Eigentlich erhebt er ſich ſchon über das Gebiet der Moral, in jenes der Theologie und der höheren Naturerkenntniß. Er ſchwingt ſich aus dem Gebiet des Menſchlichen in jenes der Weltunendlichkeit und Weltvollkommenheit.

Der ſittliche Trieb hätte ohne den Begriff der Seligkeit keine Richtung, kein Ziel, alſo keine Realität. Durch dieſen Begriff wird das Poſitive in der Moral geſichert und befeſtigt.

Auch wird durch die Beziehung auf dieſen Begriff alle Entwicklung und Bildung erſt ſittlich, während auf der andern Seite der Begriff der Seligkeit als des höchſten Endzwecks erſt erklärbar wird, wenn man ihn auf die Bildung bezieht. Denn die Entwicklung und Bildung macht eine allmählige Annäherung und alſo die Möglichkeit zur Seligkeit zu gelangen erſt deutlich.

Der Begriff der Bildung und jener der Seligkeit erhalten beide durch die Beziehung des einen auf den andern erst ihre wahre Bedeutung.

Eine Bildung, die nicht auf die Seligkeit, d. h. auf Anschauung der Gottheit und Vereinigung mit derselben gerichtet wäre, könnte blos ein Naturspiel der Kräfte, keineswegs aber eine sittliche Bildung genannt werden.

Eine zweite wichtige Frage ist nun: in welchem Verhältniß steht die Hierarchie zum politischen Staat?

Die Hierarchie soll eine Gesellschaft für sich, ein Staat in andern Staaten seyn, eine Gesellschaft, die gewissermaßen als Reich Gottes betrachtet werden kann, insofern die weltliche Herrschaft hier völlig aufhört und Gott allein als der Herrscher und das Oberhaupt angesehen wird. Ferner haben wir bemerkt, daß die Kirche keinen bestimmten Zweck hat, sondern sich selbst Zweck an sich ist.

Hieraus folgt nun nothwendig ihr Verhältniß zum Staat. Es ist klar, daß die Kirche, welche an sich der höchste Zweck ist, nicht der untergeordneten Gesellschaft des Staats aufgeopfert werden darf, welche selbst nur des Bedürfnisses, des Nothbehelfs wegen da, aber kein Gut an sich ist. Die Kirche muß also als höchste Gesellschaft frei und von dem bedingten politischen Staate unabhängig seyn. Diese Freiheit ist der Kirche zu ihrem Wesen nöthig.

Wie ist nun aber diese Freiheit möglich, ohne daß die Kraft des Staates geschwächt werde, der eine Obergewalt über alle seine Glieder haben muß?

Dieses Problem wird gelöst durch die besondere Art von Gewalt, welche dem geistlichen Stande zukommt.

Alle Bürger gehören zwar zur Kirche, aber die Geistlichen doch auf eine ganz andere Art als alle andern; denn der Stand der Geistlichen widmet sich ganz einzig und allein dem höchsten Zweck, und die andere Stände richten ihre meiste Thätigkeit auf die irdische Bedürfnisse. Demnach ist der geistliche Stand auch nothwendig die sichtbare Macht der Kirche oder in anderer äußerer Beziehung, wo der Begriff der Macht

und Oberherrſchaft nicht mehr ſtatt findet, alſo dem Staate gegenüber — Repräſentant der Kirche.

Daß der gelehrte Stand mit dem Geiſtlichen nothwendig verbunden ſeyn müſſe, wenn er ſittlich ſeyn ſoll, iſt ſchon früher bemerkt worden.

An und für ſich, blos in Rückſicht auf das ſittliche Verhältniß, und um ſo mehr in Rückſicht auf das religiöſe, gebührt nun dem gelehrten und geiſtlichen Stande eine große Macht. In der Form dieſer Macht, welche hier näher zu beſtimmen, muß die Löſung des Problems geſucht werden, wie die Freiheit der Kirche ohne Schmälerung der Staatsgewalt erhalten werden könne.

Die Kirche als Kirche iſt eine durchaus geiſtliche, d. h. ſittliche Geſellſchaft; die ihr entſprechende Form muß alſo auch eine durchaus ſittliche ſeyn, ſie darf keineswegs eine weltliche ſeyn. Mit andern Worten: der geiſtliche Stand muß in ſeiner Form den ihn eigenthümlichen Charakter ausdrücken; er darf nicht in das Weltliche hinübertreten.

Das Eigenthümliche der ſittlichen Thätigkeit beſteht aber darin, daß ſie eine beſchränkende, zurückhaltende, negative iſt. Es muß demnach die Macht der Kirche — der Hierarchie — eine negative ſeyn, ſie darf keine andere als eine negative Gewalt haben; aber als ſolche iſt ſie die Garantie des Kaiſerthums.

Sehen wir nun auf den Staat, ſo finden wir bei der beſten monarchiſchen Verfaſſung die Möglichkeit, daß die Staatsgewalt mißbraucht werde, daß ſie ihrem eigenen Zwecke entgegenarbeite. Auf die Güte und Sittlichkeit des Regenten kann man nicht immer zählen. Und ſo fehlt aller Politik überhaupt der eigentliche Schlußſtein, wodurch das Recht wirklich geſichert und garantirt wird.

Wir haben ſchon früher nachgewieſen, daß alle künſtlichen Formen und Einrichtungen, wodurch man der Staatsgewalt eine negative politiſche Macht hat entgegenſtellen wollen, von ſehr ſchwachem Gehalt ſind. Wir haben aber auch gezeigt, daß die Grundlage der wahren Monarchie die ſtrenge Eintheilung in Stände iſt. Und es folgt aus gehöriger politiſcher

Betrachtung, daß die negative Macht, die nöthigenfalls die Staatsgewalt beschränken soll, in der Hand eines großen bedeutenden Standes seyn müsse. Nun liegt es aber in der Natur des geistlichen Standes, daß dieser nach außen keine andere, als eine negative Macht haben könne — und so ist seine Bestimmung gegenüber dem Staat von selbst gegeben.

Hiermit eröffnet sich nun das Gebiet des canonischen Rechts, dessen nähere Ausführung freilich großen Schwierigkeiten unterliegt.

Genug aber die Haupt-Grundlage dieses Rechts ist, daß der geistliche Stand nur eine negative Macht gegen die positive des Staats auszuüben habe.

Die Hauptschwierigkeit der Hierarchie liegt in ihrer Stellung gegen die verschiedenen Nationen. Sie soll durch alle Nationen durchgehen, und an keine gebunden seyn. Ist sie es auf irgend eine Weise, greift sie in das Weltliche über, so entsteht gleich für den Staat und die Nation die Gefahr, ihre Selbstständigkeit einzubüßen.

So ist denn auch einleuchtend, daß die Form der Hierarchie, welche uns das Mittelalter darbietet, keine andern Folgen haben konnte, als einen Vernichtungskrieg zwischen der weltlichen und geistlichen Macht, welcher beiden zu großen Schaden und Verderben gereichte.

Da der Mittelpunkt der Hierarchie an eine weltliche Herrschaft gebunden ward, und dadurch eine positive Macht wurde, der auch die monarchische Form beigelegt war, so blieb nichts anders übrig, als die Macht des Papstes und die des Kaisers in Eins zu verbinden oder einen Vernichtungskrieg zu führen.

Deshalb ist es von der größten Wichtigkeit, daß der Mittelpunkt der Hierarchie nicht wesentlich an ein weltliches Fürstenthum gebunden sey.

Eine eigentlich allgemeine weltliche Herrschaft des Pabstes ist daher verwerflich.

In Beziehung auf die Begriffe der Juristen könnte man sagen, den Bischöfen käme in gewisser Art eher eine weltliche Oberherrschaft zu als dem Papst.

Ja wenn man nicht auf das Unwesentliche, die Form, sondern auf das Wesentliche, die Sache, sieht, so ließe sich eine weltliche Macht der höhern Geistlichkeit (als des wichtigsten Standes in jedem Staate) mit Ausnahme des Papstes (als des universellen geistlichen Centralpunktes für alle) sowohl philosophisch als juridisch rechtfertigen.

Der geistliche Stand soll der mächtigste seyn, er muß also Vorrechte haben, und der Natur der Sache nach gebührt ihm insofern eine Oberherrschaft, wie sie der Adel hat. So wie der Adel genau zusammenhängt mit dem Stand der Landbauern, so steht der geistliche Stand in nächster Beziehung auf die Städtebewohner und Bürger, d. h. die Künstler, Handwerker und Gewerbtreibende — und so könnten die Bischöfe und die höhere Geistlichkeit, welche in den Städten ihren Sitz haben, eine Oberherrschaft ausüben über diesen Stand der Künstler ꝛc.

Die weltliche Herrschaft des geistlichen Monarchen wäre nur dann zu rechtfertigen, wenn er Papst und Kaiser zugleich seyn könnte.

Zu dieser Vereinigung beider Gewalten böte freilich das Verhältniß zwischen dem Adel und der Geistlichkeit den Weg.

Diese Stände müssen aber nothwendig getrennt seyn, wiewohl die Trennung auch nicht absolut seyn darf, damit nicht Zwietracht und Krieg zwischen ihnen entstehe. Es muß also für eine Verbindung derselben gesorgt werden; dieses ist von großer Wichtigkeit; diese Verbindung aber würde am besten durch einen geistlichen Ritterorden, wie jener der Malteser war, bewerkstelligt werden. Derselbe würde das Mittelglied zwischen den beiden Ständen bilden, und aus solchem Orden nun wäre, wenn jene Idee von der völligen Einheit der geistlichen und weltlichen Macht realisirt werden sollte, der Pabst zu wählen, der dann zugleich Kaiser wäre.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung einer solchen Combination entgegenstellen, sind keine innere philosophische, sondern blos specielle und locale, welche in der besondern Lage und den historischen und nationalen Verhältnissen von Europa ihren Grund haben.

In Rückſicht auf dieſe Verhältniſſe iſt die Trennung der geiſtlichen und weltlichen Obergewalt natürlicher.

Der Grund, den man für eine eigentlich weltliche Herrſchaft der Hierarchie, in monarchiſcher Form oder des Papſtthums, anführt, daß nämlich die durch alle Staaten durchgehende Hierarchie darin eine Garantie hätte, iſt unhaltbar. Denn die weltliche Macht der Hierarchie kann ja von einem der andern Staaten abhängig und ſo die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der ganzen Hierarchie gefährdet werden.

Wenn aber der geiſtliche Stand in jedem Staat auf die von uns angedeutete Weiſe die ihm gebührende Macht beſitzt, ſo bedarf es keiner weitern politiſchen Garantie und iſt alles in wahrer Uebereinſtimmung.

Wir haben gezeigt, daß die Moral auf der Religion beruht, und ſind dahin zurückgekehrt.

So müſſen wir nun auch die Praxis auf das Göttliche zurückzuführen. Es iſt damit nicht geſagt, daß alle gemeine Praxis ſich müſſe auf das Göttliche zurückführen laſſen — ſondern es wäre nur das höchſte Ideal, die letzte Stufe aller Praxis anzugeben. Und in dieſer Hinſicht wäre die Idee von dem Reich Gottes, die wir als moraliſchen Begriff unterſuchten und dann auf ſich beruhen ließen, wieder aufzunehmen.

Das Reich Gottes als Vollendung und Verklärung der Natur, als vollkommene Weltentwickelung iſt nämlich ſchon ein theologiſcher Begriff, ſie ſteht in keiner Beziehung zur moraliſchen Praxis, gehört alſo nicht zur Moral.

Wenn man aber das Reich Gottes als ein ſichtbares nimmt, wenn man darunter nicht die Verklärung der Natur überhaupt, ſondern die Herrſchaft des moraliſchen Menſchen nach göttlichen Geſetzen über die Natur verſteht, ſo iſt ſie allerdings eine praktiſche Idee, wiewohl eigentlich keine moraliſche.

In dieſem Sinn nun ſoll ſich alle höhere Praxis auf das Unendliche beziehen, ſie ſoll durch eine ſtete Annäherung darauf hinwirken.

Eine ſolche Praxis aber wäre Magie.

Dieſer Begriff iſt hier ohne beſondere Beziehung, die zu Mißverſtändniſſen führen könnte, zu nehmen. Wir ſtellen denſelben blos auf zur Unterſcheidung der höheren, von der gemeinen, niedern Praxis.

Auch iſt die Möglichkeit der Magie, wie ſie hier gemeint iſt, ſchon früher bei der Abhandlung über die Praxis angegeben worden.

Eine ſolche Magie nun iſt die praktiſche Kunſt und Thätigkeit, die darauf ausgeht, die Natur von ihren Feſſeln zu entbinden, und ſo das ſinnlich ſichtbare Reich Gottes herzuſtellen. In dieſer Hinſicht iſt denn das Reich Gottes wirklich ein Endzweck des Menſchen und das höchſte Ideal aller Praxis.

Daß mit ſolcher Praxis mehr ausgerichtet werden könne, als man nach dem Verhältniß aller gewöhnlichen natürlichen Praxis glauben möchte, iſt einleuchtend, und findet ſich durch Erfahrung beſtätigt. Sie läßt alle Phyſik und Naturphiloſophie weit hinter ſich. Sie iſt die einzig wahre Behandlung der Natur, und macht alle andern, ſich über das Gemeine erheben wollenden Verſuche, als irrige Beſtrebungen unnütz.

Soll die Hierarchie oder die ſittliche Gemeinſchaft des Göttlichen unter den Menſchen als ein beſtimmter Stand äußere Realität gewinnen, ſo iſt es nöthig, daß auch das geiſtige göttliche Reich derſelben zur Erſcheinung gebracht verſinnlicht werde. Hierin aber beſteht die wahre Beſtimmung der bildenden Kunſt *). Sie ſoll das ſichtbare Reich Gottes ſinnlich darſtellen. Die bildende Kunſt ſchließt ſich demnach nahe an die Magie an, oder iſt ein Theil derſelben. Die Magie iſt ja nichts anders, als die auf das Unendliche gerichtete Praxis, der es gelingt, daſſelbe darzuſtellen. Wollte man Zierde und Anmuth zum Zweck der bildenden Kunſt machen, ſo wäre ſie ſchlecht begrün-

*) In dieſen Stellen iſt das weiter oben ſchon Geſagte wiederholt, aber in Beziehung auf den Endzweck ſelbſt.

det. Man müßte dann denjenigen Recht geben, die sie als ganz überflüssig verwerfen, da allerdings die Menschen viel ernstere und erhabenere Zwecke zu erfüllen haben, als daß sie so viel für bloße Zierde aufwenden — ja verschwenden dürften, wie die Kunst erfodert. Bietet ja doch die Natur genug und weit mehr Zierde dar, und ist die Schönheit der Natur doch immer größer, als sie die Kunst je hervorbringen kann.

Ist hingegen Bedeutung der Zweck der Kunst, so ist die Kunst allerdings nöthig; denn die Bedeutung kann nicht, wie die Schönheit und Anmuth, in der Natur gefunden werden.

Die bildende Kunst ist also ein nothwendiger Theil der Hierarchie und zwar um so mehr, da sie ihr Gebiet auf der Gränze zwischen der Wissenschaft und Religion hat. Man kann sagen, die Kunst ist eine Ergänzung der Wissenschaft auf dem Punkt, wo Wissenschaft und Religion sich berühren.

Die Philosophie lehrte uns, daß alles Göttliche sich nur andeuten, nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen lasse, und daß wir daher die Offenbarung für die höchste Wahrheit annehmen müssen. Die Offenbarung aber ist eigentlich eine für den sinnlichen Menschen zu erhabene Erkenntniß, und so tritt die Kunst sehr gut ins Mittel, um durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen.

Die Kunst ist daher trotz ihrer objectiven Form ihrem innern Wesen nach nicht in der Art objectiv, wie die streng selbstständige Wissenschaft — jener Theil der Wissenschaft nämlich, welcher sich nicht auf die Offenbarung bezieht.

Die Kunst ist vielmehr ihrem innern Wesen nach ganz subjectiv, weil sie die Offenbarung zum Gegenstande hat, die dann der Glaube um so lebendiger auffaßt, als er selbst das innerste Leben des Subjectes ist.

Wir sind nun von der Moral und Rechtslehre durch die höhere Politik und Physik (als Magie gedacht) in das Gebiet des Glaubens zurückgekehrt.

Vergleichen wir dieſes Reſultat unſerer Unterſuchungen mit dem erſten Anfang der Philoſophie überhaupt, ſo finden wir, daß ſie mit demſelben, jedoch höchſt geſteigerten und ausgebildeten, Begriffe ſchließt, womit ſie angefangen.

Wir gingen nämlich von der Wißbegierde, von dem Trieb nach Wiſſen aus, finden hier urſprünglich das Ich im Gegenſatz gegen das Ding, ſchwankend und ungewiß, zu welcher Seite es ſich ſchlagen ſollte, bis es zum Glauben an ſich ſelbſt gelangte und hiermit die Philoſophie ihre Grundlage erhielt. Alles frühere war nur Einleitung. Mit dem Selbſtvertrauen, dem Glauben an ſich, an ein beſſeres edleres Selbſt, fing die Philoſophie, freilich ſehr beſchränkt, an, und mit dem Glauben an die Offenbarung, mit dieſem höchſten Begriff hört ſie auf.

Der Glaube iſt der höchſte Begriff in Beziehung auf alle Thätigkeit des Denkens, Wiſſens und Wollens. Er iſt die höchſte aller Functionen; er iſt nicht dem Wiſſen entgegengeſetzt, ſondern er iſt nur eine eigenthümliche Art des Wiſſens, ein ſich ſelbſtbeſchränkendes, mit Willen ſich ſelbſt anhaltendes, beharrendes Wiſſen.

Genug, der Glaube iſt für das Denken die beſchränkende, negative, aus Fülle der Freiheit und Liebe ſich ſelbſt anhaltende Thätigkeit, ähnlich der göttlichen Thätigkeit.

Und ſo iſt denn der Glaube nicht nur ſeinem Gegenſtand, ſondern auch ſeiner Form nach ein eigentlich gottverwandtes Denken, Wiſſen und Wollen.

Anmerkungen zu dem II—XII. Buch vorstehender Vorlesungen.

(Vom Herausgeber.)

S. 20. a). Diese Auffassung der Gegenseitigkeit und Zusammengehörigkeit des Geistes und der Natur, dieser Gedanke durchgängiger Lebendigkeit und Einigkeit alles Wirklichen ist, wenigstens zur Zeit dieser Vorlesungen von Niemanden in der Weise klar und vollständig ausgesprochen worden und es gebührt Friedrich Schlegel das Verdienst, den Idealismus, der zugleich Realismus ist, nicht blos mit Kühnheit, sondern auch mit Selbstbeschränkung und Bescheidenheit durchgeführt zu haben. Wenn es auch nur ein Versuch geblieben ist, den er bei nochmaliger Durcharbeitung im christlichen Sinn geläutert, vervollständigt und sichergestellt haben würde; so ist dieser Versuch doch grossartig und kein System damaliger Zeit ist ihm gleichgekommen.

S. 22. b). Man wolle hier bemerken, daß von einem ersten Standpunkte, von dem des unmittelbaren Selbstvertrauens, von einer ersten Aussicht des Ich auf Unendlichkeit die Rede ist, nicht von einer göttlichen Vollkommenheit, die es ursprünglich aus sich schon hätte. Der Schluß der Vorlesungen (S. 396) belehrt uns, wie es eigentlich damit gemeint ist und wie das anfangs selbstvertrauende Ich erst durch die sittliche Selbstbeschränkung und den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott, die ewige Liebe und Vollkommenheit zu ihm erhoben wird und an der Göttlichkeit Theil nimmt.

S. 85. c). Es ist hier z. t. v. oder ein Druckfehler eingeschlichen: statt leer muß einfach gesetzt und das folgende dann muß getilgt werden. Schl. verstand wohl die Sache so, daß eben im Zusammengesetzten erst Unterscheidungs- und Vergleichungsmomente gegeben sind, die den Begriff als solchen möglich machen.

Obend. d). Kein starres Seyn bleibt ausser uns stehen, alles Seyn wird zum Gedanken; mit diesem haben wir zu schaffen, wenn wir philosophiren und der intentionelle Gedanke ist zugleich praktisch: der Geist will denkend und denkt seinen Willen und was und wie er es will. Der nächste Gegenstand des Geistes ist Geist und Gedanke, seine nächste Intention Geist und Wille; es ist in dieser Re-

aren nichts Fremdartiges mehr, das ihm unverſtändlich oder unausführbar wäre; das wahrhaft Gedachte iſt auch verſtanden, das recht und treu Gewollte iſt auch ausführbar.

S. 89. e). Der achte Witz iſt alſo ein Zeugniß der combinatoriſchen Kraft des Geiſtes, eine energiſche Tendenz, dem Abgeriſſenen, Unterbrochenen ſeine Beziehung und ſeine Bedeutung abzugewinnen.

S. 160. f) (ſteht unrichtig e). Die Einheit ohne die Fülle iſt, nach Schl. Anſicht, für ſich allein abſtract und inhaltlos, ohne Vermittlung und ſo gleichſam nur eine Prätention; aus der Fülle, der Liebe, dem Reichthum geht ihr erſt die Ausſicht auf Vermittlung, Bildung und Vollendung auf; die Einheit führt durch ihr Bedürfniß zur Fülle, die Fülle vollendet durch ihren Reichthum die Einheit, in ähnlicher Weiſe, wie bei Leibniz die Natur zur Gnade führt und die Gnade die Natur vollkommen macht, indem ſie ſich ihrer (als Bedingung zur Bildung einer Welt, welche zur Stadt Gottes werden ſoll) bedient (Leibn. de la Nature et de la Grace, §. XV).

S. 115. g) (ſteht unrichtig ein Fragezeichen). Sofern die Myſtik nur einen negativen Begriff vom Unendlichen hat, iſt ſie blos Myſticismus d. h. falſche Myſtik; es iſt vielmehr ein weſentliches Kennzeichen wahrer Myſtik, daß ſie das Unendliche, Göttliche als das Wirklichſte, Poſitivſte betrachtet und darauf ausgeht, völlig davon durchdrungen zu werden, darin allein das Leben und deſſen höchſtes Gut zu haben. Es kann demnach dem wahren Myſtiker die Zeit nicht als bloßer Schein gelten, ſondern vielmehr als Moment der Ewigkeit.

S. 180 h) (nach den Worten: „zu der eigentlich organiſchen Form — Charakter unſres Geſtirns gegründet befunden werden kann"). Nur das Wirkliche iſt nach Schl. Gegenſtand der Philoſophie; ſo darf dann die Philoſophie auch die Wirklichkeit des regelrechten Lebens auf Erden nicht überſehen und die Möglichkeit von deſſen Nichtdaſeyn an die Stelle des Daſeyns ſetzen. Es liegt weſentlich in der Wirklichkeit der Erde, daß ſie ein Raumverhältniß hat, welches ſich dann eben im Sproſſen der Pflanze offenbar zu erkennen giebt; eben ſo weſentlich iſt, daß ſie ſich dann auch in ſich zuſammennimmt, wovon das animaliſche Leben durch Empfindung und willkürliche Bewegung Zeugniß giebt; durch die Verbindung beider weſentlichen Momente in höherer Potenz und unter Einwirkung eines höhern Princips d. h. einer höhern, nicht mehr materiellen Wirklichkeit wird dann das kosmiſche wie das telluriſche Moment im Menſchen zum vollſtändigen Organon des Geiſtes.

S. 220. i) Es iſt hier wohl zu bemerken: philoſophiſch.

nicht theologisch betrachtet, ist der Geist das erste, zunächst gewisse, da die Sehnsucht der ursprünglichen Welt dem unendlichen Geist, nach dessen Fülle sie verlangt, das Zeugniß giebt, ist Vater der letzte, verborgenste, höchste Gegenstand der philosophischen Erkenntniß. Diese bedarf erst der Offenbarung und Führung durch den Sohn, um das wahre Maaß ihrer ins Unendliche strebenden Geistesprojection inne zu werden und dem Willen des Vaters sich unterordnend, alsdann der Erleuchtung durch den heil. Geist theilhaftig zu werden.

S. 230. k). Man darf, wie Schl. selbst öfters bemerkt, solche Analogieen nicht zu weit treiben; es sind Spiele des Geistes und mehr sollen sie nicht bedeuten.

S. 248. (Nach den Worten Z. 8: er wird zum Theil selbst Realismus ꝛc. — folgt: l) das hier Ausgesprochene wird durch die Anmerk. a) zu S. 20 hinreichende Erläuterung finden.

S. 253. m). Man bemerke wohl, daß diese und mehrere früher schon vorgekommenen Aussprüche zwei Jahre vor Fr. Schlegels Abtragung des katholischen Glaubensbekenntnisses statt fanden und dabei solcher Art sind, daß sie von einem tiefen Studium sowohl des katholischen Lehrsystems zeugen, wie auch von ernstlicher Erwägung dessen, was lebendiger Glaube und wahre Religion ist, als wodurch das System stets am fruchtbarsten ausgebildet worden ist und wodurch es allein mit rechtem Segen wirkt. Die Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 werden diese sehr besonnene Vorbereitung zu dem wichtigsten Schritte seines Lebens noch mehr ins Licht setzen.

Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.

(Zum Behuf näherer Verständigung über einige Hauptpunkte seiner Philosophie.)

Eine fundamentale, begründende Einleitung in die Philosophie ist zu verwerfen; nur kritisch soll sie verfahren, um einen Anfangspunkt auszumitteln und zu bestimmen. Dieser Anfangspunkt darf nichts voraussetzen; was ihm vorhergehen kann, ist blos vorbereitend und erweckend zum Philosophiren.

Der Zweck dieſer vorbereitenden, kritiſchen Unterſuchung iſt Charakteriſtik der hiſtoriſch gegebenen Philoſophie, von der man doch nicht abſtrahiren kann.

Nicht mit einem Grundſatz als Kern des Kometen mit langem Schweif und Dunſt, wie bei Fichte, ſoll die Philoſophie anfangen, ſondern mit einem Minimum, das aber in ſteter Progreſſion ſich ſelbſt verſtärkt.

Vom Schein des Endlichen gehen wir Menſchen alle aus, bis die Philoſophie ihn vertilgt. Es darf alſo beim Endlichen als ſolchen nicht ſtehen geblieben, ſondern muß deſſen Sinn und eigentliche Bedeutung nach ſeinem unendlichen Werden erforſcht werden. Iſt der Schein des Endlichen vernichtet, ſo entſteht der Gedanke des unendlichen Werdens und damit zugleich der Gedanke des Du und Er, nicht blos des abſtracten Ich. Dieſen Gedanken kann wohl jeder haben, aber er muß gerechtfertigt ſeyn. Nicht an die Dinge dürfen und ſollen wir glauben, wohl aber an die Signatur der Dinge, an die Offenbarung des Bildniſſes, an das Wort. Die unmittelbare Wahrnehmung des Sinnes und der Bedeutung eines Gegenſtandes iſt eine eigentliche Vermählung und liebevolles Einswerden mit dem Du, welches das Ich des Gegenſtandes iſt. Ohne Liebe kein wahrer und richtiger Sinn. Ein Nicht-Ich auſſer dem Ich iſt das Trugbild der Nothwendigkeit, der die Vernunft beſtändig äfft. Ob dieſe das Nicht-Ich, das Ding nach der Einerleiheit ($a = a$) betrachtet oder nach der Urſachlichkeit und Begründung ($a = b$), iſt gleich. Was auſſer dem Ich iſt, iſt immer ein wirkliches, mehr oder minder lebendiges, kräftiges Gegen-Ich oder Du, welches nicht von Ich nothwendig geſagt, ſondern erfahren und verſtanden wird, als ein ihm gegenſeitiges, ihm gegenübertretendes Wirkliches, womit es jene Vermählung eingehen kann oder auch nicht.

Die in ſich zurückgehende Thätigkeit iſt das Denken; im Denken finden wir uns unendlich, denkend erwägen wir die Signatur des Unendlichen in jedem Gegenſtand. Das leidende Denken aber iſt das Denken nach dem Schein des Gegenſtandes, nach dem Trugbild der Nothwendigkeit eines Nicht-Ich, das immer weiter zurückweicht; dieſes Denken iſt die vielgerühmte Vernunft.

In dem Object = Subject der Vernunft iſt dieß der Grundfehler, daß man jenes = als ein Seyn mißverſteht, da es doch ein

Werden iſt. Das Subject wird ich zum Object und dieſes Object wieder zum Object und dieſe Wahrnehmung iſt die Wahrnehmung des Ich. Dem Inſichzurückgehen war ein Ausſichherausgehen vorhergegangen als Erſtes des Bewußtſeyns; nur das zweite kommt wieder zum Bewußtſeyn. Dieſes Finden des Ich iſt entgegengeſetzt dem Machen und Produciren bei Fichte. Das Denken iſt freilich ein freies Handeln; auch wird gerne zugegeben, daß ein hohes Maaß von Thätigkeit und Freiheit dazu gehört; aber jene Handlung iſt doch nur eine Bedingung des Findens, nicht das Finden des Ich ſelbſt. Das Machen des Ich und das Setzen führt auf ein Erſchaffen, als ſey Gott ſelbſt das Geſchöpf des Menſchen; das iſt dann das Ziel und Ende der Vernunftnothwendigkeit, welche allem ihre Tinktur giebt, wie im Waſſer das Gerade gebogen erſcheint. Das blos reine Denken führt nur zu einer unendlichen Reihe von Spiegeln (auf dem Standpunkte der praktiſchen Anſchauung ſo gut, als auf dem Standpunkte der Reflexion). Dieſe Vernunftnothwendigkeit iſt die Erbſünde ſterblicher Geiſter.

Denken oder eine kreislaufende Thätigkeit kann nicht die erſte, urſprüngliche ſeyn; die ſchlechthin lebendige, bewegliche Thätigkeit des Ich iſt das Wollen. Der reine Wille iſt das ſchlechthin lebendige, aus ſich bewegliche, nicht allein unbeſtimmte, ſondern auch unbeſtimmbare. Liebe iſt vollendetes Wollen. — Das Dichten iſt ein aus ſich herausgehendes Denken, alſo dem in ſich kehrenden kreislaufenden vorhergehend, aber beides vom Wollen beſeelt.

In der Theorie des Menſchen muß das Tiefſte, Eigenthümlichſte und Erſte im Bewußtſeyn aufgeſucht werden; dies iſt das Gewiſſen, das Grundgefühl vom Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich (des zerſtückelte und vollſtändige); es iſt die Grundlage des Wiſſens als Vermittlung des Endlichen und Unendlichen und Vollendung des Bewußtſeyns. So iſt es auch die Grundlage der Liebe für uns.

Das Gewiſſen iſt die eigenſte, freieſte Thätigkeit, das innerſte Leben des Bewußtſeyns und Anknüpfung an die einzige, ſchlechthin unendliche Ichheit.

Die Theorie des Menſchen endigt bei dem Anfangspunkte des Bedürfniſſes einer höheren Mithülfe und Offenbarung für den Menſchen. Der Glaube an die Offenbarung muß aber nicht auf den Hochmuth der Vernunft gegründet werden, ſondern auf Liebe (Gemeinſchaft, Kirche).

Iſt der Begriff der Gottheit nicht offenbart, ſo iſt er als einer der zuſammengeſetzteſten ſchwankend und unſicher; iſt er nicht einfach, ſo iſt er faſt ſo gut als willkürlich erdichtet. Wäre dieſer Begriff durch die Vernunft gewonnen, ſo würde ſie ihn nicht ſo haben mißverſtehen, noch auch ſo gar nicht damit ins Reine kommen können.

Wer der Vernunfteitelkeit (des willkürlichen Vorausſetzens, eigenmächtigen Setzens und Entgegenſetzens und Folgerns aus Prinzipien einer ſelbſtgemachten Nothwendigkeit, der Selbſtbeſpiegelung ꝛc.) einmal ergeben iſt, wechſelt nur mit den Formen des Hochmuths, fällt aus einer in die andere.

Die Freiheit des Menſchen beruht nicht auf der Vernunft, auch nicht auf dem Verſtande allein, ſondern auf allen Kräften zuſammengenommen. Der lebendige Glaube gehört zu ihr, er iſt die Bedingung der ſittlichen Freiheit, aber auch ſchon eine Wirkung derſelben. Gnade iſt die Verſtärkung deſſelben, welche eben auf den Glauben erfolgt.

Aus der Natur kann der Glaube und die Sittlichkeit gar nicht erklärt werden; in Rückſicht auf dieſe (die Natur) iſt der Menſch ganz frei.

Aus dem Rechte der Vernunft folgt Krieg Aller gegen Alle; jeder will Alles haben.

Der Staat beruhet nicht auf dem Vertrag, ſondern auf dem Glauben und der Treue. Nur wenn der Glaube erſtorben iſt, gründet ſich die Staatsgewalt auf Furcht und Schrecken, und um dieſe entfernt zu halten, auf Vertrag.

Glaube iſt ſittliches (d. h. ſich ſelbſt anhaltendes, beharrendes, ſich beſchränkendes) Denken und Wollen; aber nicht aus Armuth, ſondern aus der Fülle der Liebe.

Der Glaube iſt eine göttliche Thätigkeit, man kann eigentlich im vollen Sinn nur an Gott glauben. Ob etwas Glauben ſey oder bloß Vorurtheil, wird erwieſen durch ausdauernde Liebe und richtige Kraft.

Der Schlußſtein des Ganzen iſt im Glauben; womit die Philoſophie anfing, damit ſchließt ſie auch.

Fragmente.

Aus der ersten Epoche

Zur Logik und Philosophie.

1796 (in Jena) *).

Der Kantischen Behauptung, daß die Logik, in seinem Sinne, seit Aristoteles nicht vorwärts gekommen sey und nicht rückwärts, kann man entgegenstellen: daß man von Anbeginn derselben bis jetzt nicht gewußt hat, was die Logik sey, wohin sie gehöre, und was in sie gehöre und was nicht. Der consequente Mystiker muß die Mittheilbarkeit alles Wissens nicht bloß dahin gestellt seyn lassen, sondern geradezu läugnen; dieß muß tiefer nachgewiesen werden, als die gewöhnliche Logik reicht.

Der Anfang der Philosophie ist ein Begriff. Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine Handlung. Der Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung. Der Anfang der Logik ist eine Idee, als Satz synthetisch.

Kein Mensch kann mich wider meinen Willen zum Philosophen machen. Doch hängt es auch nicht vom bloß guten Willen ab, Philosoph seyn zu wollen.

Es gibt einen eigenen Sinn für Philosophie wie für Kunst. Dieß ist Speculationsgabe. — Analyse, Abstraction, Reflection sind nur Talente.

Glaube geistvoller Empiriker ist immer gewesen, daß der philosophische Geist ihnen angeboren sey, und daß es keiner formellen Philosophie bedürfe.

*) Fragmente einer kleinen Abhandlung, nur zur Probe.

Jeder Wurf in einem durchaus ſynthetiſchen Menſchen iſt ein groſser Gedanke, Erfindung ꝛc.

Jede verſchiedene Meinung iſt in der Philoſophie eine entgegengeſetzte. Daher polemiſche Totalität nothwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Syſtemes.

Der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes gehören in die Logik, und werden aus dem Begriff derſelben analytiſch erwieſen. Sie ſind in ſofern wichtig, weil ſie hinreichen, den Eklektiker, Myſtiker und Skeptiker, ſo lange ſie noch philoſophiren, und ſich alſo dem Geſetze durch die That unterwerfen, zu widerlegen.

Unendlichkeit der Fortſchritte, die nun noch bleiben. Nicht bloß der Stoff iſt unerſchöpflich, ſondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz unendlich perfektibel. Auch die Mathematik iſt davon nicht ausgeſchloſſen, kann davon nicht ausgeſchloſſen ſeyn. Aeuſſerſt wichtig iſt die Perfektibilität der Mathematik für die Philoſophie.

Im höchſten Sinne iſt alſo das: Gott ſchuf die Menſchen nach ſeinem Bilde der wahre Anfang der Geſchichte und Philoſophie dieſes Bild nachzubilden.

Philoſophiſch iſt alles, was zur Realiſirung des logiſchen Imperativs weſentlich — mit Abſicht, nicht zufällig — beiträgt. Philoſophie die Kunſt, die Wiſſenſchaft, das Genie u. ſ. w.

Richtige Standpunkte ſind es, was uns noch am meiſten fehlt; die allgemeine Theorie derſelben gehört in die Logik.

Bildung iſt das Einzige, was gegen Schwärmerei ſichert. Es giebt keine Grundſätze, die allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit wären. Auch die gefährlichſten laſſen ſich für gewiſſe Stufen und geiſtige Bildung rechtfertigen und auch die ſicherſten und beſten können in einen Abgrund von Irrthümern führen.

Poſtulate ſind nur aus Imperativen abgeleitete Sätze, alſo zum Fundament des Wiſſens nicht geſchickt.

Alle Selbſtdenker ſind logiſche Künſtler — aber es giebt Erfinder, die nur Kenner und nicht Selbſtdenker ſind.

Es muß der Philoſophie nicht bloß ein Wechſelbeweis, ſondern auch ein Wechſelbegriff zum Grunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einen Begriff und Erweis deſſelben fragen. Daher muß die Philoſophie wie das epiſche Gedicht in der Mitte anfangen, und es iſt unmöglich dieſelbe ſo vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erſte für ſich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es iſt ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen iſt alſo keine grade Linie, ſondern ein Kreis. Das Ganze der Grundwiſſenſchaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anſchauung ohne allen weitern Stoff abgeleitet ſeyn.

Die einzige richtige Vorausſetzung entdeckt man auf dem analytiſchen Wege; von da geht alles ſynthetiſch. Die Analyſe muß ſo hoch hinaufgeführt werden als möglich, bis zum: Das Ich ſoll ſeyn. Fichte's Erweiterung der Wiſſenſchaft war in Kant doch nur ein genialiſcher Einfall, keine methodiſche Entdeckung. Die Philoſophie iſt erſt dann in gutem Stande, wenn ſie nicht mehr auf genialiſche Einfälle zu rechnen braucht und zwar nur durch genialiſche Kraft, aber doch auf ſicherem Wege methodiſch fortſchreiten kann.

Die Philoſophie iſt der Inbegriff aller Wiſſenſchaften. Der Name iſt vortrefflich. Ohne Weisheitsliebe kann man keine — auch nicht die vom Sittlichen, auch nicht die ſcheinbar entfernteſten gründlich und antiſophiſtiſch treiben.

Bei der Unterſuchung, was vorausgeſetzt werden darf, darf ich gar nichts vorausſetzen als das Denken ſelbſt. — „Ich „will alles wiſſen wo möglich; wo nicht, ſo viel ich kann und „auch warum ich nicht mehr wiſſen kann —;“ — das iſt der Punkt, von dem jeder ausgeht. Schon daraus läßt ſich die Folgerung ziehen, daß ich nicht von einem beſondern gegebenen Gegenſtande ausgehen darf, wie bei allen beſondern Wiſſenſchaften auch den praktiſchen. Jeder Gegenſtand iſt ein beſonderer. Dieß würde aber nur eine beſondere Wiſſenſchaft

geben, nicht Wissenschaftslehre. Der unbestimmte Wissenstrieb — um seiner selbst willen — ist also der Grund und elastische Punkt der Wissenschaftslehre. Nur reden viele mit ohne Geist, ohne jenen göttlichen Trieb. Diesen muß man zeigen, daß sie nicht wissen, was sie wollen, und unternehmen was sie nicht können. Andre brauchen die Wissenschaft nur als Mittel; diesen muß man zeigen, daß sie nicht wollen, was sie (durch die That) vorgeben. Also ist die Polemik der Wissenschaft gleichsam angeboren. — Der Irrthum und die Lüge soll vertigt werden. — Philosophie = Wissenschaft und Wissenschaften; aber Wissenschaften müssen philosophisch behandelt werden. — Bei Fichte's freiem Entschluß zu philosophiren ist das Philosophiren nicht erklärt — der freie ein überflüssiger Zusatz. Der bloße Entschluß aber kann nicht die Kunst geben; noch weniger die Aufrichtigkeit, Reinheit und Neigung. Man kann keinen Willen wollen.

Ist ein unwiderlegliches System, welches jedes andre widerlegen könnte, auch schon hinreichend? — Die Mittheilbarkeit des wahren Systems kann nur beschränkt seyn; das läßt sich a priori beweisen. — Der Philosoph muß wie Karneades alle streitenden Meinungen widerlegen, und wie Wolf alles, was sich nur in irgend einer Sphäre des Bewußtseyns findet, beweisen können. — Selbst die Prahlerei der Sophisten beseitigt den in der Natur gegründeten Begriff der Philosophie als einer Allwisserei. Σοφος = der alles weiß — der Einheit in seinem Wissen hat = ein in sich selbst vollendetes Wissen. — Die Wissenschaftsliebe als Urquell der Philosophie muß aus der Geschichte vollständig und analytisch entwickelt werden. Also kann auch die Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren; gleich beim ersten Schritt. — Ist die Wissenschaftslehre und die Logik etwa nur eine und dieselbe Wissenschaft? — Die Logik nur Wissenschaftslehre im zweiten Kreislauf? —

Es kann das System nur denen mitgetheilt werden, die philosophiren können und wollen; was bei vielen die mit-

reden sich beweisen läßt, daß es nicht der Fall ist. Die Philosophie hat die Alternative, alles zu wissen, was sich wissen läßt, oder nichts. Aus der Allheit des Wissens, nach dem der Philosoph strebt, folgt von selbst, daß nicht mehr als Ein System möglich sey. — Der Fall läßt sich also gar nicht denken, daß der Philosoph alle Gegner, die ihm wirklich vorkämen, widerlegte und alle Angriffe, die nach seinem System auch nur möglich wären, und daß es doch ein anderes System gäbe, welches das seinige gar nicht berührte und doch etwa gleiche Rechte mit ihm hätte oder besser wäre. — Wenn der Philosoph nur wirklich alle wirklichen und möglichen Angriffe widerlegt, so ist sein System das wahre. — Jede verschiedene Meinung in der Philosophie ist eine entgegengesetzte. „Brüderschaft oder der Tod!" — Das Widerlegen aller andern und der vollendete innere Zusammenhang sind die eigentlichen Kriterien des Systems. Philosophie der eigentlichste Name für die Prolegomena aller Wissenschaften. — Nach der Hand zeigt sich, daß diese Prolegomena (von denen man ja noch nicht wissen kann, in welches Fach sie gehören, so lange es keine giebt) sämmtlich in die Logik gehören; wie bei den Alten die Frage von den Gränzen der Erkenntniß ꝛc. und alles, was Gegenstand der Kr. der Vernunft und der Wissenschaftslehre ist. — Jede angebliche Philosophie, welche von einem Grund (gegebene Thatsache) aus auf einen Zweck (bestimmte, beschränkte Aufgabe) losgeht und einen (besondern) Gegenstand behandelt, ist sophistisch, oder sie muß skeptisch, mystisch oder materialistisch werden.

Nicht das Gebot: Wissenschaft soll sein — kann der Philosophie zum Grunde gelegt werden. Denn diese kann nur synthetisch aus dem: Das Ich soll seyn — abgeleitet und also von dem Gegner in Anspruch genommen werden; nicht analytisch, aus dem was er nothwendig durch die That zugiebt, entwickelt werden. — Dieß schlechthin ohne Rücksicht auf den Gegner postuliren und den Gegner nicht widerlegen, sondern ihm nur beweisen, daß er sich selbst widerspreche, daß er ein Sophist sey — ist noch nicht hinreichend.

Es iſt dann gewiß, daß der Gegner Unrecht habe, aber nicht, ob der Philoſoph Recht habe. In meinem Syſtem iſt der letzte Grund wirklich ein Wechſelerweis. In Fichte's ein Poſtulat und ein unbedingter Satz. — Der Meiſter der Philoſophie ſollte damit anfangen, daß er jenen unbeſtimmten Wiſſenstrieb in ſeinen Schülern entwickelte. Er ſollte aber ſeinen Schüler zuvor prüfen und ihn nicht eher zulaſſen, bis er ſich verſichert, daß er wiſſen könne und wolle. — Σοφιστης, Wiſſenſchaft iſt wer mit der Wiſſenſchaft ein Gewerbe treibt, Wahrheitsverkäufer.

Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenſeit der Gränzen der Erkennbarkeit tranſcendent ſey, widerſpricht ſich ſelbſt und macht aller Philoſophie ein Ende. Ueberdem ſind die Gränzen der Erkenntbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretiſch Abſolute geſetzt wird. — Man kann keine Gränze beſtimmen, wenn man nicht dieſſeits und jenſeits iſt. Alſo iſt es unmöglich die Gränze der Erkenntniß zu beſtimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weiſe (wenn gleich nicht erkennend) jenſeits derſelben hingelangen können.

In jeder falſchen Philoſophie entſpringt die Begränzung und die Fixation nur aus Unvermögen, Eigenſinn, Ermattung, Befriedigung ſeiner Wünſche, Ohnmacht ꝛc. ſich zum Unbedingten zu erheben. Dieß muß auch bei Spinoza der Fall ſeyn. Er fand keine Skeptiker gegen ſich und konnte daher nicht ſehr weit kommen. Spuren in ſeinen Briefen hievon. Bei keiner der drei urſprünglich logiſchen Krankheiten giebt es eine einzige durchaus feſte Meinung oder gar ein Syſtem. Das Feſte iſt nicht im Weſen des Empirismus, Skepticismus und Myſticismus, ſondern nur in der Individualität der weiſeren Empiriker und Skeptiker. — Das Weſen des Dogmatismus ſo wenig als des Kriticismus beſteht in einer Meinung (das Abſolute ins Nicht-Ich oder ins Ich zu ſetzen), ſondern in der Methode.

K a n t.

(Noch in Jena 1796.)

Man muß es ihnen unmöglich machen, ſich an Kant zu hängen, wie an ein Amulet der Wahrheit. — Seine gute Abſicht zur Fixation bei der ſcholaſtiſchen Form iſt nun erreicht. Das Kleid muß nun weggenommen werden. — Eine Freundſchaft zwiſchen Kant und Klopſtock wäre natürlich geweſen. Regreſſirende Tendenz die Hyperkritiker, die ſich nur an Kants Buchſtaben halten, wie die Myſtiker (z. B. Fichte) an Kants Geiſt. — Reinhold, der erſte unter den Kantiſchen Sophiſten hat eigentlich den Kantianismus organiſirt, und auch das Mißverſtehen geſtiftet — Grundſucher. — Viele Gegner hielten Kants Chriſtenthum nur für eine mauvaise plaisanterie, wie die Politiker, die die Republik nicht begreifen können. — Subjectives iſt viel in der Anſicht, die Gränze der Erkenntniß nur auf die Eingeſchränktheit der reinen Vernunft und nicht auf den Geſichtspunkt als durch abſolute Freiheit geſetzt zu beziehen. — Die Unkenntniß der Hiſtorie und die Einſicht von der Nothwendigkeit eines Mittelgliedes zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie hat großen Einfluß auf die Kantiſche Aeſthetik gehabt. — Die unredliche Hermeneutik (der Kantianer) iſt antihiſtoriſch. — Kant hat eine Voltairiſche Weltanſicht. — Kant ein Hypermoraliſt, der die Pflicht der Wahrheit aufopferte. — Sein ſubjectiv kritiſcher Gang veranlaßte das Praktiſiren der ſogenannten Poſtulate, welches mißverſtandene Wahrheit aus Intereſſe aufgeopfert und logiſche Heteronomie veranlaßt hat. Kants Religion durchaus nicht Norm. — Das Selbſtrichten iſt nur ein Weg der ſittlichen Bildung. Dieſer Weg iſt unſerm Zeitalter durchaus nicht angemeſſen. — Wahr iſt der Vorwurf, daß er die Geſchichte der Philoſophie entſtellt; aber er hat auch die Möglichkeit einer ſolchen zuerſt begründet... Kant moraliſirt gewaltig in der Politik, Aeſthetik und Hiſtorie. In der Moral hingegen logaliſirt, d. h. politiſirt er...

Kant hat das ethiſche Maximum (heiligen Willen und Reich Gottes in ſeinem Sinne) verwechſelt mit dem praktiſchen, aus Mangel am politiſchen und äſthetiſchen Sinn. Das formale Object der ſittlichen Handlung iſt nicht das ethiſche, ſondern das praktiſche Maximum. — Kant geht nicht von der Thatſache aus: Erfahrung iſt, wie Niethammer, Reinhold, Erhard ihn mißverſtanden haben; ſondern von dem unerwieſenen, aber zu erweiſenden Satze: Erfahrung muß ſeyn, wie Beck, Fichte und Schelling ihn richtig verſtanden haben. Dieſer Satz muß aber durchaus erwieſen werden. So wie Kant aus ſubjectiven Gründen die Willensfreiheit in das Gebiet der Geſchichte übertragen hat, ſo auch in den Himmel; daher ſeine Definition vom höchſten Gute durchaus ſubjectiv. — Tranſcendent iſt alles, was ſein Gebiet überſchreitet. (Auf einen ſo unvollkommenen Himmel müßte man immer noch einen drauf ſetzen). Der Unwillen über das Glück des Böſen und das Unglück des Guten iſt ſittlich und heilſam. Aber er hat Gränzen, die beſtimmt werden müſſen, und die durch jene widerſinnige Dichtung überſchritten werden. — Man ſollte Kant ins Deutſche überſetzen; vielleicht ginge da den Schülern ein Licht auf... Die Anbetung des Geſetzes hat Kant zu mehreren tranſcendenten Sätzen verleitet... Kant iſt ein Virtuoſe der Gerechtigkeit, inſofern hat ſein Naturrecht einen hohen Werth. Es könnte übrigens eine Sammlung großer logiſcher Schnitzer aus Kant gemacht werden... Kants Philoſophie iſt kein Syſtem (nicht objectiv). Der Jubel, daß die Philoſophie nun mit dem gemeinen Menſchenverſtande ausgeſöhnt ſey, iſt doch auch in Kant. — Kant ein oſcillirender Menſch, eitel, ohne die gewaltige, durchgreifende Kraft des Spinoza und Fichte. Er hat ſo Sinn für dieſes und jenes wie ein Eklektiker, ſelbſt etwas äſthetiſchen, etwas philoſophiſchen und vielleicht auch ein wenig myſtiſchen Enthuſiasmus. Das giebt ihm einen Anſchein von Vielſeitigkeit und Größe, und das hat viele Verwüſtungen in kleinen Geiſtern (z. B. Schiller) angerichtet. Wenn die Königsberger Poſt umwirft, ſo ſitzt jeder auf dem Trocknen. — Die Ganzheit ſeines Syſtems iſt grade das

Subjectivste. Kein festes, bleibendes System. — Ein Rigorist würde Kant nicht für einen Philosophen gelten lassen. Er wünscht, daß dieses und jenes wahr seyn möchte; er will Entdecker seyn, er will's seyn. Er erkennt den unbedingten Werth der Wahrheit nicht genug. Er kleistert (flickt) und ist sich dessen bewußt. Sophist. — Kants praktische Philosophie ist wenigstens eben so subjectiv in ihrer Art als die des Woldemar. — Kant hat eine große Vorliebe alles zu trennen. — Seine schlechte Sprache Beweis eines Mangels an Mittheilungsgeist — und Fähigkeit.

Je wichtiger die Sache bei Kant, je tiefer sein Gedanke, desto schlechter, verworrener der Vortrag. Er kann's nicht von sich geben, dreht es immer um, und würgt es hundertmal hervor, immer etwas anders, nie ganz klar. Was man nicht mittheilen kann, weiß man noch nicht recht. „Noch so viele einzelne Blitze machen keinen hellen Tag," sagt Lessing. — Ein praktischer Abstraction übertrifft Kant nicht nur alle Philosophen der Zeit, wo er noch allein sie besitzt, sondern auch in andern Gebieten ist nichts dem Gleiches. Goethe allein hat sie in der Poesie. — Beide sind dabei nicht liberal und nicht rigeristisch genug, weil es an Totalität fehlt. — Kants Objectivität wird von Maimon sehr ungeschickt ganz geläugnet. Darüber läßt sich erst am Ende der Zeiten entscheiden. Alles, was er gesagt hat, ist vielleicht widerlegbar und es wird dies noch zu seiner Zeit bestätigt werden. — Kant ist ein Geometer und noch mehr ein Algebraist in der Moral. — Auch Voltaire hat auf ihn nur gewirkt; er hat ihn nicht studirt, wie Fichte den Rousseau, um sich seine Form zuzueignen. — Es fehlt ihm an Leichtigkeit, Biegsamkeit, an Anmuth in der Philosophie. — Er versteht die alte Philosophie etwa wie Moriz die alten Dichter, und behandelt die Moral wie Sulzer die Kunstlehre. Nach seiner Eitelkeit und Förmlichkeit mußte Kant es auf eine solche erbärmliche Katheder-Herrschaft anlegen, und sich darin sehr glücklich fühlen, solche Objectivität zu

besitzen glauben. — Aus seinem Historischen kann man am besten die Beschränktheit seiner Sphäre kennen lernen. Kant ist überall auf halbem Wege stehen geblieben; auch in dem Grundsatz: nicht nach dem Erfolg, sondern nach dem Ursprung zu urtheilen. Wenn er auch für nichts Sinn hätte, so doch für die gebildete, vollendete Mittelmäßigkeit: (Hume, Garve ꝛc.). Kant ist ein genialischer Pedant. — Kants Ethik ist nicht bloß Logik, sondern auch Politik; polemisch nicht bloß gegen die mechanische Moral, sondern auch gegen die praktische Moral. Moralische Moral giebts noch nicht. — Daß der menschliche Geist unbeschränkt sey, ist historisch, nur in Stoff und Form ist er beschränkt, durch die erste der Sinn, durch die zweite den Verstand. Die Vernunft ist ganz unbeschränkt. Kant hat mehr Verstand als Vernunft, versteht mehr die Vernunft in ihren Hemmungen, als daß er sie selbst schöpferisch hätte. Kant hat Legalität und Moralität, nur in der Form, nicht im Stoff unterschieden.

Mit Methodik fing er an. Das Praktische machte sich erst spät Luft, wie in einer dicken Rinde eingehüllt. Der kritische Idealismus ist Kant vielleicht anfangs nur als Deduction der Orthodoxie interessant gewesen, also zufällig nachher bekam er dadurch Hoffnung auf ein System. Die Confusion ist ursprünglich bei ihm. — Er war gewiß im Leben eben so mistrauisch als in der Metaphysik. Seine Kritik nur scholastisirte Behutsamkeit. Er ist ein logischer Experimentator und mathematischer Dichter. — Warum erkennt Kant die coexistente Nullität der Welt und nicht auch die successive? die historische Hyperextension? — Hat er etwas Divinatorisches? Er weiß oft, da ist was; aber nicht, was es ist. Er ist der Spürhund der Philosophie, Fichte der Jäger. — Ahndung vom Realen im Gegensatz des Logischen; auch eine falsche Antithese. — Die Kritik der reinen Vernunft ein großes logisches Experiment. — Alle spätern Schriften systematisirende Zusätze. — Er moralisirt gern in der Logik, das ist eigentlich seine Kritik. — Kant hat nur die transcendentale Vernunft kritisirt, nicht bloß die Vernunft, sondern die transcendentale Philosophie. — Er

iſt nicht zufälligerweiſe, ſondern urſprünglich revolutionär. — Den Begriff der Kritik hat Kant zwar nach vergrößernden Dimenſionen genommen; aber ſehr confus gedacht das wenige, was er davon wußte. — Er hatte gar nicht die ganze Transcendenz kritiſirt; er iſt zuſehr Realiſt, und hatte keinen andern Idealismus als das abſolutirte Reale. Nun hinkt er mit der Praxis hinterdrein. Seine ſpätern Schriften ſind Ergänzungen. Sein erſtes Syſtem iſt eine Idealiſation des Realismus; ſein zweites ſoll eine Realiſation des Idealen ſeyn. Wäre er aber da nur ſo conſtruirend verfahren wie im erſten. — Die Theorie des Himmels iſt die klarſte; aber auch die langweiligſte unter ſeinen Schriften. — Kant ſcheint mehr nicht alles zu ſagen, als daß er wirklich viel zurückbehielt. Die Idealität des Realen iſt wohl ganz gut bei ihm erwieſen; aber nicht die Realität des Idealen; und ſomit auch nicht die Realität des Realen. — Erſt nach der Entdeckung iſt Kant ein Advocat ſelbſtgemachter Orthodoxie geworden. — Seine Kritik iſt oft logiſche Krämmelei. — Kant conſtruirt ſelten und charakteriſirt nie. Beides will er aber immer. — Ideal der Confuſion. — Die Confuſion iſt aber in ihm wenigſtens ordentlich conſtruirt. Kann der Philoſoph dieſelben Dienſte in dieſer Hinſicht leiſten, wie nach Leſſing die Bibel dem Menſchengeſchlechte? — Confuſion iſt die Wirkung des Transcendenten (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), worin Kant alle andern Philoſophen übertrifft. — Die Kantiſche Moral iſt eine der Form nach tranſcendentaliſirte und polemiſirte deutſche Rechtlichkeit. — Sollte Kants Buchſtabe nicht mehr werth ſeyn, als ſein Geiſt? — Viele Leute halten nur das für ein Syſtem, was einen groſſen Klumpen in der Mitte hat. — Seine Moral iſt auch im Innerſten negativ. — Ihr Geiſt iſt centrale Idealität und horizontale Realität. — Um jemand zu verſtehen, muß man erſtlich klüger ſeyn als er, dann eben ſo klug und dann auch eben ſo dumm. Es iſt nicht genug, daß man den eigentlichen Sinn eines confuſen Werkes beſſer verſteht, als der Autor es verſtanden hat. Man muß auch die Confuſion ſelbſt bis auf die Principien kennen, charakteriſiren und

nicht construiren können. Kants Philosophie ist im Innern verrenkt und widersinnig, wie Spinoza im Innern symmetrisch. Er ist partheiisch für's Horizontale und Negative und leidenschaftlich gegen alles Centrale und Positive. In der Praxis negirt er den Menschen noch so ins Centrum hinein, und setzt ihn gegen sich selbst in Belagerungszustand. Also centraler Negativismus. Seine Theorie hingegen gleich negativer Centralismus. Dieß sind nur die Schiefseiten, die man auf dem transcendenten Standpunkte erblickt. — Kants Confusion ist im eigentlichen Sinne des Worts unendlich. — Fichte kann noch bis zur absoluten Desorganisation kommen. — Schiller ist dem Geist nach der beste Kantianer; derselbe Haß des Positiven und Centralen construirt Dissenanzen. — Kants Kritik ist legische Legalität... Bei den kleinern Schriften muß man nur auf die Principien sehen, nicht auf die successive Bildung; denn Kant war jogleich Kant. In der Kritik der reinen Vernunft hat er die Unverständlichkeit nicht bloß postulirt, sondern auch eigentlich sanctionirt. Daran hat es gar nicht gelegen, daß Kant nicht hoch genug deducirend aufgestiegen wäre; denn auch das Niedere hat er nicht gründlich deducirt; getappt aber hat er bis ins Tiefste und Höchste. — Die mittlere Epoche ist bei Kant wohl die beste gewesen. — Kants Gesichtspunkt ein rein transcendentaler. Selbst die Identität des Positiven und Negativen hat er vielleicht nie ganz begriffen, und hat sich sehr mühsam dazu erhoben. — In der Demonstration viel Sinn für Mathematik, Anmuth und Zierlichkeit — vom Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen keine Ahnung, noch weniger von der transcendentalen Identität des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. — Bis jetzt ist nur das aus der Kantischen Philosophie allgemein angenommen, was ohnehin schon Geist des Zeitalters war. — Daß er die Metaphysik der Sitte eher, als die der Natur gefertigt hat, ist gewiß Respekt vor den Principien der praktischen Vernunft.

Zur Kritik der reinen Vernunft. — Es ist nicht sowohl eine Polemik (im großen Sinne der absoluten Philosophie), als eine Ermordung der Vernunft. Er polemisirt

aber gar nicht die transcendente Vernunft, sondern die absolute — oder auch wohl die systematische. — Den absoluten Idealismus hat er nie geahnt. — Object gleich Peripteria abstractissima, Subject gleich Centrale abstractissimum. — Die Realität des Peripherischen und die Idealität des Centralen hat er nie gekannt, die Realität des Centralen, die Idealität des Peripherischen nie beweisen können, er behauptet und glaubt. — Von der Identität des Idealen und Realen so wenig Ahnung, daß die Hinsicht auf eine absolute Verschiedenheit derselben der elastische Punkt seiner Philosophie ist.

Klar ist bei ihm die Identität der Erfahrung und der Erkenntniß. Nach ihm mußte es streng genommen gar keine reine transcendentale Physik, sondern nur eine angewandte geben. — Oder gehört die Mathematik auch zu den Erfahrungen? oder ist sie keine Erkenntniß? — Leicht wäre es zu zeigen, daß auch Kants Philosophie von Definitionen ausgehe, und sich ganz auf dergleichen gründe. — Von der Idealität alles Positiven hat er nie auch nur den Schimmer einer Ahnung gehabt; auch hat er die Positivität keines Idealen nur einigermaßen erweisen können. Von Vorstellung und Gegenstand muß Eins das Centrum, das andere der Horizont seyn, oder beide sich gegenseitig und wechselsweise möglich, nothwendig und wirklich machen. Dieß dürfte schon über Fichte hinausseyn; Schelling ahnt's. — Die transcendentalen Begriffe behandelt Kant wie homerische Gäste; erst lange nach dem Empfang werden sie gefragt, wer sie sind. — Seine Confusion ist epidemisch, inficirend. Dieß ist gewiß... Offenbar müßte (in der Diaskeuase) die Dialektik der Analytik vorangehen; so würde alles viel deutlicher werden. — Seine kleinen Schriften sind meist Kritik der reinen Vernunft en miniature. Vieles von Kant könnte auch im Harve und Nicolai stehen. — Kant durchaus kritisch, wie Fichte moralisch oder praktisch. — Kant hat von der systematischen Philosophie eigentlich gar keine Notiz; von der reinen ächten speculativen Philosophie auch nichts oder wenig. Er ist ganz Elementarist und

Transcendental-Philoſoph; das erſte mehr. Fichte mehr transcendental.

Kant verſteht niemanden, und ihn verſteht auch niemand. Mehr Anſtrengung als Kraft; Eitelkeit, Förmlichkeit, moraliſche Pedanterie, eine repräſentirende Natur ohne lebendige Phantaſie.

Noch iſt es keinem Kantianer eingefallen, ernſtlich zu unterſuchen, oder auch nur oberflächlich zu fragen, wie Kants Philoſophie entſtanden, wie er auf den Gedanken gerathen und wie es bei dieſer Schöpfung hergegangen? — Es müßte dieſer Unterſuchung freilich eine andere vorhergehen über den Gang und die nothwendigen Bildungsſtufen und Fortſchritte der andern Philoſophien als Wiſſenſchaft und als Kunſt.

Daß die Dialektik bei den Scholaſtikern als der wichtigſte Theil der Philoſophie angeſehen ward, iſt ſchon ein tiefliegender Beweis von Bildung und ein Anfang von progreſſiver Philoſophie.

Ueber Jacobi.

Als Religioſer und als Philoſoph ſteht Jacobi weit unter Lavater. Lavater iſt liberaler.... Wenn Jacobi mehr Philoſophie hätte, ſo müßte er ein abſoluter Skeptiker werden. — Er wollte etwas Beſtimmtes abſolut wiſſen. Um Etwas zu wiſſen, muß man Alles wiſſen wollen. Es iſt ein rein antithetiſches Weſen. Gegen Niemand aber iſt er ſo polemiſch wie gegen ſich ſelbſt. Keins ſeiner Bücher hat ein wahres Ende; es muß ewig ſchwanken und ſich ſelbſt zerſtören. Zwiſchen Theorie und Praxis, zwiſchen Mythologie und Empirie. Er dreht ſich in allen ſeinen Schriften in demſelben Cirkel herum. Er iſt ein lehrreich warnendes Beiſpiel, wohin Mangel an Kritik und unvollkommene Syntheſe führt. Eine polemiſche Beurtheilung thut ihm kein Unrecht, weil er ſelbſt abſolut polemiſch iſt. Seine Polemik iſt Natur, meine iſt Kunſt und Freiheit. — Doch iſt er gar nicht bloß

ſchädlich, ſondern auch nützlich aus dem liberalen hiſtoriſchen Standpunkte; es iſt ſo viel darin — Bildung, Proſa, Polemik. Niemand fühlt ſeine Selbſtvernichtung in jedem Moment ſo grauſam. — Alle Kritik lebender Menſchen wird ſo leicht polemiſch und Jacobi iſt ein Beweis, daß die Polemik ſich ſelbſt annihilirt. Angſt iſt ein Hauptzug in ſeinem Charakter, Weichlichkeit und vornehme Eitelkeit; dieſe Dinge müſſen doch beim Namen genannt werden; wir Deutſche ſind eben ein kritiſches Volk. Jacobi iſt ein barbariſcher Univerſaliſt, ein regreſſiver Sentimentaliſt, wie Schiller. — Engbrüſtigkeit derjenigen, die das Chriſtenthum durch bloßen Regreſſus auf das urſprüngliche Chriſtenthum zurückführen wollen. Nur ein Deutſcher kann ein rechter Chriſt im progreſſiven Sinne ſeyn. — Der Chriſtianismus läßt ſich weder lehren noch lernen; es wäre Unſinn, ihn beweiſen zu wollen. Er iſt progreſſiv ethiſch im Großen. — Jacobi der Glaubenslehrer, Reinhold, der ſo viel Lehrer macht, der Leerheitslehrer.... Ob die Tendenz des Woldemar gefährlich iſt, weiß ich nicht; es geht mich auch nichts an; aber verächtlich finde ich ſie, und das zu ſagen, habe ich ein Recht. — Jacobi's Philoſophie könnte man die Philoſophie vom Sprung nennen; — ich philoſophire ruckweiſe; — Kant windet und krümmt ſich; — Fichte geht den ſpartaniſchen Schritt. — Gott iſt ein Individuum; daraus läßt ſich die Dreieinigkeit demonſtriren. Alle Ideen ſollen Individuen werden, und alle Individuen zugleich Ideen ſeyn. Alle Realität ſoll ideal ſeyn, und alle Idealität real. Das iſt die Grundlage des Chriſtenthums.

In der Kantiſchen Moral iſt etwas von der Theory of moral sentiment, und von der mittelmäßigen Hume'ſchen Vernunftmoral, auch etwas Candide und etwas Emile.

Die Beſtimmung des Gelehrten gleichſam die deutſche Emile. — Jacobi iſt zwiſchen die abſolute Philoſophie gerathen, und zwiſchen die ſyſtematiſche, und da iſt ſein Geiſt zu Schanden gequetſcht. — Hemſterhuis's Aeſthetik iſt

Moralphiloſophie und ſeine Moral iſt durchaus äſthetiſch. — Jacobi's Saltomortale iſt nur ein blinder Lärm. Er iſt ein myſtiſcher Sophiſt.

Die Philoſophie ein Epos, fängt in der Mitte an. — Alle Modernen fordern wirklich Univerſalität von Jedermann; das iſt Geiſt der progreſſiven Bildung. — Alles was ſich nicht ſelbſt annihilirt, iſt nicht frei — nichts werth. — Polemik iſt an Kindern ein ſchönes Zeichen von Genialität. — **Sinn und Vernunft beides Vermögen des abſoluten Setzens**, und inſofern verwandt; jener des nothwendigen Setzens, dieſe des freien abſolut willkührlichen Setzens, der Fiction ꝛc. Conſtitutives und erekutives Vermögen. Der Katholizismus iſt naives Chriſtenthum. Der Proteſtantismus ſentimentales. Das Progreſſive fängt erſt recht an. — Es giebt noch eigentlich kein ganz vollendetes Chriſtenthum; noch zuviel Ausſpruch des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes. — Daß alles (alle Künſte) Wiſſenſchaft werden ſoll, iſt ein Satz der Logik, der Wiſſenſchaftslehre; daß alles, alle **Wiſſenſchaften Künſte werden** ſollen, iſt ein Satz der Kunſtlehre. Beides aber auch ein Satz der höhern Politik. — Alles, was etwas werth iſt, muß zugleich dieß ſeyn und das Entgegengeſetzte; aber nichts iſt abſolut tranſcendent; alles hat ſeine Sphäre. Was abſolut tranſcendent wäre, kann nicht exiſtiren.... Tranſcendent iſt nur das, wenn man ſeinen Zweck überſchreitet, ſeine Kräfte überſpringt; der Menſch κατ' ἐξοχήν kann das nicht. Es wäre Läſterung es zu denken. — Bildung iſt antithetiſche Syntheſis und Vollendung bis zur Ironie. — Bei einem Menſchen, der eine gewiſſe Höhe und Univerſalität der Bildung erreicht hat, iſt ſein Inneres eine fortgehende Kette der ungeheuerſten Revolutionen.

Geiſt der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre.

Was Fichte als ausgemacht und ſich von ſelbſt verſtehend vorausſetzt, kann man faſt immer ganz dreiſt widerſprechen. — Es ſcheint den Myſtikern eigen, etwas **abſolut Zufälli-**

ges neben ihrem absolut Nothwendigen zu ſetzen. — Giebt es etwas Zufälliges oder iſt dieß bloß Schein? Das eigentliche Zufällige wäre ein Wirkliches, das nicht möglich wäre. Denn was zugleich wirklich und nothwendig iſt, iſt nothwendig. — Das Deduciren hat nirgends ein Ende, ſoll nirgends ein Ende haben. — Das abſolut Zufällige, Indeducible und rein Empiriſche, urſprünglich Gefühlte, iſt gar nichts Philoſophiſches, kann alſo nicht philoſophiſch deducirt werden. Es iſt etwas Phyſiſches oder Hiſtoriſches. Die Nothwendigkeit indeſſen eines ſolchen muß aus der Möglichkeit der Ichheit abgeleitet werden. — Fichte's Philoſophie iſt zugleich Punkt, Cirkel und grade Linie. — Fichte's Gang iſt noch zu ſehr gerade aus, nicht abſolut proportionirt cykliſch. — Iſt das Setzen eines abſolut Zufälligen nicht der reine, klare Empirismus?... Fichte duldet den Witz bloß, mag ihn gern, ſieht aber darauf herab. Er hat etwas praktiſche Abſtraction; aber nicht viel. — Abſtraction und beſonders praktiſche iſt wohl am Ende nichts als Kritik. Er iſt ein kritiſirter Polemiker. Er iſt nicht genug abſoluter Idealiſt, weil er nicht genug Kritiker und Univerſaliſt iſt. Ich und Hardenberg ſind doch mehr. Er iſt ein halber Kritiker, offenbar auch nicht Realiſt genug in jeder Bedeutung und Rückſicht. In der polemiſchen Schreibart iſt er vollkommen Meiſter; ſein Styl aber iſt faſt nie ganz logiſch, ſondern hat faſt immer einen polemiſchen Anſtrich. — Das tranſcendentale Ich iſt nicht verſchieden von dem tranſcendentalen Wir.

Fichte.

Alle Streitigkeiten ſind Religionsſtreitigkeiten. Die Religion nicht bloß eine populäre Philoſophie, ſie iſt allgegenwärtig. — Allgemeiner Haß gegen die, welche ſie nicht verſtehen können. — Weit beſſer und aufrichtiger haben ſich auch in den letzten Tagen die Philoſophen betragen als die vermeintlich Geiſtlichen. — Die Religion die einzige wahre Einleitung zur Philoſophie. — Leſſing's Freimaurerei iſt ein Ideal der Kirche. Fichte's

Lehre iſt Religion in Form der Philoſophie. Er hat die Religion in der Tiefe des Geiſtes entdeckt, nemlich daß ſie frei ſey. — Von der Philoſophie hänge das Heil der deutſchen Litteratur ab; ihre Freiheit könne nur unbedingt ſeyn oder gar nicht; die Philoſophie müſſe ſich ſelbſt conſtituiren. — Es ſey Pflicht hier für die Wahrheit ein Zeugniß abzulegen; keine angenehme, unter das Gewühl tretend. — Die Philoſophie ſey das Organ, um Religion zu entdecken. — Die Philoſophie theilt ſich in Theorie und Praxis, iſt Idealismus oder Realismus. — Glaube als Princip der Philoſophie ganz religiös. — Man müßte, was ſo künſtlich gedacht iſt, auch eben ſo künſtlich leſen. — Dieſe Künſtlichkeit des Denkens iſt ſchon gegen Zweifler und Schwärmer nothwendig. — Philoſophie und Religion ſind in ihm bis zur Wechſelſättigung durchdrungen. Philoſophie iſt hier Kunſt, Religion aber Wiſſenſchaft. — Wie in der Mathematik und Phyſik Philoſophie gebunden iſt, ſo in der Philoſophie die Religion. — Nothwendig, daß die Religion auch erſcheine ohne ihre Form; gebundene, unbeſtimmte Religion muß wohl immer unendlich ſeyn. — Es iſt eine unendliche Maſſe gebundener, unbewußter Religion in Fichte, und eine eben ſo große von logiſchem Mechanismus, von philoſophiſcher Künſtlichkeit. Beide afficiren ſich gegenſeitig. Durch die Wirkung der Religion geht der Mechanismus der Reflexion überall nach aller Richtung ins Unendliche. Und vielleicht iſt's doch nur die Wirkung dieſes Mechanismus, wodurch das Borniren und wieder Borniren in ihm erzeugt wird. — Das πρῶτον ψεῦδος liegt wohl darin, daß Fichte das Univerſum (Nicht-Ich), nicht zufrieden es zu charakteriſiren, motiviren will, ableiten. — Daß er die ganze Philoſophie als Ein großes Problem-Experiment betrachtet, iſt ſehr methodiſch, auch phyſikaliſch, aber nicht philoſophiſch. — Fichte philoſophirt immer nur aus Gelegenheit — auf jedes Incitament; hat eine unendlich große philoſophiſche Erregbarkeit.

Für Fichte.

An die Deutschen.

Ihr wißt aus den Zeitungen oder aus den Streitschriften, die darüber aus Licht gestellt sind, daß man den Philosophen Fichte des Atheismus beschuldigt. Ihr wißt, daß Ihr seine Philosophie nicht versteht, wollt das auch nicht, aber ihr müßt doch urtheilen und haltet jene Beschuldigung ohne Weiteres für wahr; die ganze Sache aber für unbedeutend, weil Gott sich schon selbst helfen werde. Denn Ihr habt freilich ganz andere Dinge zu verrichten, als nach seinem Willen für seine Sache zu handeln und nach Gelegenheit auch zu streiten. Dazu habt Ihr keine Zeit, wohl aber habt Ihr Zeit jede Brochüre zu durchblättern, wenn eine litterarische Fehde großes Aufsehn erregt hat; denn daran findet Ihr ein ähnliches Vergnügen, wie der müßige Haufen in manchen großen Städten an den Thiergefechten.

Es könnte seyn, daß Ihr Euch aus demselben Grunde auch an diese Schrift verirrtet. Ist das der Fall, so muß ich Euch sagen, daß ich nicht gesonnen war, Eurer Neugier zum Gegenstande der Untersuchung zu dienen, und daher durch den Ernst des Inhalts und des Vortrags wohl gesorgt habe, Eure Erwartung nicht zu befriedigen. Laßt uns gleich jetzt auf ewig scheiden, denn ich werde ewig alle die verachten, denen es weder mit der Philosophie noch mit der Religion ein Ernst ist; sie mögen sich nun mit einem Schatten von Religion täuschen, oder, sich selbst des Atheismus bewußt, nur nicht begreifen können, wie man eine der privilegirten Classe so triviale Wahrheit öffentlich sagen könne.

Ihr aber, denen es mit beiden oder auch nur mit einer von beiden ein Ernst ist, seid mir willkommen! Wir sind Brüder und Mitbürger Eurer Gemeinde, wo alle vereint und frei von irdischen Banden durch Wahrheit und Tugend nach dem Ewigen trachten, und wo jeder, der sich berufen fühlt, über das, was alle betrifft, seine Meinung sagen soll. Nicht als einen Urtheilsspruch, oder auch nur als Vorschlag zu einem

allgemeingültigen Geſetz; ſondern als Stimme eines Einzelnen. Jeder ſtrebe nur als Einzelner zu ſeyn, was er ſeyn ſoll, ſo wird der gleiche Geiſt im Allgemeinen von ſelbſt ſich klar werden.

Alſo nur auf die Bedingung will ich mit Euch reden, daß wir gleiche Rechte theilen. Ich verlange nicht Euer Richter zu ſeyn, aber ich erkenne auch Keinen unter Euch für den meinigen, möge ſeine Würde und Anſehn auch noch ſo groß ſeyn.

Uebrigens aber will ich keinen ausſchließen, dem es, um dies noch einmal zu wiederholen, Ernſt iſt mit der Religion und mit der Philoſophie, oder auch nur mit einer von beiden; dem es nur je Ernſt damit war, wenn er auch, weil er nicht ins Klare kommen konnte, lauer geworden ſeyn ſollte; jeden, der noch nicht ganz verſchloſſen iſt für das, was allein heilig und ewig gut iſt; denn vielleicht iſt ja eben jetzt der Augenblick gekommen, wo ihm der Sinn aufgehn ſoll; denn einmal muß es doch für jeden Menſchen, der des Namens würdig iſt, heißen Jetzt oder Nie.

Nun zur Sache, und zwar zunächſt einige Worte über den eigentlichen Streitpunkt, den man auf eine unbegreifliche Weiſe völlig mißverſtanden hat. Es iſt gar nicht die Frage von Atheismus und Theismus. Denn darüber ſind Fichte und die unter ſeinen Gegnern, welche es gut meinen, ganz einig, daß der Menſch all ſein Thun und Laſſen auf Gottes heiligen Willen beziehn ſoll. Der Gegenſtand des Streits iſt das Daſeyn überhaupt, gar nicht das ſogenannte Daſeyn Gottes, ſondern alles Daſeyn überhaupt und deſſen Werth oder Unwerth in Vergleich mit dem Handeln und die Beziehung beider aufs Unendliche und aufs Endliche. Fichte behauptet, das reine Handeln ſey das Urſprüngliche und Erſte, aus dem das Daſeyn entſpringe, und nach Art der bisherigen Philoſophen das Handeln aus einem urſprünglich gegebenen Daſeyn herleiten, das ſey vernunftwidrig. Alles Daſeyn ſey endlich und ſinnlich und nur im Handeln könne der Menſch das Unendliche ergreifen und das Bürgerrecht in der überſinnlichen Welt ge-

winnen. Daher könne der Philosoph als solcher die unendliche Vernunft nicht anders denken, als in ihrem ewigen Handeln und als dieses selbst, keineswegs aber ihr ein Daseyn außer diesem andichten. Es ist mit einem Worte der Streit des Idealismus und des Realismus.

Nun bitte ich Euch wohl zu bedenken, ob ein Streit dieses Inhalts, ein Streit über die Frage, ob dem Object oder dem Subject ursprünglich Activität beizulegen sey, durch den weltlichen Arm entschieden werden könne?

Sonach beruht die ganze Beschuldigung des Atheismus auf einem bloßen Mißverständniß. Von diesem Streit soll gar nicht mehr die Rede seyn, denn sie hätte gar nicht gemacht werden sollen. Zwar ist es ein sehr begreifliches Mißverständniß, da allen Menschen der Realismus angeboren, die Abstraction aber ein künstlicher Zustand ist. An der Stütze des Gegebnen wächst der Geist heran, ehe er sich zum Gedanken des freien Denkens erheben kann, und vermißt auch dann noch, wo es an Kraft gebricht, stets die alte Stütze. Viele sind mit Fichte im Geist und als Menschen einig, und können sich doch in seine Ausdrücke, auch wo er populär schreibt, nicht finden, weil seine ihnen unverständliche Theorie doch überall einfließt. Das können sehr würdige Männer seyn, aber wenn sie das sind, werden sie über nichts richten wollen, was sie nach ihrem eignen Bewußtseyn nicht verstehn. Man darf voraussetzen, daß zum wenigsten sie die Frage nicht entscheiden werden, und in dieser Rücksicht nannte ich das Mißverständniß aber ein unbegreifliches, da es so klar in den Acten liegt, daß die Beschuldigung durchaus keinen Grund habe.

Wohl werdet Ihr sagen, wenn dem also ist, warum braucht Fichte unwürdige Repressalien und heißt seine Gegner wieder Atheisten?

Bloße Repressalien sind es nun wohl nicht. Es geschieht keineswegs nur um seine Gerechtsame zu behaupten; sondern es ist wohl verstanden voller Ernst und buchstäblich Wahrheit.

Giebt es eine Religion, welche die rechte ist, so ist jede andere falsch. Das ist eben, wovon man nichts wissen will

in diesem artigen Zeitalter, wo der Mensch und die Tugend und alles in einen so glatten geschmeidigen Conversationston gefallen sind, daß die Wahrheit selbst lieber unwahr als unhöflich seyn darf.

Nach dieser liebenswürdigen Ansicht der Welt darf man nun das Gute und Schlechte nicht so streng scheiden, und wie die Menschen wären auch die Religionen nur dem Grade nach unterschieden. Eine unwürdige Toleranz des Unglaubens an das Höchste, die wohl dann am meisten ihre Schwäche zeigt, wenn sie Christenthum scheinen will. Denn der absolute Unterschied, den dasselbe zwischen Tugend und Laster, Wahrheit und Lüge, der Religion und der Irreligion mit lauter Stimme anerkennt, ist in der Geschichte und in den Urkunden und überall, wo es Kraft hatte, so deutlich und klar zu sehn, daß ihn auch dem Auge des Layen kein noch so künstliches Raisonnement verdunkelt.

Und eben darin stimmt Fichte's Philosophie — nicht etwa aus willkürlicher Annäherung, sondern durch die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Principien getrieben — mit der christlichen Religion vollkommen überein. Auch nach dieser Philosophie ist in der Welt ein ewiger Streit des Guten und des Bösen. Es giebt zwei ursprünglich verschiedene Tendenzen im Menschen, die aufs Endliche und die aufs Unendliche; also nicht bloß eine Verschiedenheit des Grades, Nüancen von Tugend und Laster, sondern absolute Entgegengesetztheit der Wege, die es jedem Menschen freisteht zu wandeln.

So lange es noch viele giebt, die weltlich gesinnt leben, und andre wenige geistlich gesinnte, wird es auch wohl zwei nicht bloß verschiedene, sondern schlechthin entgegengesetzte Religionen geben, wenn die Religion eines Menschen nichts andres seyn kann, als das Innerste und Eigenste in ihm, sein Erstes und Höchstes, und wenn seine Götter, nach der Bemerkung des Aristoteles, dem was er selbst ist, gleichen müssen.

Zwar die falsche nur scheinbare Religion, die es eigentlich nicht ist, wird diesen schneidenden Gegensatz aus allen Kräften verbergen und nicht bloß anderen, sondern sich selbst läugnen

wollen; weil mit der Anerkennung jenes Gegensatzes ihre eigene Nichtigkeit sogleich einleuchtet. Natürlich muß wohl der Endliche, welcher die (heiligen) Rechte des Unendlichen usurpiren will, (mit glatter Freundlichkeit) in gutem Vernehmen mit demselben zu seyn scheinen, und die ewigen Unterschiede läugnen!

Nicht so die heilige Religion, welche es wirklich ist. Diese wird und muß sich ihr mögliches Nachbild ewig aufs strengste entgegensetzen, es unbedingt verwerfen und ohne Schonung enthüllen, wo es ihm immer begegnet. So ist es, so war es und so wird es seyn. Daher die Polemik, an der die Schwachen so viel Anstoß nehmen.

Ich bin weit entfernt alle die, welche den Idealismus nicht begreifen und an der Glückseligkeitslehre hängen, sofort einer schlechten und nichtsnutzigen Religion zu zeihen. Das sey ferne von mir, so ferne als es auch von Fichte'n ist. Denn mehr als einmal hat er's anerkannt, daß viele von denen, die jener Lehre anhängen, besonders in Deutschland, zwar was die Theorie betrifft — nach seinem Wissen — sich selbst mißverstehn, aber doch moralisch gesinnt seyn können, und voll heiligen Ernstes.

Ob aber die Schilderung, welche er von jener falschen Religion entwirft, welche die eigne Verderbtheit, ohne alle Ahnung des Bessern in die Ansicht der Gottheit und der Verhältnisse zu ihr ganz übertr[illegible], und dadurch als die einzig rechte constituirt, so daß dadurch, wenn das möglich wäre, die Besserung auf immer gehindert würde; ob diese treffende Schilderung auf viele oder wenige Subjecte passe, kann leicht jeder nach dem Maaßstabe seiner Kenntniß der Cultur und des Zeitalters ermessen, und mag es ja vorher bedenken, ehe er auf die Vermuthung geräth, Fichte und wer eines Sinnes mit ihm ist, streite nur gegen einen Schatten, es gebe keine positive Irreligion. Aber alles was nicht Religion ist und es doch scheinen will, ist nothwendig der Religion reell entgegengesetzt und soll vertilgt werden u. s. w. u. s. w.

Zum Idealismus.

Aus der zweiten Epoche.

Bei Spinoza ſind Wiſſenſchaft und Kunſt verſchmolzen; er iſt der hohe Prieſter der unendlichen Vernunft. In ihm iſt eine unendliche Beredſamkeit, Begriffe zu charakteriſiren in Scholien. — Das Setzen auf dieſen oder jenen Standpunkt iſt dann ein weiteres Poſtuliren, ein Imperativ. — Der Eindruck des Spinoza, wie ein Duft der Unendlichkeit — klare Unverſtändlichkeit — Magie unendlicher Beredſamkeit — Majeſtät ſeiner Gedanken — Harmonie des ewigen Werks — Univerſum ſeiner Gedanken. — Spinoza annihilirt alle andere Philoſophieen actu, indem gar von ihr nicht mehr die Rede iſt ꝛc. ꝛc. — das ſind weitverbreitete Ueberzeugungen, aber an wahrem Idealismus fehlt es ihm ganz. Es wäre vielleicht nicht ohne Erfolg, wenn man Spinoza in Fichte überſetzte.

Der Idealismus iſt die intellektuelle Anſchauungsart des Zeitalters. Er iſt es d. h. er ſoll es ſeyn, es giebt ſchon einige, die es wiſſen, daß er es ſoll, und darum iſt er es ſchon jetzt, weil er es zu werden anfängt. — Die Methode ſollte uns den Idealismus in die Gewalt bringen, um damit wie mit einem geübten Werkzeug ſicher und beliebig zu verfahren. — Fichte iſt in letzterer Beziehung der redlichſte Forſcher, der geübteſte, kunſtreichſte Denker und der tiefſinnigſte Erfinder ſeines Zeitalters und ſeiner Nation.

Wenn der denkende Geiſt die größte aller Entdeckungen macht — wenn er ſich ſelbſt findet — wird er ſeines eigentlichen Bürgerrechts inne, nimmt Platz im Reiche der Geiſter. Aber wie groß iſt auch dieſe Wirkung! Es iſt eine völlige Verwandlung. — Vorher ſieht der Geiſt alles, außer dem Nächſten, verworren und dunkel und auch das Gefühl von Schranken

jeder Art verließ ihn nie, um auch ſeine beſten Gefühle zu ſtören. Das Beſte in einem ſolchen Zuſtande iſt noch die heimliche Unzufriedenheit, die ihn immer begleiten muß; denn dieſe enthält wenigſtens den Keim der künftigen Freiheit. Er lebt und handelt aber ohne zu wiſſen, ja auch das bewußtloſe Wiſſen und Glauben, worauf ſein Handeln ſich gründet, ſieht er nicht, oder er begreift nicht, wie er dazu kommt. Wenn nun die Zeit gekommen iſt, wenn die Energie der Jugend es ihm noch möglich macht, die Pole ſeines Lebens umzukehren, nach ſeinem Wiſſen zu handeln und zu leben und um ſein Wiſſen zu wiſſen; wenn er dann ſo glücklich iſt, die eigentlichen Mittelpunkte alles Wiſſens nicht zu verfehlen, ſo iſt er dann auf ewig ſicher und frei von Banden. Der Wahn, in dem wir alle aufwachſen, iſt ihm nun verſchwunden ohne eine Spur zu hinterlaſſen, wie ein ängſtlicher Traum. Die Welt erſcheint ihm freundlich wie ein Farbenſpiel, der ſchöne Widerſchein des eigenen Lichtes; er empfindet nichts als Thätigkeit und Leben. Was er anſchaut iſt ſeine Wechſelwirkung. Alles was er denken mag, hat nur Einen Gegenſtand, die unendliche Fülle der Liebe und der Freude. Erſchrecken kann er nicht mehr, aber wohl bewundern und erſtaunen, daß er ſelbſt — dem Anſcheine nach ein unendlich kleiner Punkt — doch zugleich das Ganze ſelbſt iſt, daß er der Sohn der Erde ſich mit der Gottheit verbinden, mit ihr Eins ſeyn kann.

Entwürfe zu den Vorleſungen in Paris (1800—3).

Iſt nicht das Ideale eine Vereinigung des Tranſcendentalen und des Abſoluten? — Daß der Geiſt herrſchend ſey im Univerſum, iſt weſentlich. Das wäre etwa Teleologie bis zur Totalität vollendet. — Die Speculation iſt das religiöſe Princip in der Philoſophie. — Das Nicht-Ich ſollte bloß Etwas heißen. — Ich + Etwas = Du. — Wir, Alles, Er = Geiſt, Geiſt + Wort. — Es giebt wahre und falſche Subſtanzen, gute und böſe Ideen. Es giebt keinen Dualismus ohne Primat; denn alles Du entſteht nur dadurch, daß das

Unendliche aus ſich herausgeht und ein Endliches erweitert. — Was nur Etwas iſt, exiſtirt nur gleichſam, und dieſes gleichſam Exiſtiren iſt das ὄντως ὄν entgegengeſetzt. Transcendent iſt, was ſich bezieht auf das auf ſich ſelbſt Herausgehn des Unendlichen. Selbſterweiterung in der Vernunft ſo weſentlich als Selbſtbeſchränkung; dieſe noch mehr. — Alle Cauſalität iſt vernünftig d. h. tranſcendental.

Charakteriſtik iſt Anſchauung zum Begriff erheben. Die Idee der Freiheit kann zur Anſchauung gebracht werden durch ſymboliſche Ausdrücke, durch die Dialektik — durch das Combinatoriſche, worin außer der Willkürlichkeit der Form auch die Neuheit und Fülle des Stoffs liegt, alſo auch die Thätigkeit und Freiheit. — Aufgabe: jetzt in der Europa die gewöhnlich gebildeten Menſchen zum Pantheismus zu erheben, aber zu einem idealiſtiſchen? — Bedenklich!

Glauben — das höchſte Product des Bewußtſeyns; gleichſam ein gemeinſames liebevolles Wiſſen, ein Wiſſen des Wiſſens. Und iſt nicht alles höhere Wiſſen oder alles Wiſſen des Wiſſens nur Glauben? — Das Wiſſen ruht nur auf dieſem. — Welches iſt das Organ des Bewußtſeyns für fremdes Bewußtſeyn — es iſt offenbar mehr als Vernunft, oder doch dieſe nur in einer höhern Function. — Beſteht aber Religion wirklich noch, ſo braucht es weder Moral noch Philoſophie zu geben — beide als für ſich beſtehend nur nach dem Untergang aller Wahrheit und Sittlichkeit möglich. — Der Glaube iſt Jehova, die Kirche Maria, Prieſterthum und Baum des Lebens iſt Chriſtus. Der wahre Prieſter iſt ſelbſt ein Baum des Lebens, in den alle Glieder der Kirche verwachſen müſſen. Er iſt nothwendig auch König und Dichter. — Alles Wiſſen iſt nur im Glauben und durch Glauben möglich.

Kants Reſultate ſind ſehr übereinſtimmend mit denen der engliſchen und franzöſiſchen Philoſophie; in der Theorie

die absolute Negation der Philosophie nach Locke; im Praktischen der allgemeine Wille nach Rousseau, nur deutsch gestempelt. — Dialekte der Denkart. Man kann nur anschauen in Lust — Gefühl inniger Vermischung (wie im Essen und Trinken), mit dem Object ist die Bedingung des Verstehens. — Verstand ist das Organ so gut der Kunst als des Wissens. — So wie der Skepticismus selbst nur die negative Seite der Philosophie, so ist die Philosophie nur die negative Seite der Wahrheit. — Die Philosophie kann nur Encyklopädie oder Dialektik seyn. — Vernunft ist Erinnerung in der Form des unendlichen Wissens. — Witz ist gewissermaßen Offenbarung in geselliger Form. — Gesetze giebts nicht für den Glauben, sondern nur für Bildung, Kunst, Verstand. — Die Form der Begeisterung als göttliche Passivität ist nach Plato Trunkenheit, Synthesis von Traum und Raserei. — Die Tendenz der Philosophie zur Popularität ist eine unverstandene Tendenz nach Moral — womit vielleicht die Philosophie aufhört Philosophie zu seyn. Schelling hat sich bis jetzt fest construirt. Er hat die Pole theils gebunden gegenseitig, theils gleichförmig bis auf Null deprimirt, um sie verbinden zu können. Daher ist es ihm bisher unmöglich, recht organisch zu denken, und kann er fort und fort nur mechanische Künstlichkeiten aufstellen ohne inneres Leben. — Ist nicht Philosophie eigentlich gar nicht mehr Wissenschaft, sondern bloß Bildung wie Musik? — Es giebt nur drei Formen der Philosophie, die encyklopädische, — die moralische und die mathematische. — Moral wird gleichsam wie lyrische Poeße, — wenn die Philosophie einmal universell seyn wird.

In keinem Phänomen zeigt sich der tiefe Verfall der jetzigen Zeit so sehr, als in der Musik in ihrer äußersten Irreligiösität.

Bemerkung. Die Hefte zur Philosophie von den Jahren 1802, 1803 und 1804 enthalten theils Vorstudien und Entwürfe zu einem Cursus der Philosophie, theils auch interessante kritische

Bemerkungen, die jedoch meistens in die Charakteristik der Philosophie (im I. Bande) verarbeitet sind. Wir gehen daher sogleich zu den Jahrgängen 1805–1808 über, womit sich die zweite Epoche der Fragmente schließt.

1 8 0 5.

Es ist eine fortgehende Tradition des wahren Idealismus seit Christus in den Kirchenvätern und Scholastikern — aber nur schwach in den ersten, wegen ihrer synkretischen Philosophie: die Schöpfung aus Nichts, die Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt läßt sich nur durch den vollendeten Idealismus erklären. Inconsequenz einiger Kirchenschriftsteller (z. B. Tertullians), damit Aristoteles oder Plato's Philosophie ganz verwerfen zu wollen (Trennung der Philosophie und Religion fällt auf sie selbst zurück — indem sie eben dadurch schlechte Philosophen sind). Das Alter der Tradition eines vollendeten Idealismus und idealischen Kosmogome wird auch dadurch klar, daß Spuren davon in allen Mythologien sind.

Alles Entstellte in der christlichen Religion nur aus dem Mißverhältniß zur Politik und zur Philosophie.

Aus Mangel an wahrer Philosophie kommt die Intoleranz gegen die Mystiker, die dadurch gezwungen wurden, Sektirer — nicht mehr Philosophen — zu werden.

Die wahre (ideale) Philosophie soll zugleich seyn ein genetischer Dualismus und ein positiver Realismus.

Der Lehre: Gott ist die Liebe ist grade entgegengesetzt die Lehre: Gott ist schlechthin unbegreiflich.

Eine gründliche Kritik der Vernunft dürfte grade auf das entgegengesetzte Resultat führen, wie die kantische; nicht daß die transcendente Idee ein Schein sey, der aus der Natur der menschlichen Vernunft entspringe; sondern daß sie (jene Idee) als über die menschliche Vernunft hinausgehend, ihr durch Offenbarung mitgetheilt, von ihr aber sobald mißverstanden sey.

Es heißt die Offenbarung herabwürdigen, wenn man sie nur als Mittel braucht, die Skepsis niederzuschlagen — da sie vielmehr das geben soll, was der Mensch durch eigne Vernunft nicht erreichen konnte.

Woher die sonderbare Neigung des menschlichen Geistes zu Abstractionen, die eigentlich doch unnatürlich ist? Der leere Raum z. B. ist recht eigentlich wie der Geist der Richtigkeit; die verkehrte Philosophie ist zu künstlich, zu tief und übermüthig verkehrt, als daß sie bloß der Schwäche der menschlichen Vernunft zugeschrieben werden könnte. Vieles darin ist dem Einfluß eines bösen Geistes zuzurechnen.

Die Selbstvernichtung, die der Philosophie in allen ihren Gestalten anklebt, ist ihr zu tief eingegraben, als daß dieß nicht wesentlicher Charakter seyn sollte — ihre Bestimmung. — Sie muß endlich aufhören und sich zersetzen.

Den eigentlichen Wendepunkt der neuen Philosophie machen diejenigen Skeptiker, welche zugleich Mystiker waren und Glauben und Offenbarung empfahlen.

Aus der abstracten Philosophie der Scholastiker mußte die subjective, individuelle hervorgehen, wo jeder auf seine Weise eine Philosophie versuchte, bis man endlich zur populären, dem Pöbel angemeßnen französischen herabsank.

Die alte Philosophie war organisch und systematisch in ihrem Gange — bei den Neuern aber ist alles noch sehr verworren.

Die Vernunft ist die formelle Ichheit ohne Liebe. Das bloße Seyn ist Wirklichkeit ohne Leben.

Die Vernunft ist die eingebildete Ichheit, die der Liebe vergessen hat, falsche willkürliche Einbildung der Ichheit als eines Ganzen.

Die alte Offenbarung hat man mißverstanden; die evangelische aber fast gar nicht beachtet und benutzt in der neuern Philosophie.

Die Einheit der Vernunft ist nicht aus ihr selbst abzuleiten, sondern nur aus Erinnerung, also ist die Vernunft

nicht Quelle. Einheit iſt ihr einziger Grundbegriff — übrigens iſt ſie bloße Beſtimmbarkeit — Verbindungsfähigkeit.

Wie iſt aber der Prozeß der Offenbarung zu erklären? — als ein lebendiger. Das Seyn iſt bloß ein erloſchenes Werden; dieſes iſt wohl richtiger zu ſagen, als das Seyn ſey bloß die Gränze, der Anfangspunkt des Werdens. — Dadurch daß der Realismus das Werden läugnet, und das Seyn ſagt, ſtreitet er in ſeinem Hauptzwecke, die Empirie zu vertilgen, mit ſich ſelbſt. — Der Begriff des Seyns iſt ganz aus dem Gebiet des Endlichen (Paſſiven) und Empiriſchen. Das Unendliche ſetzten die Alten ſo herab, weil ſie es mit dem Unbeſtimmten gleich ſetzten, da es doch vielmehr unendlich beſtimmt iſt; beſtimmbar nicht nur, ſondern auch beſtimmend und beſtimmt iſt.

Die Vernunft iſt die in ſich reflectirte Einbildung ohne Liebe. — Warum ſie ſich ſo auf die Begriffe wirft? — weil dieſe das objectivſte ſind — weil ſie nichts Aeußeres und Sinnliches enthalten, ohne Stoff ſind. Eine außerweltliche Urſache der Welt iſt überdem der Vernunft gar nicht ſo gemäß, als Pantheismus, ſtreitet vielmehr gegen die Einheit derſelben.

Der negativen, ſogenannt natürlichen Theologie, abgeſondert von poſitiver Religion, blieb nichts übrig als Ontologik und Logik; wozu das griechiſche Erbtheil von Dialektik und Rhetorik kam.

Philoſophie, die nun weiter ginge vom Glauben an Chriſtum aus, wäre wohl ein Philoſophiren im Geiſte des Wortes; wo Chriſtus und Glaube ſchon vorausgeſetzt würde, und nun weiter fortphiloſophirt.

Das Chriſtenthum iſt grade darin, daß es von Chriſtus ausgeht, eine idealiſtiſche und göttliche Religion.

Jede mögliche neue Religion iſt im Chriſtenthum ſchon a priori mit umfaßt; daher iſt es Thorheit eine neue Religion ſtiften zu wollen. — Die ſubjective (formloſe) Reli-

gion des Gefühls ist irreligiös, als individuell und egoistisch, läßt sich daher leicht widerlegen.

Die scholastische Philosophie war eine Christianisirung der Philosophien, so wie die romantische Dichtkunst eine Aneignung und Verwandlung der nordischen Mythologie. — Ist aller Glauben durchaus willkürlich und moralisch, so läßt sich auch die katholische Disciplin der Kirche über den Glauben rechtfertigen; es ist hier gar kein Zwang.

Ein sehr edles Princip lag der Einverleibung des römischen Heidenthums und des Judenthums in die katholische Religion zum Grunde; beides ward dadurch ganz verwandelt, und aufs geistige umgedeutet. In dieser Bedeutung, an diesem Geist lag alles, jede Form ward willig angenommen und dahin gelenkt. Das ist die organische, assimilirende Kraft des Christenthums.

Die Eintheilung in Realismus, Idealismus, Mysticismus ist auf die Scholastiker wohl gar nicht mehr anwendbar. Sie sind alle Idealisten als Christen und als Aristoteliker. — Es muß hier also ein anderes Princip der Eintheilung gesucht werden. Besondere Autorität haben unstreitig die von der katholischen Kirche förmlich geheiligten: Augustinus, Bonaventura und Thomas.

Bei der Selbstbeschränkung des Denkens durch den Glauben kommt es gar nicht auf das Maaß des schon Gedachten an, da das Denken ja doch kein Ende hat; sonach kann man, wenn nur die Fülle der Liebe da ist, auch gleich mit dem Glauben anfangen, und in der Religion die Philosophie entbehren; das scheint die Meinung mancher Religiösen. Im Verein mit Philosophie erscheint der Glauben mehr als letzter Schlußstein.

War die christliche Philosophie, besonders die des Mittelalters, vielleicht ein solcher mysteriöser Idealismus, wo man denn freilich, wie meistens zuletzt, nur allein an die Hölle sich gehalten hätte?

Große Aehnlichkeit des Bonaventura mit Dante und

Petrarca, ganz dieſelbe Bilderart. Höchſte Süßigkeit wie im Petro Perugino. Gänzliche Verſchiedenheit von Thomas. Höchſte Stufe der orientaliſchen Bildlichkeit und evangeliſchen Süßigkeit. — Bonaventura iſt eigentlich ganz Dichter; es fehlt nur das Metrum; in ſeinem ganz eignen Styl (gebildet nach den orientaliſchen Bildern und der eignen Süßigkeit katholiſcher Hymnen), auch italiäniſche Worte; die Aehnlichkeit im Styl mit Dante iſt wirklich groß, nur iſt er milder. — Der Italiäner ſehr kenntlich im Bonaventura, im Thomas aber gar nicht.

War Dante ein Anhänger des Thomas oder des Bonaventura? Als Ghibelline ſchon mußte er wohl mehr Franciscaner ſeyn, in der Oppoſition gegen den Papſt.

Alle die größten Männer ganz zu einer Zeit — im Zeitalter Friedrich's II. Dieſes war ein Zeitalter der Revolution — alles ſo ſchnell als wichtig — daſſelbe was ſpäterhin das Zeitalter der Reformation war. — Albertus viele Schriften gegen unerlaubt magiſche Künſte und Wiſſenſchaften ſehr wichtig für den Geiſt der Zeit. — Die kühnſten Ketzereien (Averroiſten — Manichäer — Materialismus des Dirando) zur ſelbigen Zeit. — Dieſe Revolution war ganz geiſtig, — die neue Revolution bloß körperlich und äußerlich.

Albertus — Thomas — Bonaventura — Dante die großen Rieſengeiſter des Mittelalters und der katholiſchen Litteratur. — Scotus ein Uebergang — Occam — Durandus wohl ſchon die entartete Nachzeit, wie Abaelards die entartete Vorzeit. — Dionyſius Areopagus iſt in Bezug auf dieſe frühere Entartung ſehr wichtig.

Die ſogenannten ſpiritualen Franciscaner waren eigentlich die frühern, beſſern Proteſtanten; ihre Vergötterung des h. Franziscus und Lehre von dem neuen Weltalter des heiligen Geiſtes und Evangelium Francisci enthält das Kühnſte der alten großen Ketzereien. (Drei Epochen der Geſchichte nahmen ſie an — die alte des Vaters — dann die des Sohnes und dann die zukünftige des heiligen Gei-

ſtes) *). Die Scotiſten waren auch Franciscaner, ſchon darum der größten Aufmerkſamkeit würdig. Scotus wohl ein Verſuch, auch in der ſcholaſtiſch-philoſophiſchen Subtilität (welche Thomas der Dominicaner zuerſt aufgebracht hatte), das Tiefere aufrecht zu erhalten.

In ihrer Ausartung geben die Franziscaner Anlaß zur Reformation.

Als ärgerliche franziscaniſche, vermuthlich philoſophiſche, ſehr intereſſante Schrift angeführt **): Introductorium in evangelium aeternum (anno 1250) und Albigis liber conformitatum S. Francisci cum Jesu Christo (1385).

Der Pantheismus oder Realismus iſt der Tod der höhern Philoſophie. — Der vollendete Myſticismus (in Jak. Böhme, wo unendliche Fülle und Freiheit ausgedrückt, und alles in Leben und Geiſt aufgelöſt iſt), hat nur den einzigen

*) Man hat bisher noch wenig darauf geachtet, daß dieſe Geheimlehre ſchon in Mahomeds Grundanſichten lag, da er nämlich das Judenthum als patriarchaliſche Baſis und gleichſam aus der erſten Potenz hervorgegangen betrachtete, das Chriſtenthum dagegen als das Reich der zweiten Potenz, des vermeintlichen Sohnes Gottes, in der That aber als eines göttlichen Geſandten, deſſen Stiftung immer als eine nicht zu überſpringende Stufe gelten mußte, welche auch jüdiſche Proſelyten des Islam durch die Taufe zu bezeugen hatten, bevor ſie als Muslimin anerkannt wurden; er ſelbſt endlich beſaß nach ſeinem Wahn die Gewalt und das belebende, beſeelende Princip des heil. Geiſtes, das Paraclet, und von ihm geht aus das Reich der dritten Potenz, welches nach allen Seiten hin alles verzehren ſollte mit Feuer und Schwerdt und alles Alte im Blut abwaſchen und erneuern. Es iſt hier noch vieles näher zu erforſchen übrig und die Lehre von den drei Weltaltern, ſo wie alle verborgene Wiſſenſchaft und Kunſt des Mittelalters hängt wohl noch durch ganz andre Faden und Gewebe mit dem Mahomedanismus zuſammen, als man bisher ausgemittelt und ans Licht gebracht hat. W.

**) Das Evangelium aeternum wird auch dem Abt Joachim zugeſchrieben. Genauere Auskunft darüber in Engelhardts kirchenhiſt. Abhandlungen. I. B. 7*

Fehler, daß er unverſtändlich iſt; die vollendete und die werdende Welt ſind darin vermiſcht.

In Plato ſind doch nur armſelige Ausſichten auf Fülle und Individualität.

Spinoza's Subſtanz iſt wohl ganz eigentlich das böſe Princip, ſo daß er den Namen Atheiſt im ſchlimmſten Sinne verdiente.

Spinoza der vollſtändige Inbegriff des Irrthums — aber eben darum doch eine Stufe der philoſophiſchen Lehrjahre; denn der Menſch wird oft grade dadurch zur Wahrheit geführt, daß er den Irrthum ganz zu Ende treibt.

Iſt das Ding nur Hülle des Du, ſo iſt es nur Bild von dieſem, oder Erweckung von etwas Verlornem im Ich, Veranlaſſung des Erinnerns oder des Ahnens; was wir nicht durch Denken finden können, das muß durch die Dinge in uns zur Erinnerung geweckt werden ſeyn, das wiſſen wir nur durch Erinnerung.

Fichte's Setzen iſt nur praktiſch, nicht moraliſch — das moraliſche Setzen iſt das Glauben.

Schon das Setzen von Fichte iſt realiſtiſch und führte ihn wieder zur Subſtanz; denn was heißt es als beharrlich conſtituiren?

Daraus, daß unſer Wiſſen vors erſte wenigſtens ſubjectiv ſey (ſeinem Anfang nach), folgt, daß der Anfang der Philoſophie von uns ſelbſt zu machen ſey.

Fichte's großer Fehler iſt, daß er gleich im Anfang dem Realismus viel zu viel einräumt, auch in der Form. Ein Grundſatz iſt gleichſam eine philoſophiſche Subſtanz. (Anſpielung auf Spinozismus ꝛc.). Auch die Methode iſt nicht ſynthetiſch. — Wie aber wäre ſie zu charakteriſiren?

Fichte's Unverſtändlichkeit rührt wohl daher, daß ſeine Methode oft die des Myſtizismus, wenn gleich ſehr empiriſirt, iſt. — Seine ſo äußerſt unverſtändliche Sittenlehre iſt ein Myſtizismus über die Praxis. — Was bei mir Moral heißt, kommt gar nicht darin vor.

Speculation iſt zugleich Divination — ſchließt dieſelbe mit ein. — Der Standpunkt der Conſtruction ſchon viel höher als der der Reflexion.

Wiſſenſchaft im gemeinen Sinne iſt erſtorbene, erloſchene, ſtarrgemachte, bloß praktiſche Philoſophie.

Ganz unbekannt iſt uns noch, welche Entwicklungen im Bewußtſeyn ſelbſt hier auf Erden möglich ſind, welche ſelbſt uns noch ganz unbekannte Kräfte des Bewußtſeyns ſich auf einer höhern Stufe enthüllen und zeigen können, (welche höhere Stufe durch innere Schönheit und Frömmigkeit erreicht wird).

Wie der phyſiſche Menſch zu Grunde gehen würde, hätte man nicht den entſetzlichen Schmerz, ſondern ein bloßes geiſtiges Wiſſallen beim Krankſeyn oder bei anderer Zerſtörung; ſo müßte die moraliſche Welt auseinander fallen, wenn die auch noch ſo lautere philoſophiſche Religion die einzige bleiben ſollte; da wäre es ſchwer, daß das Gute in der Welt ſiegte. — Iſt der Satan philoſophiſch gewiß? — oder offenbart zur Warnung? — Es ſcheint faſt auch das Erſte. Aber in welcher natürlichen Philoſophie findet er ſich ſchon? — Glaube an den Vater und König, an Himmel und Hölle iſt nothwendig für die ſittliche Welt.

Wahrſcheinlichkeit einer großen Revolution im Bewußtſeyn im Augenblick des Todes; bei vielen erwacht die Erinnerung der erſten Kindheit wieder, bei andern geſchieht ein Blick in den Zuſammenhang unſrer Seelen mit denen der Eltern und Geliebten; ein Blick in die geheime Werkſtätte der Seelenläuterung; Vorbereitung zum Tode iſt daher für uns ſelbſt die rechte Aufgabe der Religion — nach objectiver Uebereinſtimmung aller Frommen.

Sterben iſt nicht ein Entſchlummern, ſondern ein Erwachen des Geiſtes.

Es giebt kein anderes höheres Bewußtſeyn als durch das Gewiſſen, welches allein die Liebe vermittelt.

Das Weſen des Schönen iſt die göttliche Bedeu-

tung, es gilt nur diese; wessen Bedeutung nicht göttlich ist, das ist nichtig oder unbedeutend.

1806.

Leibnitz hat das Ungeheuer der Logik gebändigt, indem er die beiden Grundsätze beschränkte. — Die ratio sufficiens ist der ratio completa entgegengesetzt — läugnet sie, d. h. läugnet die Nothwendigkeit. — Der Grundsatz des Widerspruchs ist nicht eine Ableitung, sondern eine Begränzung des Grundsatzes der Identität: a = a. Der letzte abstrahirt von Zeit und Raum, der erste setzt eine bestimmte Zeit und Raum. — Das heißt also: der Grundsatz der Identität gilt — nur im Gebiet des Endlichen oder: Beharrlichkeit findet nur im Endlichen Statt.

Wäre das Unendliche beharrlich, so gölte es wohl a = a; aber dann gäbe es kein b.

Ist alles unendlich, so entsteht freilich eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten — aber ohne Widerspruch, wenn man nicht den Begriff der Substanz einmischt.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles nichts anders ist, als der erste Brouillon einer gesammten Philosophie. — Die scholastische Philosophie löste sich zuletzt ganz in Abstractionen auf; dieses ist der natürliche Gang der Philosophie — wenigstens der Europäischen; aber schon im Plato und Aristoteles liegt der Keim dazu. Welches ist das Gegenmittel dagegen — Verbindung der Philosophie mit Historie — dann mit Poesie — und mit Religion.

Hatten die ältesten Menschen eine unmittelbare und höhere Naturkenntniß, weil sie noch alles in Gott sahen, so kann durch Religion der Rückweg eben dahin gefunden werden; aus der Naturphilosophie aber kann die wahre Religion nicht gefunden werden; wohl aber umgekehrt durch die wahre Religion und Theologie, endlich die höhere Physik.

Die hohe Bedeutsamkeit der Elemente ist ebensowohl Princip und Kriterium des Idealismus, als die Vernichtung der Substanz, und das Primat des Ich. Denn Ele-

ment iſt ja eben die Indifferenz des Geiſtigen und des Körperlichen.

Die Verbindung der Philoſophie mit Hiſtorie ſchon im Auguſtinus; die nähere Verbindung mit Poeſie und Religion im Bonaventura.

So lange noch die Dreieinigkeit das Ideal der Philoſophie iſt, erſtreckt ſich auch noch die Philoſophie des Mittelalters — alſo Reuchlin, Mirandola — noch dazu gehörig. Das Anſchließen an orientaliſche Philoſophie war doch nur Nebenſache.

Die Dreieinigkeit enthält wohl auch das ganze Geheimniß der Naturphiloſophie; man muß es auf den Willen und die Liebe beziehen. Die neuplatoniſche Dreieinigkeit iſt ganz verſchieden von der chriſtlichen; die chriſtliche Dreieinigkeit der Liebe wird auch ſelbſt von vielen Chriſten nicht verſtanden und die der Platoniker dafür untergeſchoben.

In der Empirie iſt ein Myſterium — aber ein leeres — und weil es hier nichts abſolutes giebt — eine endloſe Reihe von Unbegreiflichkeiten — namentlich im ſcientifiſchen Empirismus.

Von Locke bis Fichte ein Aufſteigen von Empirie durch Skeptik zum Idealismus. — Aber dieſer jetzige Idealismus iſt der allerböſeſte und ſchlechteſte. —

Die Vernichtung des Begriffes der Subſtanz führt nothwendig mit ſich, daß die Philoſophie kritiſch ſeyn muß. Giebt es einen urſprünglich angebornen Irrthum, der in neuen Geſtalten und höhern Potenzen oftmals wiederkehret, ſo kann man nur durch Kritik zur Philoſophie gelangen.

Fichte's Realismus beweiſt, daß Hochmuth nicht im wahren Idealismus beharren könne — unvermeidlich zum Realismus führe. — Der göttliche, künſtliche und natürliche Idealismus muß verbunden werden, dann giebt ſich alles von ſelbſt. — (Giebt es aber nicht noch einen vierten katholiſchen Idealismus?).

Iſt dieſe Anſicht des Idealismus richtig, ſo müßte auch die ganze Behandlung der Philoſophie religiös ſeyn.

Der Idealismus kann die böſeſte Philoſophie ſeyn und auch die allerhöchſte und beſte. (Chriſtus ſelbſt iſt der höchſte Idealiſt). Die alte Philoſophie iſt ein ſtetes Sinken; die neuere theils ein Schwanken zwiſchen europäiſcher Natur und orientaliſcher Tradition (Ebbe und Fluth), theils ein Kampf zwiſchen dem guten und böſen Idealismus (zwar Gott als das Ideal erkennend, dieſes ſelbſt überall die abſolute Ichheit und Vernunft).

Fichte's Ich, das ſich durch Willkür ſelbſt in Nothwendigkeit verwickelt, iſt mein Feuer, die Schellingſche Indifferenz iſt das Waſſer.

Die Zerſplitterung der Schule der Idealiſten war gut, um das Richtige einer Religion aus Menſchenkräften einzuſehen.

Sie reden immer von der vollendeten Seligkeit auf der Höhe des reinen Gedankens und ſind dabei immer mürriſch und übler Laune.

Das ſich ſelbſt beſchränkende Denken iſt Glauben — Weisheit oder Verſtand — aber nicht das ſich aus äußern Gründen beſchränkende, welches auch eigentlich kein rechtes Denken iſt, gehört nicht hieher.

Die Empfindung iſt das Centrum des Bewußtſeyns; das bloße Bewußtſeyn der Ichheit — wird durch den Willen unendlich verändert — dann entſteht Gewiſſen und Begeiſterung — beide zuſammen erhöhen das gemeine Selbſtbewußtſeyn zur Beſonnenheit. — Erſt durch den Willen geht der Sinn für das Unendliche auf; — es entſteht der Verſtand.

Gefühl und Verſtand ſind gleichſam in Wechſelwirkung für die Philoſophie. — Ohne Gefühl giebt es keinen Verſtand — ohne Verſtand iſt das Gefühl unmittheilbar.

Zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen ſchwebt der Geiſt der allein wahren, befriedigenden Philoſophie mitten inne. Das Häretiſche zerſtört aber nicht nur den Verſtand, ſondern nächſtdem ſelbſt das Gefühl, wie der Stolz die Liebe.

Anſchauen heißt ſich als ruhend oder ſubſtantiell vorſtellen; denken als beweglich, unendlich beweglich; begeiſtert, als geneigt in der Mitte.

Das Hauptreſultat aller bisherigen Unterſuchungen iſt, daß philoſophiſche Freiheit nichts anders als ein vorübergehender Zuſtand der Kriſis, Gährung und Gebährung neuer Geſtalten ſeyn kann.

Was man Willen nennt, iſt gar nicht Wille, ſondern nur ein Gemiſch von Trieb und Vernunft. — Aller Wille fängt an und entſteht durch die Ergebung. — Das Gute und Böſe iſt im Bewußtſeyn durch fortgehende Potenzen geſchieden.

Eine abgeſonderte Religion der Natur giebts nicht — denn die Natur iſt nur im Geiſt der Liebe verſtändlich; der Wille iſt weit über alles das erhaben. — Der Indifferentismus iſt jetzt freier, und darum nicht ſo leicht abzufertigen; er läßt die Idee der Religion, die er aber ganz innerlich nimmt, und die Nothwendigkeit und Schönheit des äußern Cultus dahin geſtellt; jeder Einzelne ſolle den Cultus, worin er geboren, ſo edel nehmen und machen, als er vermöge; das Poſitive ſeiner väterlichen Religion idealiſiren gleichſam, wie ein Kunſtwerk.

Es giebt nur zwei Offenbarungen, eine natürliche des Lebens, und eine übernatürliche des Todes, oder der Andacht.

Wir kennen Gott eher und klarer als uns ſelbſt. — Das erſte iſt unmittelbar, das letzte nur mittelbar.

Wenn die wahre Erkenntniß Gottes (nach Reuchlin) auf einer reellen Verbindung mit der Gottheit beruht, ſo iſt es auch gar nicht zu denken, daß der rechte Glauben oder das höchſte Wiſſen eine bloß müßige nur theoretiſche Kenntniß ſeyn ſollte; es muß auch praktiſche Folge haben — alſo wunderthätig ſeyn. Aber wie iſt nun die Sphäre dieſer Wunder zu beſtimmen? — Das größte aller Wunder iſt unſtreitig die Heiligkeit — übrigens wäre wohl ein partielles Aufheben der Naturgeſetze zu ſtatuiren, oder Verſtärkung der höhern göttlichen Naturordnung gegen die niedern — was in Medicin

und Rhetorik auf verſchiedene Weiſe der Fall ſeyn dürfte. — An der wunderthätigen Medicin der Apoſtel und Chriſten iſt gar nicht zu zweifeln.

Wie ſollte der, den der Vater eines Jahrhs, eines lichten Anblicks würdigte — wohl ſterben können? Ebenbild Gottes iſt Unſterblichkeit.

Die Unſterblichkeit iſt das große Evangelium für unſer Zeitalter. — (Wie es daſſelbe auch im Entſtehen des Chriſtenthums war) *).

Ohne Religion zu leben, iſt ſo traurig als unglücklich. — Die katholiſche iſt die einzige, die man ergreifen kann, unſtreitig wenigſtens die beſſere. Die todte Erſtorbenheit und Erſchlaffung, die auch in der katholiſchen Welt ſich jetzt ſehen läßt, iſt keineswegs ein Grund nicht überzutreten, ſondern im Gegentheil eine Hoffnung mehr, ſie werde durch die Neubekehrten neu belebt werden, wie dieß mit ſo manchen Kirchenvätern der Fall war. —

Nichts iſt weniger allgemein wahr, als die [illegible] Indifferenz der mythologiſchen Religion gegen die andere; der Haß der intellectuellen und mythologiſchen Religion iſt gegenſeitig — z. B. zwiſchen Aegyptern und Perſern, Verfolgung der Juden durch die macedoniſchen Syrer; auch von den Römern, noch ehe das Chriſtenthum entwickelt war.

Ein ſehr ſcheinbarer Einwurf gegen die Religion iſt die Erſcheinung eines gar nicht antireligiöſen oder bloß poetiſchen Lebens bei den Griechen und heidniſchen Deutſchen, da Mythologie von Religion abgeſondert war, als höchſte Blüthe des ceremoniſchen Lebens; aber wie ſchnell ſind auch die Griechen geſunken, weil es an dem beſten Theil fehlte; und wie viel ſchöner iſt das deutſche Mittelalter als jene ältere noch heidniſche Zeit.

Thöricht iſt die Meinung derer, die da ſagen, die Lehre, die allein Heil bringt, ſey zwar durch Chriſtum in die Welt gekommen; aber jetzt könne man auch ohne die Gemeinſchaft und die

*) Wer Gott ſieht, ſagten die Alten, der muß ſterben; hier gilt umgekehrt: wer Gott anſieht, der lebt. -W.

Gebräuche der Kirche und ohne Verletzung ſeiner Perſon das Weſentliche ſeiner Lehre halten, ſeiner Beſtimmung genug thun. — Die Kirche allein iſt das Gefäß ſeiner Lehre, und dieſe heilige Grundſuppe zu verwerfen, die ſchlimmſte aller Thaten.

Die ſcheinbar milde Irreligion, welche die Philoſophie für die gelehrten und höhern Stände beſtimmt, und die Religion des geſunden Menſchenverſtandes für das Volk iſt ſchlimmer als die wild zerſtörende Irreligion.

Die höhere Philoſophie iſt ſelbſt ſchon Theologie, und die niedere iſt nichts als Logik.

Der Glaube und die Liebe ſind der doppelte Quell der katholiſchen Philoſophie.

Auch die Lehre von den letzten Gründen des Wiſſens muß ganz nach der katholiſchen Ansicht entſchieden werden. — Das Gefühl iſt die einzige Quelle des Wiſſens; Verſtand das einzige Werkzeug. Das Fehlerhafte der Vernunft liegt in der Abſtraction — nicht in der Verbindung und Vereinigung. Nur durch Gefühl kann man ſich die Offenbarung aneignen; und auch die tranſcendente Erinnerung iſt als Abſtraction leer und nur als Liebes-Gefühl reell und poſitiv.

Das unmittelbare Ergreifen der Wahrheit (ἀναλήψις) — intellectuelles Anſchauen liegt im Idealismus, als Gegenſatz gegen die Skeptik. — Aber volle Freiheit kann nur im Katholizismus mit Willen und Liebe zugleich ergriffen werden.

Der Skepticismus iſt der Grundfehler der europäiſchen Philoſophie. (Unglaube — geheimer Zweifel, was jeden kräftigen Glauben lähmt).

Der Skepticismus iſt ganz zu verwerfen, aber Empirismus iſt ſeine Rolle jetzt ganz ausgeſpielt durch Voltaire, Hume, Kant. — Der gemäßigte, gemilderte Skepticismus iſt gar nicht das, ſondern iſt Empirismus. — Der abſolute Skepticismus iſt ein verzehrendes, freſſendes Princip (wie ſich ſchon an Plato zeigt). — Der Pantheismus iſt für unſer Zeitalter hie und da der Eingang zur Wahrheit geworden, wird er aber nicht poetiſch, ſondern ſcientifiſch genommen und mechaniſch, ſo führt er zur falſchen Naturphiloſophie und Theologie.

Wird er aber poetisch genommen (wie in Novalis und meinen Ideen), so führt er 1) zur Religion der Religionen, alles ohne Ausnahme, 2) bei weiterm Forschen zum Unterscheiden der wahren und der schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen.

Was kann aber nun die Skeptik besiegen? — Leicht ist es, sie durch sich selbst zu besiegen — aber dadurch wird kein Glauben erzeugt. Es giebt nur zwei Organe des höchsten gläubigen Wissens d.h. des Begriffs der wahren Dreieinigkeit: Gebet (Messe) und Predigt — Gebet und göttliche Rhetorik für uns und andere. — Aber es braucht nicht grade eine Predigt der äußern Form nach zu seyn. Auch ein System kann die symbolautische Kraft haben; kann ein rhetorisches Kunstwerk seyn; vielleicht war dieß sogar der Fall bei manchen der griechischen Systeme in Prosa, namentlich bei den platonischen Schriften. — Sollte unter den Werken der Kirchenväter und Scholastiker keines seyn, was diesem Zweck entspräche, und Deutsch der Form seyn könnte?

Der falsche Glauben ist der durch Willkür nach Vernunftgründen von der Nützlichkeit oder Pflichtmäßigkeit einer Meinung. — Der wahre Glauben ist das sich selbst beschränkende Denken aus Liebe. — Jeder Glaube setzt also wohl eine Offenbarung voraus. — In der Vernunft ist nichts wahr, als der Inbegriff der unendlichen Einheit; dieser aber ist nur durch Erinnerung erklärbar, eine natürliche und nothwendige Offenbarung. — Aus der doppelten Art des (wahren und falschen) Glaubens entsteht das (wahre und falsche) Wissen. Das sich selbst beschränkende Denken ist Weisheit oder Verstand, das erst durch die Liebe und den Glauben entsteht — und das einzige Werkzeug der Wahrheit ist, wie Offenbarung die einzige Quelle.

Man kann wohl fast sagen: es ist (unter den Gebildeten) keine Religion mehr vorhanden, — und nur ein Gott kann sie wieder schaffen, (der Mensch vermag es nicht); sieht man

ähnlich darauf, daß ſelbſt der Katholik ſelten die Myſterien des Chriſtenthums verſteht. — Es ſollte im Katholicismus noch ein höheres myſtiſches Chriſtenthum geben; und dieſes iſt meiſt verſchwunden — aber der Katholicismus iſt das beſte, ja einzige Gefäß dafür, was noch ganz da ſteht.

Die Kirchengeſchichte fließt im Grunde zuſammen mit der Geſchichte der Philoſophie; und iſt zugleich der wahre Centralpunkt der ſogenannten Weltgeſchichte. — Weltgeſchichte und Geſchichte der Philoſophie (die höchſte der Litteraturgeſchichte) kommen hier in Eins zuſammen.

Die Geſchichte der Kirche müßte nach Auguſtiniſcher Art ſchon vor dem Chriſtenthum anfangen in Beziehung auf die Vorbereitungen (ecclesia ante ecclesiam). — Die Philoſophie iſt bis jetzt im höchſten Grade unvollkommen; um eine beſſere hervorzubringen, iſt das Erſte der katholiſche Glaube, dann ein vollſtändiges Studium der Geſchichte der Philoſophie und drittens die poetiſche oder idealiſtiſche Begeiſterung.

Die Erhaltung der Einheit der Kirche (daß ſich das Chriſtenthum nicht ganz in Ketzereien auflöſte), iſt faſt noch wunderbarer, als ihr Sieg über die Neu-Platoniſche Dämonen-Religion. — So wird dann auch wohl jetzt das geſchehen, was Vielen unwahrſcheinlich iſt: nicht eine neue Religion wird entſtehen, ſondern die katholiſche wird mit neuer Glorie ſich erheben und wieder auferſtehen.

Das alte Chriſtenthum iſt in der katholiſchen Religion nicht mehr geändert worden, als nothwendig war, wenn die Myſterien der ecclesia pressa eine öffentlich anerkannte und herrſchende Religion werden ſollten.

Sehr wichtig, daß die älteſten Chriſten ihre Proceſſe unter ſich durch Schiedsrichter ausmachten — und daß die Biſchöfe auch ſelbſt eine Criminalgerechtigkeit ausübten durch die Kirchenbuße; dadurch ſonderten ſie ſich ganz ab vom übrigen

Staat und dadurch hatte auch ihre Geistlichkeit eine in der That weltliche Macht.

Die Inquisition ist ein bloß bürgerlicher Gegenstand; steigt der Despotismus bis zur Vernichtung aller persönlichen Freiheit, so scheint die Insurrection erlaubt. Die Könige haben daher jene meist als politisches Werkzeug mißbraucht (Ferdinand der Katholische und Philipp II.). — Wäre die Macht der Päpste vollkommen, wie sie seyn sollte, so würde die Inquisition nicht nöthig seyn; sie ist an die Stelle der Excommunication getreten, da diese ihre Kraft verloren hatte.

Nebst der katholischen und germanischen Vergangenheit ist noch ein dritter fester Punkt nöthig zum Hebel meines Wirkens; dieß ist die Zukunft. Die irdische Erscheinung des Sohns als Weltrichter d. h. die gänzliche Scheidung des Guten und Bösen. (Dieses, welches sich in andern nur schwächer findet, wohl meine natürliche Inspiration). Zu diesem Ziele muß schon von jetzt an hingearbeitet werden. — Die fernere Zukunft ist das Reich Gottes, der himmlische Frieden auf Erden.

Vergleicht man die Art, wie Christi Jünger an ihn glaubten, mit der, wie z. B. an Mahomed geglaubt wird von seinen Anhängern, so ist der Unterschied der Wahrheit und der Lüge klar. —

Sich bloß leidend Gott hinzugeben, wie im Islam und dessen Fatalismus; dann aber alle Handlungen durch den Naturtrieb bestimmen zu lassen, ist durchaus unchristlich — und sehr ungöttlich.

Eigentlich giebts nur drei christliche Gemeinden im philosophischen Sinne — die Manichäer — Katholiken — Socinianer, welche mit den drei Arten des Idealismus zusammenhängen. Das System der Manichäer, den Demiurgos für einen bösen Geist zu halten, führt zur falschen Naturphilosophie und Astrologie, und zu den dunkeln Künsten. (In Jak. Böhme noch einige Spuren). — Der Socinianismus hängt wesentlich mit dem eigentlichen Idealismus zusammen: stolze Freiheit, die selbst Gott seyn will. — In

dieſem Syſtem muß das böſe Princip ganz geläugnet, und für bloße Täuſchung gehalten werden; da heißt es dann: ſollte der Vater der Lügen nicht ſelbſt eine Lüge und Täuſchung ſeyn. — *Fichte* und *Schleiermacher* ſind Socinianer, eben ſo gut als *Leſſing* — der auch ſo geendigt hat, trotz ſeines anfänglichen Vorurtheils.

Luther ſtellte den Glauben ſo auf die Spitze, daß er ſich faſt ſelbſt zerſtört.

Die religiöſe (heilige) Schrift muß auch religiös geleſen werden. Das innere, erleuchtete, myſtiſche Verſtändniß der Bibel hängt daher nothwendig mit dem katholiſchen Glauben zuſammen. — Die kritiſch-philologiſche Exegeſis iſt ganz zu verwerfen.

Es iſt durchaus unmöglich, daß eine Secterrei aus dem Geiſt der *Liebe* und wahren Andacht entſtehen kann; es iſt allemal Stolz und Hochmuth; — denn die Liebe bleibt ja doch *frei* und hat Ergebung und Gehorſam zur natürlichen Folge.

Die Katholiken haben ſeit der Reformation in einigen Punkten den Buchſtabenglauben an die heilige Schrift angenommen.

Nichts iſt unrichtiger, als zu glauben, die Moral der Proteſtanten ſey ſtrenger, als die katholiſche. Die ſcheinbare Strenge jener, wo ſie ſich noch findet, iſt doch nur ein splendidum vitium, da ſie ſich einzig auf Hochmuth gründet.

Die Herzensgeſchichte des Proteſtantismus iſt folgende: der Zuſtand iſt entweder — *Hochmuth* und Zufriedenheit mit der eignen Verſtändigkeit — oder *Verzweiflung*. — Die Verzweiflung führt zum *Laſter* — zur *Gemeinheit*, wenn ſie erſchlafft — oder zur Philoſophie. — Die Philoſophie führt entweder zurück zum Hochmuth oder zu Glauben und Liebe — zur Religion und Poeſie.

Sehr gefährlich iſt die jetzt bei manchem herrſchende Anſicht, daß die katholiſche Kirche in dem jetzigen Unglück ganz zur *evangeliſchen Einfalt* zurückkehren und vorzüglich wohlthätig und menſchenliebend ſeyn müſſe. Wenn die Religion nicht die

Philoſophie und höheren Künſte und Wiſſenſchaften dem Atheismus entreißt, ſo iſt ihr Untergang bei uns gewiß. Schon die Trennung der Religion und Philoſophie in Frankreich beweiſt die Schwäche der erſten; ſie haben unter dem Concordat gerandt und gemerdet, wie unter dem Terrorismus.

Im Proteſtantismus iſt weder Religion noch Cultus.

Die äußere Furcht iſt allerdings ſchlecht und nichtig, aber die innere mehr werth als die Liebe. Dieß iſt ein herrlicher Gedanke (eines Ungenannten) — ſo wie der von Reuchlin: Gott ſey die Liebe, der Menſch die Hoffnung, Glaube das Band zwiſchen beiden. — Auf jene Furcht muß man jetzt um ſo mehr hinarbeiten, da es eigentlich das iſt, was dem Zeitalter fehlt — Gottesfurcht. Davon ſollte man alle Sonntage predigen. (Jene innere Furcht kann nur aus der Liebe hervorgehen). Nichts ſcheinbar trügeriſcher, als gleich und einzig mit Bewunderung der Schönheit und Güte Gottes anzufangen.

Die Demuth iſt die Hauptſache bei dem Bekenntniß der Religion. Dieß findet ſich grade in den Gebräuchen der katholiſchen Kirche und auch in dem öffentlichen Bekenntniß derſelben.

Das Gegentheil der Hingebung iſt der abſolute Egoismus. Dieſes böſe Princip hat ſich gleich angeſchloſſen an das Starre, Irdiſche; worin es allerwärts wirken konnte und wohnen durfte. Die Tiefe und Schwere iſt alſo ſeine Behauſung — und ſo läßt ſich die chriſtliche Anſicht (von der Hölle im Innern der Erde) ſehr gut rechtfertigen.

Durch Wolluſt *) wird gleichſam die Maſſe und Kraft des böſen Princips vermehrt, wie durch Gebet die des Guten.

Die katholiſche Kirche iſt die alleinſeligmachende, d. h. hier iſt das köſtlichſte Geheimniß der Seligkeit allein ganz und unzerſtört verwahrt; ohne ſie würde es längſt überhaupt kein

*) Den concentrirten Egoismus.

Christenthum mehr geben — und reines, reelles Christenthum giebt es außer ihr nicht. Das Ganze und die Stifter der Secten sind verdammlich, über die Einzelnen ist nur Gott Richter.

Irrthümer darf man verfluchen — nur nicht den Irrenden, das ist unanimis consensus patrum. — Dieß ist eigentlich der Geist der gesammten Kirche. — Selig wird man nur in der katholischen Kirche; — diejenigen, welche nicht in derselben sterben, werden durch das Purgatorium mit derselben (der himmlischen Hierarchie) vereint, oder bei besonderer Heiligkeit auch sogar gleich. — Die katholische Kirche ist ja nicht bloß eine irdische — die Verstorbenen gehören so gut dazu als die Lebendigen.

Katholischwerden heißt nicht die Religion verändern, sondern überhaupt nur sie anerkennen.

Es wäre widersprechend, wenn die Rückkehr des Individuums zu Gott nur individuell und abgesondert geschehen sollte, — sie muß organisch, allgemein — also katholisch seyn.

Eins der größten Wunder ist die Vergebung der Sünden; denn sie setzt voraus, was nach der falschen Philosophie selbst für Gott nicht möglich seyn soll, daß nämlich das Vergangene vernichtet oder verändert werde — was aber nach der wahren Philosophie sehr gut möglich ist, da in ihr keine strenge Nothwendigkeit gilt, und selbst das Vergangene noch gegenwärtig ist, somit wie eben im Geschehen aufgehoben und vernichtet werden kann.

In den Sacramenten wird das ganze Leben zur Poesie gebildet.

Das Sacrament eine wahrhaft göttlich magische Handlung; dieß ist die richtige Ansicht davon, und gilt von allen, nicht bloß eine symbolische.

Die sinnlichen Zeichen, die der Mensch in seiner individuellen Gemeinschaft mit Gott zum Mittel und Sinnbild erlieset, werden dadurch ganz aus der materiellen Welt herausgehoben und eigentlich geweihet; daher die Kraft der Formeln, der geweiheten Körper, der Reliquien, der wun-

verthätigen Bilder u. s. w. — aber allerdings findet diese individuelle Gemeinschaft nur in der wahren Kirche Statt.

Daß die Protestanten so vorzüglich an der Lehre von der Freiheit (Gnade, guten Werken ꝛc.) und an der Transsubstantiation sich stießen — das ist daher zu erklären, weil der eigentliche christliche Begriff der Dreieinigkeit mehr oder weniger verloren und entartet war; es lag hier allerdings eine Fahrlosigkeit und Schwäche im katholischen System der spätern Scholastiker.

Die Messe ist der reinste Naturcultus durch Christum in einen göttlichen verwandelt. — Dieß ist das kräftigste Mittel, den Glauben hervorzurufen, und das ausschließend einzige. — Die Freiheit des Denkens besteht darin, daß die, welche die Pflichten des Priesters nicht erfüllen, doch die Rechte desselben genießen wollen. Nur der Geistliche kann sie verlangen. Es ist also das eigentliche Signal zur Auflösung des geistlichen Standes. — In der katholischen Religion findet das grade am meisten Statt, daß man sich ganz individuell zur Religion bildet, und jeder unendliche Fortschritte da machen kann, von Stufe zu Stufe, wie in der Kunst.

Auch ist dieß eine grose Indication, daß es die magische Kraft der heiligen Worte ist, wodurch die Wandlung geschieht.

In der Messe ist die höchste Poesie, Religion, Historie und Philosophie, und insofern könnte vielleicht die Allgemeinheit derselben getadelt werden. — Wie weit erhaben ist der orientalische Schwung der Vulgata über die lutherische Uebersetzung!

Die Hauptsache in der Messe ist der Act der innern Hingebung; dadurch wird das Princip des Sohnes hervorgerufen, und geschieht also die Wandlung.

Die Hostie ist der eigentliche Stein der Weisen. Nur in der katholischen Religion geschehen Wunder — man sagt freilich durch die Phantasie, d. h. durch die Kraft des Glaubens. Aber was ist denn die Phantasie? — Sind wir es selbst? — nein, sondern die productive Kraft, der Geist.

Gnade das Schönste in der geheimen Tradition der ursprünglichen Religion hat sich nur an der katholischen Seite erhalten, in der Messe; und die Protestanten haben es unsinnig zerstört.

Jesaias, die Propheten überhaupt, sind wohl die eigentlichen Vorbilder für geistliche Rhetorik und Predigt. — Daß die Katholiken keine feste Zeit für Predigten und Beichte (Buße) haben, ist viel besser und richtiger als bei den Protestanten.

Die katholische Philosophie ist eigentlich enthalten in den christlichen Mysterien, und ist identisch mit diesen. Ohne diese sind alle Arten der Philosophie falsch und nichtig, und mit dieser ist in allen etwas wahres. Der wirkliche Leib rettet die Individualität gegen die falsche Fülle, den Pantheismus.

Des Menschen Auge steht noch in unläugbarer Verbindung mit den entferntesten Nebelsternen und man zweifelt noch, daß der Weltschöpfer, der Sohn in Menschengestalt erscheinen könne. Dem Sohn Gottes ähnlich zu seyn — d. h. Erscheinung und Form desselben zu seyn — ist vollendete Gnade. — Durch das Bündniß mit Gott wird die Seele ganz und gar verwandelt. — (Die Erleuchtung und Wunderkraft fähig gemacht).

Freiheit und Glauben hängen innig zusammen; die Freiheit aber ist Christus selbst, und daher ist die Frage darnach in Rücksicht auf die Gnade unauflöslich. Der Geist folgt dann von selbst. — Die Hingebung muß unsere That seyn, sonst wären wir ganz Maschinen; die wahre Hingebung aber ist auch wieder Christus selbst.

Bemerkung. Der Jahrgang 1807 fehlt, ist ausgeliehen und nicht zurückgegeben worden, was wegen fernerer Folge der schon im Jahrg. 1805 enthaltenen vorbereitenden Gedanken zum wichtigsten Schritte des Lebens sehr zu bedauern ist. Die Jahreshefte von 1808 und 1809 waren nicht aufgefunden. Es ist zu vermuthen, daß die Bearbeitung und Vollendung des Buches über die Sprache und Weisheit der Indier die meiste Zeit hingenommen habe; in das Jahr 1809 insbesondere

aber fällt der Krieg Oesterreichs gegen Napoleon, woran Fr. Schlegel den eifrigsten Antheil genommen. Die Hefte aus den Jahren 1810—12 haben mehr nur den Charakter von Notizen. Die beiden früheren Epochen oder Lehrjahre sind vollendet; der unermüdete Denker und Forscher ist in den Kreis einer höheren Harmonie eingetreten, sucht in allen Richtungen nach Tonen, die ihr entsprechen und findet sich allmälig inniger und immer tiefer in das große, allumfassende katholische Leben hinein. — Aus diesen ersten Jahren des neuen Lebens hier nur die vollständigeren Aussprüche.

1810 — 12.

Durch die große Geschichte vom Abfall kommt überhaupt mehr Licht in das Ganze der Geschichte. Diese erhält erst dadurch Realität; ohne jenen Aufschluß giebt es eigentlich gar keine Geschichte, ist dieselbe durchaus nur Illusion und steht tief als Dienerin unter der Wissenschaft und Philosophie. Nach jener Ansicht aber ist Geschichte das Erste, System das Untergeordnete. Daher die Hebräer allein wahre Historie im Ganzen haben.

Die wahre Philosophie entspringt aus der Vernichtung der falschen; die letzte ist ein angebornes Uebel. Man kann auf diese Art die Philosophie mit einer Krankheit vergleichen, die sich nicht vermeiden läßt, und die man daher inoculirt.

Die höhere und höchste Logik sollte dazu dienen, den verkehrten Verstand in seine ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen, so daß wir Gott sähen, die Welt aber (die in ihr verschlossenen Geister) hörten. Dieses geschieht auch. Die Ascetik ist die Wissenschaft, Gott (durch ein reines Herz) zu schauen. — Die positive Mystik lehrt uns die Welt in Gott vernehmen, hören und verstehen.

Eine niedre Stufe der Logik ist also die, welche (zugleich Kritik der Vernunft) uns lehrt, das Verhältniß von Offenbarung und Vernunft richtig zu beurtheilen. Die allerniedrigste und elementarische Logik ist die gewöhnlich sogenannte,

welche mit Grammatik und Rhetorik verbunden doch nützlich seyn könnte.

Es giebt eine falsche Vernunftansicht; das ist der intellectuelle Pantheismus und Fatalismus (zuletzt bei den Calvinisten und Jansenisten), der Vernunftaberglaube; und dann einen falschen wilden Naturdienst, die Anbetung der unendlichen Thierheit *).

Seit der Reformation war die Philosophie theils eine natürliche (Bacon, Descartes, Spinoza), theils noch eine christliche. Die katholische Philosophie dieses Zeitalters findet sich fast nur bei den Jesuiten; Erhaltung der scholastischen Philosophie (Suarez). Polemisch und antitherisch war diese ganze Philosophie, daher die dialektische Schmiegsamkeit und der gewöhnliche Vorwurf der Duplicität. Die protestantische Philosophie dieses Zeitalters meistens ganz mystisch. Leibnitz hat etwas von beiden, von der jesuitischen und von der mystischen. Seine Philosophie ist im innern Wesen christlich.

Jacob Böhme's Hauptirrthum ist, daß er den Zorn des Vaters mit übertriebenen Farben schildert, oder vielmehr zu sehr von seiner Barmherzigkeit trennt. Der Gläubige und Fromme möchte zwar wohl finden, daß es keine andere Hölle giebt und keine andere Qual der Hölle, als den Zorn des Vaters (verdient zu haben und zu empfinden); für den Gläubigen und Frommen ist es auch wahr. Nicht so für den ganz Verlornen; dieser steht in gar keiner Verbindung mehr mit Gott; weiß nichts von ihm. Wäre Rettung für ihn, so würde das die erste Wohlthat der rückkehrenden Barmherzigkeit und Gnade für ihn seyn, daß er den Zorn des Vaters nach seiner ganzen Schwere und in allen Schrecknissen derselben wieder zu empfinden anfinge. Der Zorn des Vaters ist so zu sagen nur die äußerste Grenze und herbste Gestalt seiner Barmherzigkeit (Zorn ist selbst Barmherzigkeit; denn Gottes ganzes Wesen ist

*) Das ist kundbar geworden in der neuesten Lehre von der Rehabilitation des Fleisches. B.

nichts als Liebe; seine Barmherzigkeit mit seinem Wesen völlig Eins). — Je weiter wir uns von dem Mittelpunkte Gottes entfernt haben, desto schwerer ist die Rückkehr; denn wir können keinen der Kreise überspringen, müssen die Strafe Gottes fühlen, ehe wir seine Gnade erreichen. — Aber jede neue Stufe zum Licht ist leichter als die vorhergehende. Schützende Engel umgeben uns und Christus und seine Heiligen bieten uns hülfreich die Hände entgegen. — Der wahre Ort des göttlichen Liebes-Zorns ist also die mittlere Region, das Purgatorium; in der Hölle empfindet man wohl noch die Folgen des göttlichen Zorns, aber nicht mehr diesen selbst; denn das wäre schon ein Labsal, auch nur auf diese Weise mit Gott in Verbindung zu stehen, daß man seine strafende Hand fühlt. — Es könnte daher ein philosophischer Zweifel entstehen, ob die, welche in der Hölle sind, es wahrhaft wissen? — Sie werden allerdings ihre eigene Vernichtung ewig fühlen und sich erinnern, was sie ursprünglich waren und hätten seyn sollen, ohne jedoch dabei mit klarem Bewußtseyn von Gott zu wissen. — Schon hier auf Erden sind diejenigen am meisten in der Hölle, die derselben spotten, gar nicht an sie zu glauben, und nicht an Gott denken. Da sie aber doch von Zeit zu Zeit die überall verbreitete Anregung zu Gott unausweichlich fühlen müssen, so ist das Leben der gottlosen Menschen einem von halb wollüstigen, halb ängstlichen Träumen beunruhigten Schlafe zu vergleichen, dem ein schreckliches Erwachen beim Tode folgen wird.

Jener große Irrthum J. Böhme's, daß er das böse Princip mit in die Construction Gottes aufnimmt — den vom Sohne getrennten Vater in die Finsterniß versetzt — rührt bloß daher, daß er den ewigen Ungrund mit Gott verwechselt, oder vielmehr vereint und verschmilzt, statt beide sorgfältig zu scheiden.

J. Böhme schildert uns statt der Leiden Gottes nur die Leiden der Natur; diese schildert er aber, wie kein anderer Dichter, Weiser oder Seher sie geschildert hat. Dieß kommt ebenfalls aus dem ersten Fehler, von der Verwechselung

des ewigen Ungrundes mit Gottes Wesen. Daß der Vater zeitlich vom Sohne getrennt seyn kann, ist das große Leiden und die unendliche Verdemüthigung Gottes und dies ist das größte Unglück, welches die Welt fassen kann, aus der tief innigen Fassung desselben geht ihr die Erlösung auf.

Das Resultat der neuen deutschen Philosophie ist eigentlich die unbewußte Entdeckung des bösen Princips (der reinen Vernunft, des Absoluten) *).

Die theosophische Meinung vom Entstehen der Sinnenwelt durch den Fall des Lucifer, daß also die Sinnenwelt durchaus böse sey (eine Meinung, welche schon übereinstimmt mit der Lehre der Manichäer) hängt wieder mit jenen schon früher erwähnten vom Ungrunde und Zorn des Vaters genau zusammen.

Diejenigen Katholiken, welche die Philosophie ganz verwerfen und von der Religion trennen, führen selbst eine sehr schlechte und todte Art der Philosophie ein.

Glaube, Hoffnung und Liebe — ließe sich auch auf Philosophie, Historie und Poesie beziehen. — Glaube, Vernichtung der allein entscheiden wollenden Vernunft; Hoffnung Verstand, Bildung, Licht; Liebe, zur Neigung des Gefühls und der Phantasie. — In diesem Thema das ganze Bewußtseyn aufzulösen, alles Bewußtseyn daraus zu erklären.

Die Lebendigkeit ist das eigentliche Kennzeichen der katholischen, wahren Kirche; der vollkommene Tod bei den Griechen, nächstdem bei den Calvinisten und bei den Jansenisten bei der anglikanischen Kirche; Leben, aber ein ungezügeltes und verwildertes, bei den deutschen Lutheranern.

Großer Unterschied zwischen todter Unveränderlichkeit und lebendiger Einheit und Gleichheit des Glaubens.

Die Lebenskraft und Fruchtbarkeit der wahren Kirche zeigt sich

*) Des eigentlichen Ungrundes. B.

in Missionen, in Verbreitung einer eigenthümlichen christlichen Kunst, Philosophie und christlichen Staatseinrichtung. In letzterer Hinsicht ist in der bestehenden Form der katholischen Kirche unläugbar manches vom deutschen Ursprung, aber unrichtig ist es, den protestantischen Glauben für den eigentlich deutschen und vaterländischen zu halten. Aus der Lebendigkeit folgt auch die größere Corruptibilität in der katholischen Kirche; daher auch die größere Freiheit in negativen Glaubensbestimmungen, neuen Ausdrücken und in Ceremonien selbst, geschweige denn in Disciplin und Kirchenverfassung. — Die wahre Kirche ist eine lebendige — bei aller Ehrfurcht vor dem geheiligten Depositum des Glaubens wird sie nie in todte Buchstabenverehrung versinken, daher auch die Nichtigkeit der Vorwürfe von Neuerung, welche hartnäckige Buchstabenchristen, Griechen und Jansenisten ihr machen. So in Rücksicht der alten Kirchenbußen u. s. w. Ein Grundirrthum der jetzigen Aufgeklärten ist der von allmäliger Entartung des Christenthums. Als ob die Geschichte der Religion so seyn könnte, wie die der Kunst oder Wissenschaft. Auch ist dies historisch ganz falsch; zur apostolischen Zeit hat es die allerschrecklichste Entartung gegeben, und noch jetzt giebt es apostolische Männer in der lebendigen Kirche. — Eher möchte man Ebbe und Fluth finden in der Kirchengeschichte, als eine dürre mathematisch abnehmende Progression.

Der Priester ist der Conductor der göttlichen Gnade; activ ist er es im Consecriren, passiv, bloß als Conductor, im Segnen, Absolviren ꝛc.. Der Papst hat auch hier in der executiven Gewalt die obersten Functionen als Reservate für sich allein. — Die Gnade, die der Priester nicht bloß verheißt, sondern auch leitet und wirklich darbietet, muß jeder Zeit in Liebe und Reue ergriffen und angeeignet werden. — — Der Ablaß ist seiner historischen Entstehung nach schon ein Uebergang von der Buße zu den guten Werken. Jetzt sollte man gute Werke ganz anderer Art auflegen mit steter Hinsicht auf die Erhaltung der Kirche.

Die Genugthung durch gute Werke ist unzweifelhaft das

unnachläßlich Wahre, desgleichen die solidarische Gemeinschaft der christlichen Verdienste.

Die Geringschätzung der Weiblichkeit bei den Mahomedanern, so wie die Verehrung derselben bei den Christen hat einen sehr tiefliegenden Grund, wobei doch ganz wohl begreiflich ist, daß nur Männer Priester seyn können.

Die Verehrung Mariä ist gerade das höchste Mysterium im katholischen Gottesdienste (das ante omnia saecula ꝛc. und die himmlische Fülle der ursprünglichen Reinheit noch vor dem Kampf um die Vollendung). — Die höchste Stufe der Erkenntniß des lebendigen Gottes.

Die wahre Logik (wie Baco und Leibnitz sie im Sinne hatte) ist nicht die erste aller philosophischen Wissenschaften, sondern die letzte und schwerste. Sie ist eins mit der Philosophie, der Mathematik und geheimen Zahlenlehre. Dieß ist der höchste Sieg der Wahrheit über die bloße Vernunft, daß die eigentliche Bedeutung, der innerste Geist der Mathematik ganz auf einer uralten Tradition und Offenbarung beruht. Eine Tradition, welche die geheimnißvollste und letzte von allen ist.

Die wahre Philosophie in der wahren Form muß eine solche volle Befriedigung mit sich führen, und solche Widerlegung und Vertilgung oder Heilung des Irrthums, daß sie von selbst siegen muß.

Plato enthält so zu sagen die reinen Elemente aller Philosophie. 1) Die Vernunftphilosophie, welche in ihrer abgesonderten Reinheit die dialektische Kunst gebiert, 2) die Philosophie der Phantasie, die symbolische, in seinen Mythen.

Der Realismus, das scholastische Formel-System, wo die Irrthümer verkleistert und verhüllt werden, ist die schlimmste und gefährlichste aller Philosophien.

Realismus ist die Philosophie der objectiven Vernunft, wie Idealismus der subjectiven. Den Supernaturalismus erfodert die Menschheit, Staat und Kirche. Im Glauben müssen wir alle aufwachsen. Der wahre Supernaturalismus erfodert nicht bloß einen der Naturwissenschaft ganz entgegenstehenden Glauben, — sondern auch eine über alle Vernunft hinausgehende Offenbarung (die höher ist, als alle Vernunft). Der christliche Supernaturalismus ist ohne Spiritualismus gar nicht zu denken, setzt ihn überall voraus. Wie groß auch die Gewißheit und wie lebhaft auch die Ueberzeugung seyn mag im Glauben, es bleibt immer eine moralische Ergänzung dabei nöthig. Erleuchtung setzt den christlichen Glauben als das Höhere voraus; aber nie entwachsen wir ganz der Binde des Glaubens in diesem Leben. Es wird unser Leben hienieden nie ganz in Anschauung Gottes verwandelt, wie bei den seligen Geistern. Der Spiritualismus hat unendlich viele Stufen und Kreise.

Jede Philosophie, welche für den sonst unauflöslichen Knoten eine moralische Auflösung giebt, ist supranaturalistisch. — Aus dem Naturalismus streben jetzt fast alle in die Höhe zum Spiritualismus. — Im Realismus ist alle Kraft gebunden, und findet da kein weiteres Streben in die Höhe Statt. Es ist der Tod der Philosophie. Ein schlimmer Realist ist wohl Adam Müller.

Der Pantheismus schließt sich theils an den Realismus, theils an den Supernaturalismus. Das Letzte ist der mythologische Pantheismus, wie der indische. In allem Polytheismus ist etwas Positives, nicht bloß aus Vernunft und Phantasie Abzuleitendes, sondern wahrhaft Supernaturalistisches. Die historischen und mythischen Kritiker erkennen dieß jetzt wohl. Es giebt dreierlei Supernaturalismus: 1) den ursprünglichen Polytheismus, 2) den moralischen Vernunftglauben, 3) das Christenthum ꝛc. als das Mittlere und Centrum. — Der moralische Vernunftglauben könnte achtungswerth erscheinen durch seine Wirkungen auf Nation und Zeitalter; aber es artet doch, sobald dieser Glauben dogma-

tisch wird, gleich in Wahn aus; denn die bisherige Welt sey durch Offenbarung erzogen; jetzt aber sey die Menschheit reif, und es müsse nur als Vernunft erkannt werden, was bisher als Offenbarung gelehrt worden.

In dem Glauben des Gewissens bei Reinhold ist das Herabsetzen des sogenannten historischen Glaubens als auf das Zeugniß anderer Menschen beruhend, sehr hochmüthig, da er doch sonst das Ueberwiegen des Selbstgefühls als Quelle alles Irrthums ansieht. — Der Glaube an die Sendung eines Gesandten — wie das Vertrauen auf einen Vater, Meister, Freund — ist nie bloß historisch, sondern mehr moralisch. Durch den Glauben eignen wir uns die Offenbarung und Erleuchtung des Gesendeten an, und so wird der äußere Glauben durchaus in einen innern verwandelt. Doch insofern die historische Grundlage bleibt, bleibt es Glauben und Erleuchtung, nicht eigne Offenbarung.

Baader ist in der Gruft der Naturphilosophie, wie Tiresias ein Wissender unter den Schatten.

Vernunft kommt von Vernehmen. Es ist aber da kein äußeres Vernehmen im Einzelnen von Diesem und Jenem gemeint, — sondern ein inneres Grundvernehmen, das Vernehmen der Stimme Gottes, oder das Gewissen. Das deutsche Vernunft paßt also eigentlich nur für die gesunde, vom Gewissen ausgehende, durch den Glauben gebundene (nicht durchaus freie und um das eigne Selbst sich drehende) Vernunft.

Die Vernunft ist der Wendepunkt des äußern und innern Seyns; das höchste unter dem niedern und das niedrigste unter dem höhern Seelenvermögen.

In der Einbildungskraft ist es die Natur, die in uns denkt; in der Vernunft drehen wir uns selbst in unserm Denken umher. Im Verstande ist es Gott, der in uns denkt. Eine Handlung großer Selbstaufopferung nennt man nie bloß vernünftig. — Das Verständige

im Betragen ist grade ein Beweis der ächten und göttlichen Liebe.

Das ist die wahre Vernunft, die als inneres Ohr die Stimme des Gewissens als höchstes Gesetz, aber nicht als ihr eignes, sondern das des Richters vernimmt und anerkennt. Dieses ist der wahre Verstand, das Aufschlagen der Augen — und das ist die wahre Liebe und das Genießen Gottes; jede andere nur ein Funke, ein irdisches Bild von ihr, oder eine Treulosigkeit gegen sie.

Selbst das Gewissen ist nach der mosaischen Urkunde erst entstanden. Es fand vorher allerdings ein Vernehmen Gottes Statt, aber von anderer Art.

Die Vernunft kann sich freilich in selbstsüchtiger Ichheit ganz losreißen von ihrem Höchsten, und überhaupt von allen Gegenständen; dann ist sie aber dennoch nur scheinbar frei, und sinkt von allem Göttlichen entbunden sogleich unter die Herrschaft der Sinne.

Diese falsche Philosophie ist nur in dem niedern Seelenvermögen; wo der höhere, innere Sinn noch gar nicht entwickelt ist oder unterdrückt wird. — Vernunft und Einbildungskraft oder Sinn herrschen darin.

Je höher und edler die Kraft, desto tiefer der Fall. — Aus der Vernunft ohne Gewissen und Glauben wird das leere Vernünfteln, die eitle Selbstdenkerei. — Aus dem Auge, dem Verstande — wird thierische Klugheit und Schlauheit (wie der Biber und Fuchs). — Die entartete Liebe sinkt aber noch unter das Thier herab durch Unnatur — in den Eigenwillen bis zum Teufel.

Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eignen unauflöslichen Widerstreits herumdrehen; oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das eigne Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie in der neuern Philosophie geschieht.

Von der Vernunft kann man wie von der Natur sagen:

rationem expellas furca, tamen usque recurret. Man kann zeigen, daß die Vernunft mit sich ewig im Streit sich selbst zerstört. Aber doch wird dadurch das Uebel nicht an der Wurzel gehoben, es wächst immer wieder nach. Nur dadurch daß der wahre Verstand als eine verklärte Vernunft an die Stelle tritt, wird der Sieg gegen die Vernunft vollendet.

Können nicht auch Nationen blödsinnig oder wahnsinnig werden? (Der furor rationalis ist wohl ein solcher allgemeiner Wahnsinn).

Die Schlange hat den ersten Syllogismus gemacht.

In der Vernunft bieten die Einerleiheit, der Widerspruch und die Verknüpfung von Grund und Folge nur eine falsche Aehnlichkeit mit jenem Verstandesbegriffe von der Dreieinigkeit dar.

Die Vernunft ewig befangen in dem Widerstreit der eignen Einerleiheit oder der Ichheit und in der Einerleiheit desselben Widerstreits.

In der Vernunftphilosophie wähnt man auf eine oder die andere Art den Ursprung Gottes (als Idee) aus uns zu schauen. — Man kann Gott selbst, in seiner Wesenheit, nicht schauen (hier in der Zeitlichkeit); wohl aber alle Dinge in Gott. Zwiefache Selbstanschauung 1) mystisch nach Angelus Silef., 2) nach der Vernunft im Geist der Ichheit, wo man das Wesen der Wesen immer als eine Ausgeburt des Ich und der Vernunft in täuschendem Lichte anschaut. Das Wort wird erkannt, verstanden, aber nicht geschaut.

Gegen die Vernunftsysteme soll man eigentlich gar nicht streiten. Da heißt es recht: Laß die Todten ihre Todten begraben.

Alle Kategorien des Seyns passen wohl auf das göttliche und auf das nichtige Seyn gleich sehr, und sind gleich leer. — Sind Vernunft, Verstand, Liebe und Wille nur Erkenntnißstufen des innern Sinns, so ist klar, daß die Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft ist.

Die wahre Metaphysik muß anfangen mit dem Unterschiede Gottes und der Welt. Das Wesen der Dinge

iſt in der göttlichen Liebe als erſte Urſache gegründet; — aber es giebt keine Dinge an ſich, als die Geiſter, die Gott erſchaffen hat.

Der Glaube iſt ein ſehr wohlthätiger freier Zuſtand; die fruchtbare Gewißheit der Geheimniſſe hat z. B. die indiſchen Seelen gelähmt und zerrüttet.

Wenn wir wähnen, Gott ſchauen zu können, ſo iſt das, was wir da ſehen, nicht Gott, ſondern das alte Nichts, ewig in ſich ſelbſt kreiſende, eigene von Gott abgewandte Vernunft.

Ein abſolutes Erkennen von Gott findet nicht Statt, weil dieſes allemal ein Beherrſchen und Ueberſehen des gewußten Gegenſtandes und eine Abhängigkeit deſſelben von dem Wiſſenden vorausſetzt. — Woher denn aber die Gewißheit? — Zum Theil aus der Abweſenheit und Vernichtung des Irrthums. — Von der ſinnlichen Nichtigkeit befreit uns die Vernunft; iſt dieſe dann erſt vernichtet, ſo tritt der Verſtand an ihre Stelle, der eben ſowohl ſeine Klarheit und unmittelbare Wahrheit mit ſich führt, aber eine dauerhaftere als die Vernunft, bei der es bloß eine Täuſchung iſt. — Beim Schauen bedarf es keiner künſtlichen Beweiſe, ſondern nur der Gewißheit, daß wir uns nicht täuſchen. Immer bleibt es aber nur eine unendliche Wahrſcheinlichkeit, welche die Gotteserkenntniß hienieden zuläßt, eine durch den Glauben zu ergänzende Gewißheit, als ein eigentlich abſolutes Wiſſen.

Der Genuß Gottes iſt hier immer nur Geheimniß, iſt Vorſchmack des Himmels und der vollkommnen Seligkeit. Das Aufſchlagen der Augen, wenn der Sterbende (der aber doch noch hören konnte), nun doch zum Leben zurückkehrt, iſt, was wir Philoſophie nennen.

Die religiöſe Moral iſt die Vorbereitung zur Myſtik — und das Gottgenießen hier in dieſem Leben, indem wir die Augen ſchlöſſen — würde nur eine falſche Myſtik hervorbringen.

Tiefſinn iſt das Suchen Gottes. Erleuchtung dagegen wird gegeben von oben herab. Beurtheilung beruht auch auf dem

Göttlichen. Tiefsinn geht besonders auch auf den Ursprung des Bösen in Jeglichem.

Es giebt auch einen falschen Tiefsinn, der in den Abgrund sinkt. Scharfsinn als ein Mittleres von Witz und Tiefsinn = als Welt-, Natur- und Gottes-Verstand.

Ohne Gott ist die Natur unverständlich, die Welt sinnlos, der Mensch sich selbst ein Räthsel.

Stärke und Güte in Gott nicht getrennt. — Seine Allmacht und seine Barmherzigkeit ist dieselbe Eigenschaft.

Wir würden Gott wirklich nicht erkennen, gäbe er sich uns nicht zu erkennen, und hätte er es nicht gethan. Im Gewissen allgemein, dann in zwei besonderen Offenbarungen oder Erscheinungen Gottes. — Ohne die Offenbarung würden wir uns in leeren Vernunftgespinnsten abarbeiten, wie das Beispiel mancher heidnischen Völker beweist, oder in dumpfen Naturgefühlen hinbrüten.

Wir könnten Gott nicht erkennen, wenn wir ihm nicht ähnlich wären. Bei aller Ungleichartigkeit hängen wir doch in der ersten Wurzel innigst mit ihm zusammen, haben unsern Ursprung aus ihm, (dies schlägt den Zweifel nieder, als sey er bloß in uns), sind nach seinem Ebenbilde erschaffen.

Ohne Moses wäre alle orientalische Kenntniß nur das alte Urgewässer, auf dem der Geist Gottes nicht schwebt. — Zum Fiat des Lichts kommt es nicht ohne das Wort.

Die zweite Epoche der Offenbarung ist so durchgehends weissagend, daß auch alles Geschichtliche in ihr, wie längst anerkannt, von weissagender Art und vorbildlich ist. Dieß erstreckt sich noch bis auf die Gränzscheidung des zweiten Weltalters. Auch das Evangelium ist zum Theil noch vorbildlich, und die ganze Geschichte der Christenheit bis auf unsere Tage und bis zum letzten Weltalter liegt weissagend darin. — Die Entwicklung dieses prophetischen Sinnes dürfte eine ganz neue Bestätigung des Evangeliums geben.

Da alles in seinen Ursprung zurückkehrt, so müßte denn auch mit dem Bösen dieß der Fall seyn, da es ursprünglich

aus dem Nichts entstanden ist, daß es endlich auch wieder vernichtet und die Hölle also nicht ewig wäre. Dagegen aber entstände der Zweifel, wie von Gott erschaffene Wesen zu Grunde gehen können. Nur ein Uebermaß göttlicher Liebe könnte hier den Ausschlag geben. Ihrer bösen Natur nach müßten die Seelen in der Hölle nach Vernichtung streben; sie können sich aber nicht vernichten, weil sie von Gott erschaffen sind (Qual eines Selbstmörders, der Jahrtausende lang in diesem Zustande festgehalten würde).

Ist Lucifer von Ewigkeit her abgefallen? Mit Nichten, durch ihn ist erst die Zerrüttung des Ewigen und die eigentliche Zeitlichkeit entstanden.

Die zweite Materie oder das Gift — Urmiasma ist eben die Todesschlacke des erstorbenen Geistes — der Sündenschlamm, den der älteste orientalische Materialismus anbetet und vergöttert.

Ist die Krankheit eine materielle Erbsünde, so müßte der wahre christliche Arzt auch nicht blos die körperlichen Uebel zu unterdrücken streben, sondern eine wahre Wiedergeburt des Leibes bewirken können.

Der Zorn des unversöhnten Vaters ist das größte Geheimniß des Christenthums, und noch mehr auch des Judenthums; ein Geheimniß, was erst jetzt recht verstanden werden wird.

Ohne diese Annahme würde der Ursprung des Uebels doch nur Kraftlosigkeit und Gedankenlosigkeit verrathen.

Ohne einen unversöhnten Vater ist auch die Versöhnung nichts und der Erlöser überflüssig. Die Lehre vom unversöhnten Vater ist das tiefste und größte Geheimniß im ganzen Christenthum; es ist die verschloßne Arche des alten Bundes. — Der Geist des Zorns ist ein Splitter und Absprung aus dem Liebesgrimm des unversöhnten Vaters. — So gut wie Sehnsucht kann der Gottheit wohl auch Liebesgrimm zugeschrieben werden.

Das Kriterium der ächten und unächten Offenbarung ist Christus selbst. Ohne das Evangelium würde man zwischen Moses, Zoroaster, den Veda's, (Menu) und Mahomed kaum entscheiden können. Der Streit zwischen den Katholiken und Protestanten wird vielleicht bald durch eine ähnliche höhere Dazwischenkunft entschieden. Aber auch noch vor dieser läßt sich die katholische Sache siegreich darthun.

Das Opfer ist ewig, von Anfang bis zu Ende. Das Opfer ist nach Moses älter als das Gebet. — Ueberhaupt ist die ganze Trennung von Opfer, Gebet und Werk, wie bei St. Martin, unstatthaft. — Das zweite Weltalter schließt mit dem höchsten Opfer. Nachhall derselben durch die ganze katholische Christenheit bis an das Ende der Tage; unstreitig der wahren Religion gemäß. Die Protestanten haben hierin offenbar Unrecht. Das Sacrament, um es zu genießen, setzt ein vollkommenes inneres Opfer, ein Hingeben seines ganzen Selbst voraus. Dieß gilt wohl von allen Sacramenten. Zu jenen Elementen der Religion können noch mehrere Elemente hinzukommen: Gnade — Ekstasis, Erleuchtung (Weihe).

Merkwürdig ist, daß die Leiden Christi mehrmals in der Schrift eine Taufe genannt werden. Dieß giebt einen großen Aufschluß über den Sinn der letztern.

Welches andere Buch enthält noch solche Aufschlüsse über das Geheimniß der Persönlichkeit als die Bibel? Die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von der Persönlichkeit hat den Vortheil, daß sie zugleich die theoretische und die praktische Philosophie umfaßt; (denn hängen nicht alle Fragen des Rechts und der Sittlichkeit ab von dem Verhältniß der eignen Persönlichkeit zu der göttlichen und der der andern Menschen?). Hier ist auch der Ausdruck Wissenschaft nicht zu tadeln, da der angegebene Inhalt gleich kund giebt, daß hier nicht von einer gemeinen Wissenschaft die Rede sey.

Schellings persönliches Wissen nichts anders als dieß. Gott giebt sich uns zu erkennen, nicht sowohl, weil er von

uns erkannt und nach ſeinem Werthe anerkannt ſeyn, ſondern weil er von uns geliebt ſeyn will.

Gott iſt unendlich, das iſt die Natur der Pantheiſten auch; Gott iſt unermeßlich, das iſt auch der leere Raum; Gott iſt ewig, auch die Hölle iſt ewig. — Alle dieſe negativen Eigenſchaften Gottes ſind alſo nicht einmal hinreichend, ihn von falſchen Göttern oder nichtigen Gedankenweſen zu unterſcheiden. — Selbſt phyſiſche Allmacht läßt ſich der Natur ohne Gott beilegen. Der wahre Begriff von der Allmacht Gottes muß etwas moraliſches ſeyn, was allen Begriff überſteigt, was über Erwarten und wider Vermuthen geſchieht; in ſolchen Wirkungen ſeiner Gnade offenbart ſich Gott und ſeine Allmacht.

Die Perſönlichkeit iſt der Mittelpunkt des Lebens, eine andere Auffaſſung der Perſönlichkeit giebt alſo auch ein ganz anderes und total verſchiedenes Leben. Hängt die menſchliche und die göttliche Perſönlichkeit unzertrennlich zuſammen, ſo iſt das alles unläugbar.

Es könnte der Zweifel entſtehen, ob nicht eben in der Abhängigkeit der ſubjectiven Vernunft von der objectiven das Geheimniß der Perſönlichkeit enthalten und umfaßt ſey? Doch iſt dieß nur ein Schein und irrig.

Schellings perſönliches Wiſſen muß doch ein gegenſeitiges ſeyn, d. h. wir erkennen Gott nur ſoviel als er ſich uns zu erkennen giebt. Dieß iſt der entſcheidende Grundſatz des Supernaturalismus.

Die gemeine Perſönlichkeit des geſchäftigen Tages, in der zuſammenwirkend alle befangen ſind, iſt noch eben ſo weit entfernt von der höhern, innern, geiſtigen Perſönlichkeit (der Wiedergeburt Chriſti in der Seele), als der Zuſtand im Schlaf und Traum von jenem.

Wie der Irrthum aus der Schlechtigkeit des Herzens zuerſt entſtanden iſt, ſo entſpringt jetzt faſt alle Schlechtigkeit aus Irrthum.

Die Erziehung ſteht in der Mitte zwiſchen Liebe und Ge-

rechtigkeit. Man ſoll mit Liebe und zur Gerechtigkeit erziehen. Das letzte iſt die Hauptſache. Alles andere erzeugt oft Reaction (z. B. ſelbſt das Erziehen zur Religion). Gerechtigkeit iſt die einzige Tugend, zu der man die Menſchen erziehen kann; und die, wo ſie einmal gewurzelt hat, auch immer haften muß.

Weisheit iſt praktiſcher Naturverſtand, Erkenntniß deſſen, was unſer eigen und der Natur der Dinge gemäß und angemeſſen iſt. Der rechte Verſtand iſt alſo in der Mitte von vier Elementen.

Vernehmen iſt weniger als Wahrnehmen. — Vernunft iſt noch lange keine Wahrnunft, (wir vernehmen oft ohne recht zu wiſſen und zu verſtehen was; vernehmen ohne zu wiſſen, ob es wahr iſt oder nicht.)

Der Satz des Widerſpruchs bezieht ſich insbeſondere aufs Theologiſche. Auf die Natur iſt er wohl nicht anwendbar, da hier die Wirkung jederzeit mit Gegenwirkung verbunden, jedes Poſitive ſein Negatives zur Seite hat, alſo in der That ein Ding zugleich a und nicht a iſt.

Die objective Anwendung vom Satze des Widerſpruchs iſt es eigentlich, worauf es ankommt.

Die Vernunft erfaßt nur Vernunft. Der Geiſt kann nur durch den Geiſt erkannt werden, durch Erfahrung. — Der Geiſt erkennt, ſchaut, wirkt und liebt. — Dieß Wirken verhält ſich wohl zu anderm Thun, Handeln (Schaffen, Bilden), wie das Erkennen etwa zum Wiſſen und Glauben. Es iſt nicht ſowohl die objective, als die reelle Vernunft, welche auf Supernaturalismus angewandt werden muß. Die ratio sufficiens bei Leibnitz iſt etwas ganz von jeder andern und bloß phyſiſchen Art der Cauſalität verſchiedenes. Es iſt der theologiſch zureichende Grund — ſo hat er ihn auch z. B. in der Theodicee für die Lehre vom Optimismus u. ſ. w. gebraucht. Für alles, was in Gott einer Erklärung bedarf, muß der Grund nicht etwa in ſeiner Natur (denn

dadurch würde er ja zu einem Naturweſen erniedrigt und eine wenn gleich innere doch immer ſeiner ewigen Freiheit unwürdige) Nothwendigkeit, ſondern in der Fülle ſeiner Liebe. Aus dieſer Quelle leiten auch die wahrhaften Myſtiker und Frommen jederzeit die Beantwortung aller Zweifel her.

Es giebt Stufen in der chriſtlichen Philoſophie — Supernaturalismus — Idealismus — Spiritualismus. — Eigentlich iſt nur der Idealismus (Platonismus) die Vorhalle des Chriſtenthums; Supernaturalismus ſchon eine höhere Stufe. Man kann aber auf dieſer Stufe ſtehen, ohne durch den Idealismus gegangen zu ſeyn.

Was iſt das eigentliche Kennzeichen der göttlich eingegebenen Schriften? — Daß ſie ein Kanon oder Richtſchnur des Glaubens ſind, reicht nicht hin; denn auch die Geſetze der Concilien ſind Kanones. — Eben ſo wenig die Erleuchtung; es giebt viele erleuchtete Schriften, die darum nicht göttlich eingegeben ſind. Die Unterſcheidung iſt hier vielleicht die, daß die erleuchteten Schriften nicht erſter Hand ſind, ſondern nur aus dem Verſtehen der göttlichen Schriften abgeleitet, alſo aus der zweiten Hand; vielleicht iſt auch grade der negative Charakter, daß ſie nicht mit vollkommenem Verſtändniß verbunden ſind, nicht in Philoſophie, Kritik, Rhetorik, Poeſie, Kunſtform abgefaßt ſind, dazu erfoderlich. Das dem Menſchen Nichtganzverſtändlichſeyn, was aber eine unendliche Entwicklung des Sinnes möglich macht; das Geheimnißvolle (in deſſen Tiefe eine Fülle von Verſtand und Erkenntniß latent, gebunden und verborgen iſt). — Die hebräiſche Sage und Litteratur iſt der Leib, deſſen Seele die Offenbarung Gottes iſt. — Die Sage iſt aber durchaus in Hieroglyphen übertragen und davon durchdrungen.

Ein Kennzeichen wäre alſo auch, daß der, durch welchen die Offenbarung geſchieht, ſie ſelbſt nicht ganz verſteht, bloß Werkzeug der Verkündigung iſt.

Das Segnen im alten Teſtamente bedeutet offenbar eine Gewalt über die Natur, und ſetzt ſie voraus (Gott giebt ſeinen Segen). Iſt dieſes Segen geben dem Jehova eigen oder dem Elohen? — Merkwürdig Joſephs Becher, aus dem er weiſſagt.

Brod und Wein wohl auserwählt als wiedergeborne Speiſe — oder als Mitte zwiſchen Vegetation und Animalität: vegetabiliſches Fleiſch und Blut.

Brod und Wein, Fleiſch und Blut ſind die Verkündigung einer Verklärung der körperlichen Natur, welche der Auferſtehung der Leiber ganz entſpricht.

Das bildliche Schema der moſaiſchen Schöpfung iſt wohl vielmehr ſtatt Herders Sonnenaufgang der Bau eines Tempels.

Suſonis Geſpräch der Wahrheit und ihres Jüngers: Es iſt der Lehrer Meinung, daß indem die Creatur in ihr ſelbſt erkannt wird, ſolches ſey und genannt werde cognitio veſpertina, eine dunkle oder Abendserkenntniß, darum weil die Creatur mit einiger Verſchiedenheit geleſen wird; indem aber die Creatur in Gott erkannt werde, daß ſolche ſey und genannt werde cognitio matutina, eine klare oder Morgenserkenntniß, weil die Creaturen allhier ohne Unterſchied, und ohne einige Bildniſſe in dem Einigen, welches Gott iſt, in ihm ſelbſt geſehen werden.

So wie im Alterthum die Myſterien, welche ſie hatten, Myſterien der Vernunft waren, ſo ſind die Myſterien des Chriſtenthums nur mit der wahren Einbildungskraft aufzufaſſen. In der Liebe Gottes und der Panhagia iſt die höchſte Stufe der verklärten Einbildungskraft, ſo wie in jener körperlich productiven Kraft der Phantaſie, welche Mißgeburten ꝛc. erzeugt, die niedrigſte Stufe deſſelben zu ſehen iſt.

1 8 1 3.

Die Philoſophie iſt das Streben, uns ſelbſt von der angebornen Sophiſtik zu befreien.

Wenn die wahre Logik vielmehr die Kunſt iſt, ſich richtige Begriffe von allen Gegenſtänden zu bilden, als die nichtige Scheinkunſt (dialektiſche Spielerei), Fehlſchlüſſe zu vermeiden oder zu widerlegen, ſo nähert ſich der Begriff der Logik ſehr dem der Kritik, ja er fällt beinahe mit dieſem zuſammen. Eben dadurch kommt auch die Logik in genauen Zuſammenhang mit der Ontologie. Dieß macht den Uebergang zur Metaphyſik; es iſt nicht möglich ſich einen richtigen Begriff von den andern abgeleiteten Gegenſtänden zu machen, ohne einen ſolchen von Gott zu haben. — Noch hängt die Logik genau zuſammen mit der Polemik, indem ſie die erſten Principien derſelben enthält. Wie Kant die Wurzel und den Umkreis aller Wahrheiten aus dem menſchlichen Vorſtellungsvermögen und der Ausmeſſung der Vernunft ableiten wollte, ſo iſt im Gegentheile auf eben dieſem Wege die erſte Wurzel und der Grundriß zu dem Syſtem aller Irrthümer zu entdecken.

Die Logik — als Erkenntniß der Unwiſſenheit — ſokratiſch — und als Erkenntniß des Irrthums — kritiſch.

In dem Abriſſe der Philoſophie mußte die Logik handeln von der Erkenntniß der Wahrheit oder von Vernunft — Einbildungskraft — Sinn — Verſtand — Willen. — Die Logik muß beginnen mit der Lehre vom innern Sinn, und enden mit der Idee von Offenbarung und Glauben, zu dem ſie hinführt. Die Metaphyſik muß beginnen mit der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Dieſe allein begründet und erklärt die Möglichkeit des Böſen und das Daſeyn der Freiheit (iſt die Nothwendigkeit der Freiheit nicht zu erklären aus der Fülle der Liebe?) — Offenbar iſt jene Lehre der Anfangspunkt aller chriſtlichen Metaphyſik. — Hin-

führen aber muß dieſe Metaphyſik auf die chriſtliche Hoffnung, durch die Idee der rechten und wahren Unſterblichkeit. — Mithin ordnete ſich alles in dem Abriß der Philoſophie zu dem Ternar der chriſtlichen Grundidee, wo es klar wird, daß die Moral ebenſo auf Liebe beruhen mußte und auf Liebe hinführen, wie Logik auf den Glauben, und Metaphyſik auf die Hoffnung.

Der Begriff iſt es, womit eigentlich die Philoſophie zu thun hat und worauf ſie ausgeht.

Ein Syſtem iſt eine Reihe oder Kette richtiger Begriffe in ihrer natürlichen Ordnung. (Auf die richtigen Begriffe kommt es in der wahren Logik an, nicht auf die Schlüſſe).

Die Definitionen ſind in der Mathematik grade das untergeordnete, in der Philoſophie das höchſte. — Die Theoremata werden ſtets zum Behuf der Problemata vorangeſchickt.

Die Vernunft iſt der Begriff der Sinnenwelt; Verſtand iſt Erkenntniß des Geiſtes; Geiſt aber Wahrnehmung Gottes. In dieſer Einſchränkung iſt es auch auf die böſen Geiſter anwendbar; wohl aber nicht, wenn es Erkenntniß Gottes hieße. — Auch die böſen Geiſter nehmen Gott wahr.

Das unterſcheidende Kennzeichen der wahren intellectuellen Anſchauung von der fälſchlich ſogenannten und bloß mathematiſchen iſt, daß die wahre nicht nothwendig ſey, ſondern als zufällig (als Gnade) und als unvollſtändig (Anfang des unendlichen, nie zu erſchöpfenden Schauens) erſcheine.

Sollte nicht, ſo wie der Wille theils in der Eigenheit befangen, theils ganz Gott hingegeben ſeyn kann, daſſelbe auch für Verſtand und Vernunft Statt finden? So daß bei ganz hingegebner Vernunft die Gottes-Offenbarung von ſelbſt erfolgte. Dieß wäre dann die gereinigte, geläuterte, von der Ichheit losgerißne, (gottergebene) Vernunft. Und ſo ließe ſich die Hochſtellung derſelben bei den Neuern — als Intelligenz — rechtfertigen. Das Vernehmen entſpricht der Offenbarung, aber allerdings auch das Verſtehen

(dieß das Wesentliche als Unterscheidung der ächten und unächten Offenbarung).

Senec. epist. XCII: *Ratio* diis, hominibusque communis, *haec* in illis *consummata* est, in nobis *consummabilis*.

Die wahre Vernunft ist die, welche sich ganz an Gott hingiebt; in dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß die Vernunft das Vermögen zu glauben sey, oder das Vermögen die Offenbarung zu empfangen.

Der Spiritualismus besteht nicht bloß in der Behauptung, daß Alles Geist sey, und aus geistigen Kräften bestehe (wie bei Leibnitz); sondern es ist zugleich eine eigenthümliche Form und Methodenlehre der Philosophie mit diesem System verbunden; und dieß ist wohl keine andere Form als die dynamische Methode, im wahren und ächten Sinne des Wortes; als eine lebendige Erzeugung der Erkenntniß, aber nicht bloß aus uns selbst heraus, sondern in lebendiger Gemeinschaft mit den Geistern und Wechselwirkung mit Gott. — Das sogenannte dynamische Denken bloß aus uns selbst heraus (schöpfend), oder in den ästhetischen Naturgesetzen herum denkend, ist nicht das rechte und nicht wahrhaft dynamisch, ist ohne Einwirkung Gottes und Mitwirkung mit ihm. — Es ist bloß ein philosophisches Phantasiren und Imaginiren. Der Spiritualismus allein also ist mit der wahren dynamischen Methode vereinbar, ja von ihr, wenn er vollendet ist, unzertrennlich, und führt sie implicite schon mit sich. Bei dem gewöhnlichen dynamischen Denken ist das dynamische Leben ganz außer uns in dem Gegenstande und der gedachten Natur; bei dem wahren dynamischen Denken sind wir selbst ein Glied in der dynamischen Kette, ein Element des Processes.

Fichte fehlt zur wahren dynamischen Methode nur das, was Paulus die Gelassenheit nannte, oder die Hingegebenheit an Gott. — Daher weil ein Element fehlt, passen seine Gedanken, bei aller Kraft und Freiheit des Selbstdenkens weder unter sich noch mit den Gedanken irgend eines andern Geistes wahrhaft zusammen. Daher ist seine Methode — so streng die Gedanken stellenweise zusammenhängen, stellen-

weise auch wieder ganz zerstückt, lückenhaft und abgebrochen — daher trotz der Klarheit der Sprache das Ganze unverständlich. Daher auch die Unruhe. — Der Lücken und der Unverständlichkeit ist er sich bewußt.

Fichte voll genialischer Kraft in einem revolutionären Zeitalter, unter den idealistischen Anklängen des Christenthums erzogen, mußte Idealist werden — der naturkundige Schelling mehr Realist — ebenso Spinoza — voll von Maimonides.

Gegen Kant muß man behaupten, daß die Methode der Philosophie nicht nur kritisch seyn soll, sondern auch dogmatisch; nicht in seinem Sinne, wo es gleichbedeutend ist mit demonstrativ; sondern in dem christlichen Sinne, als auf einen Glauben gegründet. Gegen Fichte muß man behaupten, daß die Wahrheit nicht bloß auf dem activen Wege des freien Selbstdenkens gefunden, sondern auch eine passive Hingebung an Gott erfodert wird, um das Göttliche ergreifen zu können. — Die absolute naturphilosophische Weise endlich ist wohl zu ausschließend objectiv. — Hiergegen müßte aufrecht erhalten werden, daß die Methode und Form der Philosophie auch ein subjectives Element hat, haben darf und haben soll.

Nicht Zeit und Raum, sondern die Nothwendigkeit ist die Form der Sinnlichkeit.

Die Nothwendigkeit aber ist überall bloß Trug und Form der Sinnlichkeit.

Ungeachtet Idealismus und Realismus in absolutem Gegensatz gegen einander stehen, so ist doch sehr leicht von dem einen Extrem zu dem andern überzuspringen. Beide führen leicht zum Nihilismus. — Mit Spiritualismus und Materialismus ist dieß gar nicht so der Fall, daß der Uebersprung von einem in das andere System leicht wäre. — Sollte der Nihilismus nicht ein eignes bestimmtes System bilden?

In der Geschichte der Philosophie des Mittelalters müssen diejenigen sorgfältig abgesondert werden, welche eigentlich gar nicht Philosophen, sondern philosophirende Theologen waren.

Die Nominaliſten waren wohl vielmehr Empiriker als Idealiſten; die Realiſten könnten vielleicht unter der Realität der abſtracten Begriffe oder Ideen eine nur nicht hinreichend entwickelte Theorie des dynamiſchen Denkens mit verſtanden haben. — Die geſammte Philoſophie des Mittelalters neigt ſich auf die Seite des Realismus; ſelbſt noch J. Böhme, inſofern er den Lucifer mit in die Gottheit hineinconſtruirt; wahrſcheinlich in Folge des Pantheismus von Erigena — des Dinanto und Amalrich zu geſchweigen. Selbſt P. Lombardus wurde des Nihilianismus beſchuldigt. Er liegt auch bei einigen Myſtikern ſehr nahe. Wir mußten nach dieſem altdeutſchen Realismus des Mittelalters erſt durch Idealismus (von Leibnitz bis Fichte) hindurch, ehe wir zum wahren Dualismus gelangen konnten.

In der ſpätern Philoſophie des Mittelalters wären drei Maſſen zu bilden: 1) die katholiſche Philoſophie — d. h. die der Kirche: Thomas, Bonaventura — Anſelmus — Bernhardus. — Das Falſche darin iſt doch das Ariſtoteliſche. — 2) Die tiefere, geheime aber dennoch chriſtliche Philoſophie, beſonders die deutſche. — 3) Die materialiſtiſche und atheiſtiſche Oppoſitions-Philoſophie; die Verſuche und Anſätze dazu, welche beſonders in Frankreich häufig waren, ſeit Abälard.

Welche Philoſophie kann wohl vor der Sündfluth — vor der bekannten Geſchichte geherrſcht haben? — Vielleicht der Idealismus, in der allercentriſchſten und furchtbarſten Gewalt — weil der Charakter jener alten auch am Geiſte gigantiſchen Menſchen an Kraft die unſrige noch ſo weit übertraf. — Der Siderismus iſt wahrſcheinlich erſt nach der Kataſtrophe — allgemein herrſchend geworden.

Der eigentliche Atheismus iſt der, welcher aus dem idealiſtiſchen Egoismus hervorgeht. Dieß iſt der ſtheniſche Atheismus, der jetzt ſogenannte iſt nur ein aſthenischer, aus Skepticismus und Materialismus zuſammengeſetzter. — Jener hereiſche Atheismus war die Denkart der antediluvianiſchen Urwelt. — Polytheismus und Siderismus entſtand erſt nach

der Sündfluth, aus dem Erſtaunen über die Natur. Im Gegenſatz gegen den Polytheismus entſtand dann Pantheismus — nur paſſiv — wie einſt im Atheismus mit der höchſten Activkraft. — Der Theismus hat ſich in allen dieſen Epochen nur in ecclesia pressa befunden.

Jetzt iſt wieder der Gegenſatz zwiſchen Spiritualismus und Materialismus herrſchend oder wenigſtens beginnt er es zu werden. Die Gottes-Philoſophie, die chriſtliche Philoſophie im Gegenſatz der bloß dynamiſchen Naturphiloſophie, beruht auf dieſem Gegenſatz. Nachdem die abſolute Philoſophie ſich jetzt ganz angeſchloſſen hat an Realismus oder Idealismus, ſo muß nunmehr die Spiritual-Philoſophie ſich deſto mehr anſchließen an den wahren Dualismus. — Die Dualität wird die Philoſophie und überhaupt der menſchliche Geiſt nie los. Dieß zeigt ſich ſchon klar genug in den indiſchen Syſtemen.

Wie ſehr auch viele chriſtliche Lehrer und Philoſophen zum Realismus neigen: an und für ſich iſt die höchſte geiſtige Activität, nicht Ruhe und Quietismus, der Geiſt des Chriſtenthums.

Frevel iſt es, eine göttliche Sendung nachäffen zu wollen, wie etwa Fichte, der ſich auch ſo imperatoriſch aufſtellte. — Es iſt jetzt nicht die Zeit, daß ein neues Evangelium noth wäre; wohl aber, daß das alte ganz verſtanden werde und in einem neuen Lichte erſcheine, daß überhaupt alle Geheimniſſe kund werden ſollen.

Man mag nun aus der Möglichkeit des nothwendigen Weſens ſeine Wirklichkeit, oder mit Fichte aus der Nothwendigkeit des möglichen Weſens ſeine Wirklichkeit folgern; es iſt immer nicht Gott, ſondern nur die Ichheit, welche man auf dieſem Wege erreicht.

Mit dem Beweis von einem nothwendigen Weſen erreicht man nichts als Idealismus oder den Selbſtbeweis von der Ichheit. Wenn der Menſch nun (ohne von Gott zu wiſſen) dieſe ſeine innere Nothwendigkeit erkennt, ſo bleibt ihm der rechte

Grund derſelben, nämlich Gott ſelbſt verborgen; er wird abſoluter Idealiſt und Atheiſt, ſinkt in den Abgrund der Ichheit.

Aus der praktiſchen Anſchauung des intelligiblen Willens heraus würde die Philoſophie ganz geſetzgebend erſcheinen, wie eine Verkündigung Gottes; aber dann auch ohne alle Methode und nicht als Kunſtphiloſophie und Kunſtpoeſie, wodurch allein ſchon die Offenbarung der Heiden als falſche und ungöttliche ſich kund geben.

Die ſich Gott hingebende und zur Selbſterkenntniß gelangte Vernunft iſt das Organ des Glaubens.

Wenn wir behaupten, daß die Erkenntniß Gottes keine ſelbſt gemachte, ſondern eine uns von Gott gegebene ſey; ſo ſetzt dieß doch keine völlige Leidenheit von Seiten der Menſchen voraus, ſondern erfodert auch eine Gegenwirkung oder vielmehr lebendige Mitwirkung.

Der Glaube im chriſtlichen Sinne ſetzt Gnade und eine Erleuchtung oder innere Offenbarung voraus; zugleich aber auch eine äußere Offenbarung als Gegenſtand. Was nothwendig, was Gegenſtand des ſtrengen Wiſſens iſt, dazu bedarf es keiner Offenbarung. Die chriſtliche Philoſophie aber beruht nicht bloß auf dem Glauben, ſondern auch auf der Hoffnung (Idee der Unſterblichkeit) und der Liebe. — Es iſt die Liebe die wahre innere Offenbarung — die Hoffnung (Enthüllung des Geheimniſſes der Unſterblichkeit) aber iſt der weſentliche Inhalt der äußern.

Diejenige Moral, welche ſich auf den Willen Gottes gründet, iſt ganz zuſammenhängend und übereinſtimmend mit der Philoſophie, welche im höhern Sinne auf Erfahrung, auf göttliche Erfahrung ſich gründet.

Es wird allerdings auch bei chriſtlichen Myſtikern eine völlig negative (in ſofern ſelbſt unperſönliche) Gottheit gefunden; allein dieß iſt eben noch der Reſt vom dialektiſchen Urweſen — Vernunftheidenthum, — der ſelbſt den Myſtikern, die ſonſt der Scholaſtik ſchon entledigt ſind, noch anklebt. — Oder bezeichnet dieſe Verläugnung etwa die Stufe

der Empfängniß zur Wiedergeburt — als gänzliche Zerflossenheit — mithin Aufheben der eignen Persönlichkeit?

So wie die Priester Leiter Gottes sind, die Sakramente aber Processe dieser Leitung und Ladung der Gotteskraft — so giebt es auch mehreres, was uns von Gott isolirt (welches wegzunehmen eben jene Processe zum Theil bestimmt sind). — Nicht die Sünde allein ist dieß; das leichtsinnige, nichtsbedeutende Weltleben in seiner leichttrotzigen Richtigkeit entfernt uns vielleicht mehr von Gott als eine Blutschuld.

Die Verkennung des h. Geistes in der griechischen Kirche spricht sich schon im voraus das Urtheil darüber, daß sie keine Philosophie haben können. Es fehlt ihnen gänzlich an einer wahren und geistigen Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. Innerhalb des Christenthums ist die Philosophie nichts anders als eine dynamische Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. — Das wesentlichste Element dieser dynamischen Auffassung ist der bei den Abendländern (seit Augustin) herrschende Begriff: der Geist sey die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich unter einander gegenseitig lieben. Dieses Begriffs ermangeln die Griechen; sonst ließe sich das procedit ex patre per filium ganz gut, auch dynamisch erklären. Sobald aber hinzugefügt wird non a filio, ist es schlecht gemeint und eine indirecte Herabsetzung und Verläugnung des Sohnes.

S. Augustin. lib. 6. de Trinitate cap. 5. num. 7: Spiritus Sanctus est, *quo Genitus a Generante diligitur, Genitoremque suum diligit.*

S. Epiphan. lib. 3. par. 1. adv. haereses 74. num. 7. sagt auch deutlich, der Geist Gottes sey der Geist des Vaters und des Sohnes. Nicht compositione aliqua (wie Seele und Leib bei uns) coniungitur, sed inter Patrem et Filium medius *ex Patre Filioque* procedens.

Die wahre Feuertaufe für das gesammte Menschengeschlecht beginnt mit dem Weltgericht und der letzten Zeit. So bezieht sich also die Taufe auf den Anfang und das Ende der

Menschengeschichte, wie das Sacrament des Altars auf das Geheimniß der Geisterwelt.

1814.

Was jetzt für das Zeitalter Noth thut, ist nicht Realismus oder Vermittlung — sondern ein neuer, besserer, christlicher Idealismus.

Die Einsicht in das Nichts der Sinnenwelt — in die Nichtigkeit der äußern Erscheinung ist der Gewinn, den wir vom Realismus und Idealismus ziehen. — Beide scheinen darin übereinzukommen. Aber der Ausweg zwischen der passiven Hingebung (Quietismus) des Realismus und der atheistischen Vermessenheit des andern ist auf dem Wege der bloßen Vernunft gar nicht zu finden.

Den Gegensatz von Idealismus und Realismus hat Jacobi zu seiner Zeit wohl nicht gut aufgegriffen, vielleicht auch den unauflöslichen Widerstreit zwischen beiden Systemen. Unauflöslich nemlich auf dem Gebiete der Vernunft. Wo liegt die Lösung? Jedes katholische Kind weiß sie. Die Idee der reinsten Menschen-Seele als Mutter und Pflegerin Gottes enthält diese Auflösung. — Nach dieser Idee ist die menschliche Seele herrlicher und schöner, als selbst der kühnste und idealistische Atheismus wähnt, und doch wird hier der Mensch auf das demüthigste der Gottheit untergeordnet; es ist diese Demuth aber nicht mit quietistischer Hingebung verbunden, sondern in göttlicher Thätigkeit wirkend dargestellt. Es ist dieß eine der herrlichsten Bestätigungen des Glaubens, daß dieses kindliche Geheimniß der göttlichen Liebe für das tiefste und verborgenste Räthsel der Wissenschaft die leichte Auflösung enthält und zugleich jeder nach Reinheit strebenden Seele annahbar ist.

Wunderbar groß und unermeßlich ist die ursprüngliche Herrlichkeit des Menschen — er ist in vielen Hinsichten höher

als die Geister. Das höchste Geheimniß ist die innige Gemeinschaft des Menschen mit Gott. — Die Natur steht von Gott (dem Vater) viel weiter ab, durch eine unermeßliche Kluft geschieden. Desgleichen die Geister vom Geiste Gottes. — Der Mensch kann ein Kind, ja ein Sohn Gottes werden. Wie ein Sohn in des Vaters Hause wird er im Himmel eine höhere Stelle einnehmen als selbst die Geister. Dieß ist das große Geheimniß, daß die Seele in ihrer ursprünglichen Reinheit und Herrlichkeit zugleich die Sophia, die Mutter Gottes und die Kirche ist.

Die Lehre vom Geiste und von der Seele ist das eigentliche Evangelium des Geistes, welches jetzt beginnen soll. Die in Frankreich wild gewordene Vernunft, die in Deutschland wiedererweckte Einbildungskraft sind nur einzelne Vorboten dieser großen Weltentwicklung und herannahenden Gottes-Erscheinung. — Drei große Geheimnisse giebt es: der Zorn des Vaters, der Tod des Sohnes, und die Hochzeit des Geistes. Von Einzelnen in der Theologia mystica war auch dieses letztere Geheimniß schon lange erkannt; (wie die Zukunft des Sohnes im alten Bunde erkannt und geahnt ward; so das Geheimniß des Geistes — auch schon vor Jahrhunderten in der neuern Zeit; nicht aber wie die Protestanten uns glauben machen wollen, vorzüglich nur bei den Irrlehrern, sondern vielmehr am meisten und besten bei den katholischen Heiligen).

Aber nicht durch Einen (Sectenstifter) auch nicht im Gegensatz mit der Kirche; sondern durch Mehrere, durch alle Erleuchtete von mehreren Seiten her und wenn auch zum Theil außerhalb der Kirche entstehend oder aufgehend, doch nie im Streit mit ihr, vielmehr endlich in ihr sich vollendend und in ihrem Mittelpunkt zusammengehend.

Wenn man gegen das Christenthum einen Einwurf daraus ziehen wollte, daß die Idee von Christo manchen ältern Mysterien nicht ganz fremd ist, so ist darauf zu antworten: hat ja doch die Kirche die der Eva gegebene Weissagung jederzeit auf Christum gedeutet und von ihm verstanden. Wenn

alſo Er gleich nach dem Fall verheißen ward, ſo iſt es ganz natürlich, daß bei allen alten Völkern (nicht bloß bei dem auserwählten) die Kunde von dieſer Weiſſagung und der Begriff von dem verheißenen Retter und Gott-Menſchen ſich verbreitet.

Die Erſchaffung der Welt darf auf keine Weiſe als nothwendig betrachtet werden; ſonſt iſt Gott mit der Welt, wenn dieſe nothwendig mit ihm verknüpft iſt, auch weſentlich Eins und von ihr nicht unterſchieden.

War dem paradieſiſchen Menſchen vor dem Fall verboten, vom Baume des Lebens zu eſſen? — Mit nichten, es heißt: er dürfe von allen Früchten eſſen, außer vom Baume der Erkenntniß. — Er ſollte durch ſein Leben und ſeine Seligkeit der Beherrſcher und Herr der Natur werden. — Da lockte es ihn, ſeine Naturgewalt anzuwenden, um in ihre innere Tiefe zu ſchauen, wo er dann jene verborgenen Schrecken erblickte, denen er eben dadurch nicht mehr obzuſiegen im Stande war.

Eva iſt in dieſem Sinne die in die materielle Welt und Natur eingegangne und in productive Phantaſie befangene Seele als Mutter aller Lebendigen.

Der für die ſinnliche Anſicht ſo ſchreckliche Kampf des Todes iſt ohne Zweifel für den gegenwärtigen Zuſtand des Menſchen eine der höchſten Wohlthaten. Was oft in dem ganz oberflächlich dahin gleitenden Leben nicht zu Stande kommt (das Werk der innern Wiedergeburt), das wird noch in der Todesſtunde (gleichſam der letzte angeſtrengteſte Verſuch Gottes, die Seele des Menſchen zu retten) ſchnell gereift und zu Tage gefördert (allgemein anerkannte Erhöhung und ſchnelle Zeitigung der geiſtigen Kraft in der Todesſtunde).

Die Euchariſtie iſt der Vorgeſchmack des Himmels; dort werden wir das Brod der göttlichen Erkenntniß als tägliche Nahrung im Ueberfluß genießen, und den Wein göttlicher Begeiſterung und Sendung (den Kelch des Leidens) oder die höhere Weihe. — Im Himmel aber wird man nicht freien und ſich freien laſſen. Dieß iſt nun eins der größten Geheimniſſe und Grundlehren des Chriſtenthums. Wir wer-

den im Himmel Gott schauen und ewig genießen wie Brod und Wein (Seele und Geist).

Die Seligkeit des Menschen ist keine andere und kann keine andere seyn, als was auch seine anfängliche Bestimmung war; der Geist des Menschen sollte seyn ein Befreier, Erretter und dann Beherrscher und König der Natur; die Seele des Menschen aber ein Behältniß der Gottheit, in der diese sich offenbart, und welche alle Wunder der Gottheit umfaßt. Dieses giebt einen Begriff von der Seligkeit, der in der That wohl poetisch ist, ja alle Poesie, die nicht christlichen Ursprungs ist, weit überflügelt und verdunkelt. (In dieser Hinsicht könnte man den Vorwurf, daß der Katholicismus ein poetischer Glaube sey, wohl annehmen, durch den höhern Sinn den Einwurf selbst besiegend). Es ist begreiflich, daß die Märtyrer, bei dem Glauben an eine solche Seligkeit, das Leben und alle irdischen Qualen für nichts achteten; so wie freilich ihre Aufopferung auch einen solchen lebendigen Glauben an eine überschwengliche Herrlichkeit voraussetzt. — Diese ursprüngliche Bestimmung des Menschen, ein König der Natur, ein Gottes und Behältniß Gottes zu seyn, enthält eine solche Quelle, eine solche Tiefe und Fülle der christlichen Symbolik, welche an Fülle und Tiefe alle heidnische Mythologie weit übertrifft, sobald sie nur anerkannt wird; und die ist sonst als neue Mythologie für die neue Zeit suchte.

So wenig man einen richtigen Begriff hat von der Seligkeit, eben so irrige Begriffe macht man sich auch von der Verdammniß, indem man sie sich bloß als körperliche Qual denkt; die könnte aber nicht ewig seyn. Es wird vielmehr eine geistige Pein seyn, beherrscht zu werden und rettungslos in der Gewalt des boshaftesten Tyrannen zu seyn, der uns verspottet und sich freut uns zu quälen, den wir dann aufs äußerste verabscheuen und hassen werden, aber uns doch werden eingestehen müssen, daß wir durch eigene Schuld in seiner Gewalt sind und selbst uns dahin gegeben haben. Das Feuer der Reinigung könnte eher von einer körperlichen Qual verstanden werden — indem doch die Reinigung nicht anders vollbracht werden kann,

als durch Vernichtung der ſchadhaften Theile, oder ein Durchgang durch Schmerzen. Das Feuer der Reinigung iſt wohl nichts anders als die gränzenloſeſte und alles verzehrende Sehnſucht nach Gott zugleich mit dem Gefühl, daß wir ſeiner noch nicht würdig ſind. Die Reue wird dann, ſtatt wie hier ein erquickendes Thränenbad zu ſeyn, *wie eine verzehrende Flamme* die Seele erfaſſen und durchwühlen.

Nicht gegen einen menſchlichen Gegner (eine beſtimmte Secte, ein beſtimmtes Syſtem von Irrlehre) hat jetzt die Kirche zu kämpfen; ſondern eine ungleich gefährlichere, *unendlich wandelbare* Geſtalt hat der *unſichtbare* Gegner jetzt angenommen; indem uns ſtatt der leicht zu bekämpfenden einzelnen Secten jetzt die *Freimaurerei* als eine *unſichtbare Anti-Kirche*, unzählige und immer neue Secten erzeugend, entgegentritt.

Jetzt haben die katholiſche Kirche und die proteſtantiſche Gemeinde, wenn man ſo ſagen darf, *ihre Pole verwechſelt*; den Proteſtanten bleibt nichts übrig, als zu ſagen, daß ſie die alte primitive Kirche wiederherſtellen wollen; dagegen muß die katholiſche Kirche jetzt nicht ſowohl darauf ausgehen, ſich ſtreng an den Buchſtaben der alten Ueberlieferung zu halten, als vielmehr die Kirche und das Chriſtenthum geiſtig zu vollenden. Das ewige *Evangelium des Geiſtes* muß und kann nur *in* der katholiſchen Kirche ſich offenbaren und das falſche Evangelium des Irrgeiſtes zu nichte machen.

Zwei große Vorurtheile ſtehen jetzt der guten Sache entgegen: 1) *Die Einbildung, daß der katholiſche Glaube* veraltet ſey; 2) *der katholiſche und der proteſtantiſche Glaube ſeyen zwei nothwendige Formen* (reelle oder ideelle) *des Chriſtenthums*, von den beide ihren Werth und ihre Vorzüge hätten. Jeder einzelne müſſe bei der Form bleiben, wo ihn die Vorſehung durch die Geburt hingeſtellt.

Es giebt jetzt in Deutſchland eine Art von Chriſtenthum, die man wohl am beſten den Christianismus vagus, das *formloſe, innere Chriſtenthum* nennen könnte.

Der Gegensatz von Einheit und Freiheit ist, um das Wesen des Protestantismus und der katholischen Lehre zu bezeichnen, nicht christlich genug aufgefaßt. Wenn man bei der Auffassung dieses Gegensatzes in das Innere des Christenthums hineingeht, so ist der Begriff der Wiedergeburt die Grundvorstellung des Protestantismus; der Begriff der Gnade hingegen die Grundidee der katholischen Kirche. Die Gemeinschaft der Heiligen — die Mittheilung und Gemeinschaft der Gnade ist das wesentlich Unterscheidende der katholischen Lehre. Der Begriff von der Wiedergeburt, einseitig und eigenmächtig aufgefaßt, kann nur allzuleicht zum geistlichen Egoismus führen, seine Seligkeit und sein Heil für sich allein suchen zu wollen. Der Protestantismus ist das Privatchristenthum, der Katholicismus das öffentliche und gemeinschaftliche Christenthum; aber auf der andern Seite kann die Idee von der Gnade auch dahin führen, sich auf den unendlichen Reichthum von Gnadenmitteln, den uns die Kirche darbietet, zu verlassen, und darüber das ernste Werk der Wiedergeburt zu versäumen. An und für sich liegt aber dieses nicht in der Lehre der Kirche.

In den christlichen Hauptfesten ist der Stufengang der innern Wiedergeburt herrlich bezeichnet.

Die Doketen mögen in ihrem Irrthum insoferne noch die Wahrheit berühren, daß nämlich der Leib Christi allerdings auch ein wunderbarer Leib und nicht so wie der sündige Mensch war; zwar ein verum corpus, aber ein ganz anderes Verhältniß des σῶμα πνευματικὸν und des σῶμα ψυχικόν. Dieses Verhältniß ist durch die Sünde zerrüttet und zerstört. Bei Christo aber war es, weil er ohne Sünde geboren, in dem ursprünglichen Zustande; sein Leib war ein reiner, paradiesischer.

Dieses ganz andre Verhältniß des Lichtleibes zu dem sinnlichen und körperlichen wirft vielleicht noch ein ganz neues Licht auf die Eucharistie und Transsubstantion und macht dieselbe in gewissem Sinne begreiflicher.

Zwei eigenthümliche Sünden giebt es nach der Lehre des Christenthums: 1) Häresie, oder Verkehrtheit des Geistes, die immer aus eigenliebiger Willkür entspringt; 2) Unreinheit, oder Scheidung der Seele von Gott (die Gottes Behältniß und Gefäß seyn soll).

1813.

Das Merkwürdige in der neudeutschen Philosophie ist, daß die einzelnen Individuen den ganzen Cyklus der Systeme in aufsteigender Linie durchlaufen haben. — Wenigstens gilt dieß von Novalis, von mir — Schelling und allen Bessern. Fichte ist im halben Idealismus stehen geblieben.

Diejenige Abart der falschen Philosophie, die wir jetzt am meisten zu fürchten haben, ist nicht der Materialismus und die Naturphilosophie, sondern das zerstörende Feuer der Vernunftwuth, der eigentliche Atheismus. — Es ist vielmehr deutlich, daß die höhere Naturphilosophie sich von Stufe zu Stufe dem Christenthum nähert (wie in Schelling) und es auch in wissenschaftlich klarer Gestalt wieder ans Licht bringt. — Der rohe Materialismus der Franzosen war ein tiefes Zurücksinken in die Irrthümer des Alterthums, und nur negativ schädlich, indem er die entzündete sophistische Vernunft mit von allen Fesseln befreien half. Der philosophische Irrthum des Alterthums ist der Naturalismus oder die Naturvergötterung.

Die Vernunft für sich allein ist gar kein primitives, sondern ein ganz abgeleitetes Vermögen, aus der Zersetzung (der Seele in Vernunft- und Einbildungskraft), ihrer Zerrüttung (durch den Sündenfall erst nach und mit diesem entstanden); sie geht also aus der Zerstückelung der ursprünglichen Menschenkraft hervor. Das wahre Object dieses für sich allein nichtigen und unfruchtbaren Vermögens ist die Nichtigkeit, das Nichts, das Nirwana der Indier.

So wie Verstand und Willen im Geiste Eins

ſind, ſo iſt auch die Seele (Liebe) das Einfache, wovon Vernunft und Einbildungskraft nur die *divisi membra poetae* ſind. — Urſprünglich iſt der Menſch nur Geiſt in der ihm beigeordneten Seele.

Das Gewiſſen iſt ein inneres Gehör; das geiſtige Gefühl ein inneres Sehen und Empfinden und Ahnen. Unter dem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen aber hat das Gewiſſen am meiſten Beziehung auf das Gefühl, beſonders auf das der Schmerzen. Dieſe wecken offenbar das Gewiſſen; dieß offenbart ſich in Leiden, Krankheiten, Körperſtrafen der Kinder ꝛc. Selbſt die Tortur iſt eine, jedoch verkehrte, Anwendung des an ſich richtigen Satzes. Auf der andern Seite wird das geiſtige Gefühl durch nichts ſo ſehr erregt als durch Muſik, alſo durch höhere Affectionen des ſinnlichen Gehörs. — Das Auge iſt diejenige Sinnesſphäre, wo der innere und der äußere Sinn am meiſten in einander hinüberſpielen; das innere Schauen iſt immer noch bildlich, und unter allen äußern Sinnen iſt der des Gedichts der geiſtigſte. Verſtehen heißt den Geiſt in den Dingen wahrnehmen; Verſtand iſt der Sinn für Geiſt und Geiſter.

Das Gewiſſen, in dem wir den Richter (die Stimme des Richters) hören, ohne ihn zu begreifen oder zu erkennen, giebt uns nur eine dunkle Empfindung von Gott, und das Gefühl der Sehnſucht nur eine unbeſtimmte entfernte Ahnung von Gott, beide kein klares Erkennen. Dieſes wird nur dem erleuchteten Verſtande zu Theil, der aber ein reines Herz vorausſetzt. Hier tritt alſo der ſonderbare Fall ein, daß erſt durch das Sehen das Auge entſteht — und durch das Licht von außen *) der innere Sinn erregt wird. — Von dieſer Seite läßt es ſich ebenfalls zeigen, wie wir Gott nicht durch eigene Kraft, ſondern nur durch die Offenbarung, Erleuchtung und Gnade zu erkennen vermögen.

B.

*) Die Offenbarung im Sohn.

Der Glaube (an die Verſehung) iſt wie das Princip aller Geſchichte, ſo auch das der Moral, mithin aller Lebensphiloſophie. Höchſtes Sittengeſetz iſt der Wille Gottes; jeder ſoll ſich von Gott führen und leiten laſſen, und wenn man dieß nur recht will und ſich ſeiner Führung überläßt, ſo erhält auch jeder die für ihn nöthige (praktiſche — nicht wiſſenſchaftlich theoretiſche) Erleuchtung — oder beſondere Specialführung. In ſo weit iſt der Satz von der Privat-Erleuchtung richtig. Es endigt alſo die Philoſophie mit dem (lebendigen) Glauben, und beginnt mit der Offenbarung des Verderbens und des Böſen.

Die Erkenntniß des Böſen nach ſeinem ganzen Umfange und in ſeiner ganzen Tiefe iſt die erſte Stufe der (beſonders auch dem jetzigen Zeitalter) obliegenden Erkenntniß, und muß alſo auch nebſt der Lehre von der Vernunft, vom Glauben und Offenbarung den Inhalt des erſten Theils im philoſophiſchen Syſteme bilden.

Der Beweis vom Daſeyn des böſen Geiſtes iſt das eigentliche Fundament der Philoſophie; eines Beweiſes für das Daſeyn Gottes bedarf es gar nicht.

Noch eine andere Frage, die nun in Beziehung auf das Weltgericht ſelbſt hiſtoriſch wichtig wird, iſt die von dem Orte der Hölle und den Verdammten, ſo wie von dem Fürſten der Finſterniß. Allerdings kann nur in dieſer ſein Wohnort ſeyn, wie ſein Wirken; nur muß man die Finſterniß nicht bloß materiell, ſondern philoſophiſch verſtehen. Nichts iſt finſtrer als eine von Gott abgewandte und ihm verſchloſſene Seele.

Das Grundverderben, mithin die eigentliche Erbſünde, iſt die Lüge; darum heißt auch der Verführer der Lügner von Anfang. Die Sinnlichkeit iſt nur ein ſekundäres Verderben; erſt nachdem der Menſch die Wahrheit verloren hat, ſucht ſein unerſättliches Herz Befriedigung in der Schein- und Sinnenwelt. Was iſt anſteckender: Lüge oder Sinnlichkeit? — Doch wohl das letzte; aber die Lüge iſt eingewurzelter und angeborner. — Die Sittenlehre iſt unter den Katho-

lischen hie und da zu ausschließend auf Ertödtung der Sinnlichkeit gerichtet gewesen, und es darf nicht übersehen werden, daß im ernstlich gemeinten Protestantismus ein Keim zu einer großen Tendenz auf die strengste christliche Wahrhaftigkeit, als höchste Christentugend und Vertilgung aller Lüge niedergelegt sey.

Sieht man auf den Ursprung, so würde freilich der Mensch der Lüge erst offen und zugänglich, nachdem seine Phantasie in die Sinnenwelt eingefangen war.

Das Heidenthum ist der verwilderte und entartete Siderismus der Vorwelt oder die verderbte Religion der Patriarchen; die Mahomedaner sind verkehrte und zu spät gekommene, auf eine falsche Weise universell und universalhistorisch gewordene Juden. — Wird es nun etwa auch im letzten Zeitalter auf ähnliche Art ein falsches Nachbleibsel des (ausgearteten, entstalteten, ersterbenen) Christenthums geben? — Oder wird gleich mit der ersten Auferstehung Eine Heerde seyn und ein Hirt?

Aus demselben Grunde und in demselben Sinne, warum auch die mosaische Schöpfungsgeschichte so kurz und einfach ist und nur auf die sechs Tagewerke sich beschränkend, ohne alle die Poesie und Physik, in welche andere, heidnische Kosmogonieen sich ausbreiten; eben darum sind auch die Evangelien mit auf das Wesentliche des Erlösungswerkes gerichtet, mit Weglassung aller sonstigen bloß biographischen Ausführlichkeit. — Wie Moses Schöpfungsgeschichte keine Kosmogonie — so sind auch die Evangelien keine Biographie und sollen keine seyn.

So wie der Sohn, um das Werk der Erlösung zu vollenden, einen irdischen Leib annehmen mußte, indem „das Wort Fleisch ward" — so ist auch in der Schöpfung das ewige Wesen zeitlich und eben dadurch die Schöpfung erst möglich geworden. Ohne diese göttliche Herablassung und Selbstbeschränkung würde die unendliche Schöpfung sogleich in einem Moment abgelaufen seyn, im Grunde also keine Freiheit des Einzelnen und keine

wahre Schöpfung Statt finden. Dieſe liebevolle Contraction Gottes, da er ſich ſelbſt (den eigenen Athem) enthält, um ſeinen Geſchöpfen Raum zu laſſen, iſt wieder eben jenem Princip in dem göttlichen Weſen vorzugsweiſe zuzuſchreiben, welches auch Fleiſch geworden, dem Worte, Sohne oder der göttlichen Intelligenz (dem göttlichen Verſtande). Nur hüte man ſich, jene Contraction etwa durch die vorhergegangne, oder ſchon früher geſetzte Expanſion Gottes (den erſten Act des Schaffens) ſchon bedingt und nothwendig mitgegeben zu halten; ſonſt geräth man wieder in die Irrthümer eines Fatums und der Identität. — Vielmehr iſt dieſe Selbſtbeſchränkung Gottes, durch die allein die Welt wirklich wird und bleibt, in ihrem Anfang weſentlich als ein Act der Willkür zu betrachten „Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde." — Nicht von Ewigkeit, ſondern von Anfang, alſo daß die geſammte Zeitlichkeit einen beſtimmten „poſitiven zeitlichen" Anfang hatte. — Wenn der erſte Act des Schaffens, des aus ſich Herausgehens und ſich Offenbarens, oder die Expanſion der Allmacht nun als Gott weſentlich und nothwendig erſcheint, ſo iſt dagegen die Selbſtbeſchränkung Gottes durchaus als ein freier und willkürlicher Act zu denken; ja es iſt eben dieſe Selbſtbeſchränkung (oder Barmherzigkeit), in welcher ſich die Freiheit des göttlichen Weſens eigentlich kund giebt, wie die Allmacht in dem erſten Schaffen.

Paulus ſtellt uns die apoſtoliſche Kraft und Wirkſamkeit in der höchſten Energie, wie Johannes in der beſonnenſten Tiefe dar. So ergänzen ſich beide; und es giebt eine ganz andere Harmonie der Evangelien (und Apoſtel), als die, welche man gewöhnlich ſucht und nicht finden kann.

Der Anfangspunkt des neuen Lebens iſt Petrus. Warum reichte ihm, ohngeachtet ſeines Zagens auf dem Waſſer, der Erlöſer die Hand, und ließ ihn nicht ſinken? Seines feurigen Eifers wegen, der zuerſt in die Worte ausbrach: „Du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes;" und dadurch

den Grundſtein legte zu der neuen Welt der Verherrlichung; und ſeiner treuen Liebe wegen, die ihn auch nach der Verläugnung mit bitterer Reue erfüllte. Um dieſer Liebe willen war er auch an Wunderkraft der Erſte vor allen andern begabt; um dieſer Liebe willen ſagte der von der Erde ſcheidende Heiland zu ihm die Worte: „Weide du meine Schafe;“ und ſetzte ihn ein zu ſeinem Nachfolger; und jenes: „Ich habe gebetet für dich, daß dein Glaube nicht abnehme.“ Verheißende Worte, von denen die ganze nachfolgende Weltgeſchichte die glorreiche Beſtätigung und Erfüllung enthält.

Die alte Theorie von drei Weltaltern und Epochen der Menſchheit nach dem Vater, dem Sohne und dem Geiſte iſt grundfalſch; es iſt immer und ewig nur der Sohn, der ſich der Menſchheit und in ihr offenbart. Alle großen Epochen der Religion ſtellen den Heiland (das Wort, den Sohn) in Ewigkeit mit dem Vater und dem Geiſte, nur in einer beſtimmten, göttlich angehaltenen und beſchränkten Form dar.

Die neue chriſtliche Zeit erfoderte auch eine ganz eigenthümliche und neue Lehrart; daher die Parabeln allerdings eine eigene Stufe in dem ganzen Erlöſungswerke ſind. Sie ſind das vollkommenſte Unbild der wahren Popularität, und dieſer ſymboliſche Geiſt des Evangeliums iſt als das Princip alles Eigenthümlichen in der neuen chriſtlichen Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo wie auch des neuen chriſtlichen Lebens zu betrachten. Das ſymboliſche Leben iſt als der Anfang der Wiederherſtellung des urſprünglichen (paradieſiſchen) Menſchenlebens zu betrachten; da der Menſch urſprünglich ganz eigentlich beſtimmt war, durch ein ſymboliſches Leben die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.

Dieß iſt die eigentliche und wahre Erklärung der Myſtik: einer Wiſſenſchaft, in der das Vermögen und Organ der Erkenntniß erſt mit dieſer ſelbſt entſteht, und dieſes Organ allererſt durch die Weihe mitgetheilt wird; nicht eine bloße Unbegreiflichkeit bezeichnend, die ſich in weitem Verſtande auf alles ausdehnen läßt, ſondern ein Geheimniß, was ewig Geheimniß bleiben muß, dem aber die Seele ſich

nähert, das ſich aber auch gar nicht anders mittheilen läßt, als auf dieſelbe Weiſe, wie es empfangen wurde.

Heißt Beten nicht in dem wahren, dem reinſten und höchſten Sinne energiſch denken? Sollte es nicht möglich ſeyn, unſer geiſtiges Wollen und inneres Denken eben ſo innerlich und geiſtig zu bekräftigen, wie man durch Magnetismus die Nerven ſtärken kann? — Philoſophiren heißt dynamiſch denken — jenes energiſche Denken iſt aber offenbar etwas viel höheres und wird ohne Zweifel erfodert, um das dynamiſche Denken oder die Philoſophie vor der Verirrung zu bewahren und auf ihr rechtes Ziel zu lenken und zu leiten.

Bei der Meſſe, als Religions-Act des Gläubigen, iſt die Hauptſache die Aufopferung in Gedanken (des ganzen Weſens) — die Anbetung des Sacraments — die Fürbitte — und die Theilnahme in Gedanken an der Communion des Prieſters. — Das Ganze läßt ſich auch eintheilen nach Glauben (bis zum Credo). Hoffnung und Liebe beginnt mit der Fürbitte und dem Sanctus; Vollendung iſt die Theilnahme an der Communion.

1816.

Es iſt nicht genug, daß die wahre Philoſophie chriſtlich ſey, ſie muß auch katholiſch ſeyn, und das iſt ſie nur durch Erklärung der Seele Gottes. (S. d. Nachſchrift.)

Soll es eine chriſtliche Philoſophie überhaupt geben, ſo muß es auch eine eigne chriſtliche Logik geben. — Die chriſtliche Denkform und Logik oder Methodenlehre wäre die, welche auf die Wiedergeburt des Bewußtſeyns gienge, und alſo das poſitive, lebendig organiſche Bewußtſeyn in das zerſplitterte, abſtracte Bewußtſeyn nicht bloß hineinconſtruirte, ſondern organiſch darin hervorbrächte, anpflanzte und erzeugte.

Jacobi war auf einen Spiritualiſten angelegt, iſt aber durch Charakterſchwäche in Realismus verſunken; Kant

konnte in seinem Herzen die materiellen Vorurtheile und Aberglauben an den Materialismus des Zeitalters nie los werden; Fichte suchte zwar Realismus und Materialismus zu vernichten, kam aber doch nicht zum Spiritualismus; hielt aber hartnäckig und unabänderlich am Idealismus fest; Schelling ging vom Realismus aus, suchte den Idealismus auf mehreren Wegen, und nähert sich nun durch Mythologie *) dem Spiritualismus. So stehen die vier Haupt-Sectenstifter der neuern deutschen Philosophie in mannichfacher Beziehung gegen einander.

Diese vier vornehmsten Scholastiker — Kant, Fichte, Jacobi, Schelling — sind zugleich die vier größten Denker, die noch im abstracten, zersplitterten Bewußtseyn befangen sind.

Die gesunde Vernunft ist die gehorsame, welche sich ganz an das geoffenbarte Wort anschließt.

In der Ergreifung des Glaubens, in dem Act der Auffassung (der Form) des Glaubens ist jederzeit eine plötzliche Erleuchtung des Verstandes (von oben) wesentlich mitwirkend oder veranlassend; dann aber auch ein selbstthätiges Ergreifen des Glaubens durch den eignen Willen, ja selbst ein Einfluß der Willkür auf den Glauben und Spielen der Willkür mit ihm bemerklich und mit zur Erzeugung des Glaubens nothwendig.

Das, was eigentlich dem Zeitalter Noth thut, und woran es überall gebricht, ist der Glaube an die Gottheit Christi. Dieser fehlt sichtbar überall, und ohne diesen kann auch die bloße äußere Kirchenwiederherstellung oder bloß philosophische Mystik nichts helfen. — Der eigentlich wahre und größte Beweis für die Gottheit Christi ist der welthistorische; nämlich nach jener Construction der wechselnden Vorherrschaft der zerstückten Kräfte des menschlichen Geistes in den großen Perioden der Weltgeschichte. — In der Mitte je-

*) Es waren damals schon die Untersuchungen über die Gottheiten von Samothrake erschienen. W.

ver wechselnden Zerrüttungen mußte das Wort selbst eintreten und Fleisch werden, sonst wäre der Mensch auseinandergefallen.

„Und wär er nicht erstanden,
So wär die Welt vergangen."

Die Streitigkeiten in den ersten Zeitaltern der Kirche über die Gottheit, die Person und die Naturen Christi zeigen grade, statt daß wir sie als leere Spitzfindigkeiten verachten, daß man vielmehr zu jener Zeit das große Geheimniß von der Gottheit Christi sehr richtig gefaßt hatte, und grade von dieser Seite muß der Gegenstand auch gefaßt werden. Eine menschliche Seele hatte Christus, sonst wäre er nicht wahrhaft Mensch geworden. — Ohne die genaueste Bestimmtheit des wichtigen Begriffs von der Person Christi ist der Glaube an seine Gottheit auch sogleich gefährdet und verletzt.

Die Monotheliten werden schon durch das: nicht „Mein" Wille, sondern „Dein" Wille ꝛc. hinreichend widerlegt. Die Centralkraft des Gemüths (der Geist in der Seele), das Licht des Glaubens war also der eigentliche Sitz der Gottheit in der menschlichen Seele Christi.

Aus der Platonischen Idee des Logos läßt sich höchstens folgern — daß dasselbe einmal Mensch werden könne; aber nicht, daß und wann es geschehen ist.

Die Lehre der Arrianer, daß Christus das erste aller Geschöpfe sey, stimmt noch sehr mit der Lehre der Kabbala vom Adam Kadmon; ist also immer noch eine Abart von Gnosis. — Ungleich philosophischer wenigstens ist diese Irrlehre als die Ansicht, der Heiland sey nichts als ein jüdischer Sokrates. —

Der erschlagene Meister Hiram (*hic est Jesus resurgens a mortuis*) ist aller Wahrscheinlichkeit nach der in den alten Mysterien bekannte und verehrte sterbende Todesgott des neuen Lebens — Dionysus oder Osiris. Es ist Christus als Idee vor und außer dem Christenthum.

Worauf es jetzt am meiſten ankömmt, zur Aufrechthaltung und Vertheidigung der katholiſchen Religion, das iſt: zu zeigen, daß ſie auch die vollendete und nach der Wiedervereinigung aller Secten triumphirende Kirche ſey, dieſe alſo in der Wiedervereinigung den Sieg davon tragen wird. Dieſes beruht auf folgenden Punkten: 1) Beibehaltung und Fortdauer der Sacramente in der triumphirenden Kirche. 2) Fortdauer eines abgeſonderten Prieſterthums und Prieſterſtandes; gegen den Irrthum, daß alsdann alle Chriſten auch in dieſer Hinſicht gleich und auch die Laien wie die Prieſter und ſelbſt Prieſter ſeyn würden. 3) Fortdauer des Mittelpunktes der Einheit; wenn auch nicht mehr zur Aufrechthaltung des reinen Glaubens nöthig, der fortan ſiegreich und nicht mehr getrübt wird; wenn auch nicht als ſchützende Macht und Bollwerk gegen die Uſurpationen des Staats, der dann in der jetzigen Geſtalt gar nicht mehr vorhanden ſeyn kann und wird: ſo doch als oberſte ſchiedsrichterliche und die Concilien leitende Gewalt — als Mittelpunkt der Verherrlichung.

Die Idee des Opfers enthält den Begriff der geſunden Religion. Nachdem das Sühnopfer vollendet war, blieb nur das Dankopfer Euchariſtie, zugleich Erinnerung des für alle Ewigkeit vollendeten Sühnopfers. — (Die Beichte iſt ein wahres Opfer der Eigenheit, Selbſtheit, Ichheit). In dem Chriſtenthum und Evangelium liegt offenbar die Lehre, daß das ganze Leben des Menſchen ein fortdauerndes Opfer ſeyn ſoll, daß er Gott — Alles (Eigenthum, Begierden, Gedanken ꝛc.) opfern ſoll. — Opfer iſt mithin die Beſtimmung des Menſchen; der alles zur Ehre Gottes thun ſoll, was er thut.

Auch auf die wahren Grundſätze über das Faſten kann dieſer Begriff des Opfers großen Einfluß haben.

Das Unerklärliche des körperlichen Schmerzes, das dem Anſcheine nach nicht zu Rechtfertigende deſſelben liegt darin, daß wir den eigentlichen und wahren Naturzweck deſſelben nicht verſtehen. — Der Schmerz löſt den geiſtigen Lichtkörper von dem aſtraliſchen, phyſiſchen los; eben darum entwickeln

ſich aus der Tiefe des höchſten Schmerzes neue Kräfte, die zwar noch körperlich ſind; aber doch Kräfte einer höhern Ordnung. Die ſinnliche Freude hingegen bindet den Lichtkörper feſter an den ſideriſchen; und inſofern iſt ſie ein Uebel, weil ſie die höheren Kräfte abſtumpft, verdeckt, verhüllt und hemmt. — Aus dieſem Geſichtepunkte iſt die chriſtliche Lehre von der Abtödtung zu begreifen; es iſt Befreiung des geiſtigen verklärten Weſens von der Materie und ihren Banden. Doch iſt eben darin die chriſtliche Lehre von der indiſchen verſchieden, daß ſie auch dieſe Abtödtung dem Geſetz des göttlichen Willens unterwirft, und auch den ſinnlichen Leib nicht willkürlich zerſtört.

Findet nicht eine wahre, immer gegenwärtige Offenbarung Gottes auch in jeder Euchariſtie, mithin auch außer der Schrift in der Kirche Statt? — Allerdings wohl. — In der Euchariſtie iſt das *verbum miriſicum* lebendig wirkſam und wahrhaft ſelbſt gegenwärtig. — **Die Lehre von der Gottheit Chriſti und von der wahren wirklichen Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie hängen genau und unzertrennlich zuſammen.**

Nach der Anſicht, daß mit der Erſcheinung Chriſti der Menſch der Oberherrſchaft der Natur entriſſen und zu Gott zurückgewandt wurde (weshalb denn auch eben Chriſtus, theils dem Naturgeſetz entzogen [durch die wunderbare Empfängniß und Geburt], theils die Natur beſiegend und beherrſchend, auch ihr ganz entſagend ſich darſtellt), erhält auch die Euchariſtie eine ganz neue Bedeutung und Klarheit. In dieſer neuen Ordnung der Dinge, wo Gott und in Gott auch der Menſch über der Natur ſteht, kann auch der mindeſte, ſcheinbarſte, unbedeutendſte Theil der Natur verwandelt, verklärt und gleichſam vergöttlicht werden. Dieſes Naturverhältniß des Chriſtenthums iſt noch ſehr wenig beachtet, aber ſehr wichtig. — Auch die Opfer des alten Teſtaments erhalten durch jene Naturbeziehung der Religion eine neue Erklärung.

1817.

Nicht die Aufhebung eines Entgegengesetzten oder die Verneinung (nach Hegel) macht das Wesen des Geistes aus, sondern die göttliche Sendung. — Die Bestimmung des Menschen ist, die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten, in welcher letzterer Hinsicht er selbst in gewissem Maaße die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters an seiner eigenen Seele vertritt und einnimmt.

Das Verneinungs-System wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die Ich- und Selbstvergötterung (Fichte's) eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der That philosophischer Satanismus.

Die Aufhebung des Nichts (nach dem wahren Begriffe der Gottheit) ist eben Offenbarung, und dieß der wahre Grundbegriff davon.

Das Positive ist in der Philosophie, und wo vom Leben und geistigen Kräften die Rede ist, nicht eigentlich oder immer der Gegensatz des Negativen; sondern vielmehr das rechte und wahre Mittel zwischen dem Negativen (der Abstraction) und dem Indifferenten, oder dem fluctuirenden Leben der Phantasie; die Fülle hat es mit diesem gemein, die Umgränzung mit jenem andern Element; daher die positive Bestimmtheit.

Die höhere Anschauung ist nicht auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern auf das Ewige, Freie; eben so die höhere Erinnerung nicht auf Vergangenes als solches, sondern ebenfalls auf das Unendliche (und Ewige); die höhere Ahnung ebenfalls nicht auf das Zukünftige, sondern auf das Ewige.

Die wahre Lehre vom Glauben ist nicht die, welche sich an die Vernunft anschließt, und den Glauben als eine Ergänzung oder ein Surrogat der Vernunft, und

deſſelben Inhalts mit ihr hinſtellt; — ſondern die, welche aus der völligen Vernichtung der gemeinen Vernunft und der Wiedergeburt der höheren und gereinigten, Gott unterworfenen Vernunft einen Glauben hervorgehen läßt und gründet — der ſelbſt auch wundervollen und höhern Inhalts iſt, als die gemeine Vernunft. — Der reine und allgemeine Glaube in ſeinem erſten Quell und Grunde iſt die Lehre von dem ſeligen Leben oder von der wundervollen Einheit und Freiheit (der innern und doch zugleich auch äußern, der mit Gott und in Gott).

In der Lehre vom Glauben muß gleichſam ein innerlicher moraliſcher Beweis der Geheimniſſe des Chriſtenthums, der Dreieinigkeit u. ſ. w. geführt werden.

„Thut meine Gebote, ſo werdet ihr erkennen, daß meine Lehre von Gott ſey." — Dieſes iſt die Grundregel in dem Verfahren der chriſtlichen Philoſophie; durch den Verſuch, oder vielmehr durch die That ſoll man erkennen, was wahr und von Gott iſt. — So iſt es immer im Evangelio, durch die unerwartete Wirklichkeit des ſcheinbar (nach der Vernunft) Unmöglichen, wird die Nothwendigkeit deſſelben (nämlich als einziger Ausweg und Rettung) factiſch erwieſen, und hintendrein erkannt. Ebenſo muß auch die chriſtliche Philoſophie verfahren, die alſo nicht bloß empiriſch iſt im Sinne der Offenbarung und des Spiritualismus, als nicht auf dem äußern, ſondern auf dem innern Sinn für die höhere und Geiſterwelt beruhend; auch praktiſch, oder moraliſch factiſch iſt und verfahren muß.

Es liegt ganz außerordentlich viel in dem Ausdruck des Heilandes von Johannes: etiam *plus quam propheta*. Der Unterſchied iſt, daß die Propheten vom Geiſt Gottes überwältigt waren, derſelbe durch ſie, oft als unbewußte oder gewaltſam hingenommene Werkzeuge redete. In jenem plus quam propheta liegt wohl, daß jener Mann nach dem Geiſte Gottes, ganz von dieſem durchdrungen, ſeine Perſönlichkeit und ganzes Leben in ihm aufgegangen und verklärt war, der

Geist Gottes in ihm gewissermaßen persönlich erschien, wie die Gnade Gottes in Maria's Seele, ohne daß doch dieses eine eigentliche Menschwerdung des Geistes und der Gnade enthielte — oder als solche zu betrachten wäre; weil eben nur das Wort wirklich Mensch und Fleisch werden kann; nicht der Geist noch die Gnade Gottes. Eben so bedeutend ist, wie Johannes so oft in der Schrift mit dem Propheten Elias zusammengestellt und verglichen, dann aber doch mit Johannes ausdrücklich gesagt wird, er sey nicht Elias. Elias ist auch wie Johannes plus quam propheta, der Mann Elohim persönlich Erscheinung des Geistes.

Das Canonicum oder die rechte Ansicht von der Kirche und ihrer göttlich berechtigten Existenz muß vor allen Dingen im Geiste der Liebe nicht bloß aus dem Gesichtspunkte einer geistlichen Jurisprudenz betrachtet werden. Es kann so allein zur Belebung der Geistlichen, die den rechten Sinn, aber nicht den rechten Geist haben, beitragen.

Schleiermachers Unterschied von einem verborgenen und offenbarten Gott ist ganz nichtig, da nach der wahren Offenbarungsphilosophie — das Wesen Gottes zugleich seine That und dieses die entscheidende Erklärung für den Charakter dieser Philosophie und die richtige Idee der Offenbarung ist.

Die Thierseelen können für den Menschen weder ein Reinigungsort noch eine Bestrafung seyn: 1) weil dann keine Reinigung zu denken ist; 2) weil die Erinnerung und Ichheit fehlt, die zum Gefühl der Strafe nothwendig seyn würde. Die Thiere haben keine eigene Seele, nur die Gattungen sind Individuen, und auch diese nur Blätter und einzelne Auswüchse der Erdseele. Daher sind die Leiden der Thiere allerdings eine Täuschung, als Einheitwesen genommen;

allein ſie verkünden und beweiſen nur allzu deutlich das tiefe Unglück und innere Leiden der Erdſeele. — Nur mit heiliger Scheu ſollten die Menſchen das Blut der Thiere vergießen, die ihnen zur Nahrung dienen: denn immer bleibt es verwandtes Blut der in allen telluriſchen lebendigen Geſchöpfen pulſirenden Erdſeele.

1818.

1.

In der Logik hat man bisher gar nicht die verſchiedenen Sphären des Denkens unterſchieden, in welcher ein durchaus verſchiedenes Verfahren und für jede ein eigenthümliches Grundgeſetz gelten, woraus allein erſt eine philoſophiſche Methodenlehre hervorgeht, was die bisherige Logik gar nicht zu leiſten im Stande iſt. — Im praktiſchen Denken gilt bloß Conſequenz und mithin der Satz des Widerſpruchs. In dem dynamiſchen Denken — eine Methode der Vermittlung, entweder die Cauſalität oder Wechſelwirkung (Gegenſatz und Vermittlung) — Grundſatz der Indifferenz. — Im unendlichen Denken, dem Denken des Ewigen und Göttlichen gilt das *principium rationis ſufficientis* (nicht rationis absolutae — ſondern einer genügenden, annähernden), ſo wie ihn Leibnitz mit Beziehung auf theologiſche Gegenſtände urſprünglich meinte. — Dieſes würde eine ganz neue religiöſe, theologiſch-chriſtliche und katholiſche Logik — für die höchſte Sphäre des Denkens bilden.

Ideen heißen die wahrhaften, ewigen Begriffe des Verſtandes, weil es zugleich ihrer Natur nach Bilder ſind, und Bilder ſeyn müſſen, wie das Wort ſich nur in Bildern offenbart.

Nichts iſt transcendenter als der halbe Idealismus Kants; der Zweifel an dem Daſeyn außer uns entſteht eben dadurch, daß man ſchon das Leben und den rechten Zuſammenhang verlaſſen hat, und aus demſelben herausgetre-

ten iſt, um es bezweifeln, a priori demonſtriren oder auch bekritteln zu können. — Das innere Leben iſt ungetheilt, voll und ganz und läßt ſich nicht wie das äußere zerlegen, iſoliren; die Philoſophie ſoll es bloß klarmachen und in Gedanken faſſen; aber nicht erklären, noch erdenken wollen oder andemonſtriren. — Das innere Leben iſt das Leben, welches der Geiſt mit der Seele gemeinſam lebt, in Gott, oder von Gott, zu Gott, aus Gott und endlich in Gott lebt.

Der Sinn des Wahren iſt der Glaube ſelbſt oder das Anerkenntniß des Rechten und von Gott Herrührenden.

Das Glauben iſt ein Mittleres zwiſchen Vernunft und Verſtand. Es ſetzt ein jeder Glaube ein geiſtiges Anſchauungsbeſtreben voraus. — Das Ergreifen, als der eigentliche Act des Glaubens, ſiſtirt das endloſe Denken der Vernunft, und begnügt ſich mit der Gewißheit im Geiſt (faßt ſie in einen Gedanken), beſchränkt ſich auf ſie. — Die Vernunft iſt das für ſich allein endloſe Denk- und Gedankenvermögen; der ihr angeborne Zwieſpalt iſt der zwiſchen der endloſen Bedingung und dem Gedanken des Unbedingten. Der Verſtand iſt die geiſtige Anſchauungskraft.

Die Sehnſucht ahnet und ſucht Gott, das Gewiſſen hört ihn; aber oft nur aus der Ferne. Der Glaube ergreift ihn; und das iſt der rechte eigenthümliche Ausdruck dafür.

Die Hoffnung fühlt ihn und lebt in ihm — aber vorerſt innerlich. — Der vollkommene Gottes-Sinn beſteht wohl in den drei theologiſchen Tugenden.

Die chriſtlichen Tugenden finden ſich doch auch in der Moral der Griechen einigermaßen wieder, obwohl unter andern Namen. Die δικαιότης und εὐσεβεία entſpricht dem Glauben, der ἐνθουσιασμος der Hoffnung, das καλὸν aber, und die καλοκαγάθια der Liebe.

Wie wäre das Glauben oder das Wiedererkennen möglich — wenn Er oder ſein Ebenbild uns nicht

eingeboren wäre. Ohne die Erinnerung der Liebe könnten wir nicht glauben an seine Offenbarung.

In der Liebe wird die Seele hellsehend. — Im Glauben ist grade der Act des freien Ergreifens, die Freiheit darin, das was die Vernunft negirt; und das ist gerade das Göttliche in der Vernunft, daß sie sich selbst vernichten kann. Ist es aber wohl die Vernunft allein, welche diesen Act vornimmt, und dadurch die Zweifel abreißt? Oder kommt nicht ein drittes Princip, wie ein Deus nicht ex machina, aber ex coelo hinzu, um den Gordischen Knoten zu lösen? Allerdings, und daß ist gerade der Geist; allein die Form des Acts erhält es doch von der Vernunft. Im Glauben ist der Geist wirksam sich hinzugeben — mithin also wohl passiv? — Dieß ist nicht der Fall. Die Hoffnung fühlt Gott in sich, die Liebe sieht ihn; aber nur im Bilde. Der Geist deutet und versteht diese Bilder.

Der Geist bringt das Licht zu der Liebe, welche in der Seele ihren Sitz hat; ohne den Geist wird es dunkel in der liebevollsten Seele, und sie könnte ohnedieß nicht hellsehend werden. — Das Göttliche geht der Vernunft erst in der Freiheit auf; auch göttlich ist sie dann, wenn wir die Vernunft Gott frei unterwerfen; ungöttlich, von Gott abgewandt, ja gegen Gott ankämpfend, anwüthend, wenn sie sich selbst festrennt, entzündet, verhärtet und sich selbst anbetet.

Das Gottverwandte des Verstandes ist das ewige Licht. Und darum ist der Verstand höher als die Vernunft; ohne Freiheit ist kein Leben, sie ist die erste Bedingung des Lebens; aber das Licht ist das Leben selber. Ganz dem Wesen der Vernunft und des Verstandes gemäß wird ohne dieses das Licht der Vernunft in einen bloß negativen Begriff verwandelt und das Wesen des Verstandes in einem bloß symbolischen Bilde ausgedrückt.

Das Verstehen hat einen viel weiteren Umfang als das Begreifen.

Mit der einfachen Annahme, daß alle Dinge aus Nichts erschaffen seyen, ist die Möglichkeit, daß die von Gott erschaf-

ſenen Weſen von Gott abgelenkt und von dem böſen Geiſt ergriffen werden, ſchon hinreichend gegeben.

Die Natur war durch den Feind verderbt, war Abgrund und finſter, wüſte und leer geworden.

Das Wort iſt der Geiſt und der König der Natur; daher ſeine urſprüngliche und ewige Affinität mit dem Menſchen.

Wie die Gnade erſt eine reale Bedeutung bekommt durch die Idee der Seelenliebe Gottes, ſo erhält der Begriff vom ewigen Worte einen ganz andern Sinn und Leben, durch die Beziehung auf die Natur, auf den Menſchen, auf die Geſchichte. — Das Wort iſt immer menſchgeſtaltig, nämlich ein in der Natur waltender und mit der Natur umkleideter, aus der Tiefe der Natur hervorbrechender, von ihrem Gipfel gebietend umherſtrahlender Gott (Chriſtus).

Ohne die Wiedererſcheinung, Auferſtehung und den Sieg des Worts wäre die Vollendung der Kirche nicht möglich. — Das Wort der Natur ahnen wir, das Wort der Weltgeſchichte trachten wir fleißig zu erforſchen, das Wort der Sage wird ein Gegenſtand des Spiels, doch wohl auch des ernſten Forſchens; das Wort der Erkenntniß beherrſcht uns, obwohl noch ſtreitig und unklar. Es fehlt in allen noch das Wort Gottes, das ewige, um alle jene Elemente des Worts zu vollenden und in Einklang zu bringen.

Die Erklärung der jüdiſchen Religion muß ganz aus dem Gegenſatz hergenommen werden. Es ſollte dieſe Religion kein Naturcultus ſeyn, ſondern ein moraliſcher Gottesdienſt, ein heroiſcher Glauben an die Vorſehung; keine Myſterien oder hochmüthig eſoteriſche Lehre nur für einige der Gebildeten und Mächtigen, — alſo keine Rationalkirche und Theokratie; keine Philoſophie, welche wohl ſehr erhabene Begriffe von Gott hatte, ſondern ein lebendiger Verkehr mit Gott in Furcht, Hoffnung und Liebe. — Durch alle dieſe Kennzeichen aber giebt ſich die Religion des

alten Bundes zu erkennen, daß sie durchaus und bloß nur Vorbereitung und Typus, Vorbild, Weissagung des Christenthums seyn konnte.

Der Opfertod Christi bezieht sich auf einen dreifachen Grund: 1) Mußte die Reihe und die Zeit der doch von Gott gestifteten blutigen Opfer durch das letzte allvollkommene und unendlich zureichende ebenfalls blutige Opfer geschlossen werden. 2) Es mußte ein Vorbild aufgestellt werden des geistigen Opfers, welches jeder Nachfolger Christi, der als solcher sein Kreuz auf sich nimmt, in seinem und durch sein gesammtes Leben darbringen soll. 3) Ist es selbst die Natur des Sohnes, sich zu opfern; indem das ewige Wort sich selbst als Nahrung und Brod der Seligen hingiebt, das Blut seiner Liebe aber der Trank ist, den sie täglich genießen. — Daher erhellt denn auch, daß das Meßopfer ein wahres Opfer ist, nicht bloß Bild desselben; denn es werden da die Gläubigen, welche sich selbst ins Opfer Christi einschließen, allerdings wirklich und wahrhaft mit jenem Himmelsbrod und ewigen Worte gespeist.

Es ist die Eucharistie der Himmel und Seligkeit schon hier. Da kann man wohl sagen: „Es bricht die Ewigkeit gewaltig in die Zeit hinein." (Novalis.)

Das Gebet ist Glaube, Hoffnung und Liebe in Actu.

Das Vater Unser ist das Gebet des Glaubens und der Hoffnung; das Ave der Act der Liebe.

Die Psalmen sind so rechte Gespräche mit Gott in Glauben, Hoffnung und Liebe; mithin ein reicher Schatz und Fundgrube für das wahre Gebet.

Sehen wir auf die zugelassenen Verwüstungen der Urwelt und auf die Härte des jüdischen Gesetzes; wo es doch eben auch Christus (Jehova) oder das Wort (der Natur oder des Gesetzes) war, was in der Religion das Herrschende gewesen: so erhält dadurch der Ausdruck vom Sohne Gottes in einem bekannten Buche des Mittelalters (gesta Romanorum):

qui satis austera erat ante incarnationem suam, einen ſehr tiefen Sinn.

Das zu Bekämpfende wird am beſten im Gegenſatz von Glauben, Hoffnung und Liebe betrachtet. Das eigentliche böſe Princip der ſonſt gutgeſinnten Prieſter iſt zuerſt die Politik, oder die falſche Klugheit, Staatskunſt und das Schmeicheln gegen den Weltſtaat; dieſes aber iſt eigentlicher Unglaube, in ſeiner innerſten Wurzel. — Dann die Hoffnungsloſigkeit, das *desperare* an der eignen Sache und endlich die falſche Toleranz oder Liebloſigkeit. — Von der Kirche aus den Streit im Ganzen und Großen angeſehen, iſt das zu Bekämpfende: der Unglauben oder falſche Glauben der Schule, die hoffnungsloſe Gleichgültigkeit der Welt und der Haß, oder doch die Liebloſigkeit des Weltſtaates. — Dieſe drei ſind die Feinde der Kirche. Doch muß man auch den Proteſtantismus und die Griechen noch hinzuſetzen. Gegen die Welt und den Weltſtaat muß abwechſelnd — Strenge und Milde — angewandt werden; gegen die andern Confeſſionen nur Milde.

Eine beſondere Unterſuchung bedarf es noch, um die Weiſſagungen des heiligen Johannes vom Antichriſt, vom Thier und falſchen Propheten näher zu beſtimmen. Der Antichriſt (vielleicht eins mit dem falſchen Propheten) iſt der dem Worte der Wahrheit oder des Lebens und des Friedens entgegengeſetzte Geiſt des Hochmuths, des Todes und des Zwieſpalts, mithin ſeit der Reformation, beſonders aber auch ſeit dem falſchen Idealismus (Ich-Gott) ſichtbar und erkennbar genug. Gegen die noch folgende Erſcheinung eines perſönlichen Antichriſts, in der Perſon eines großen falſchen Propheten, ſtreitet gar nichts. Das Thier iſt eine moraliſche Perſon, der politiſche Leviathan. — Die Hure iſt das alte Haus der gemeinen und irdiſch geſinnten Chriſtenheit. Jetzt, wo ſo viele falſche Mittelpunkte für das Chriſtenthum aufgeſtellt werden (z. B. die unverſtandene Bibel in den Händen alles Volks

und aller Völker — in eigenmächtigen Autorisationen in Verkündigungen der leibhaftigen Ankunft Christi, geboren von der oder jener, da oder dort, endlich in der Aufklärung oder Vernunft) trifft recht eigentlich zu, wie es im Evangelium heißt, daß man sprechen werde: „Hie ist Christus, oder da."

Nicht dem richtigen Begriff vom Antichrist, daß derselbe ist der Lehrer, Meister und Verkündiger des falschen und erlogenen, vom Satan nachgeäfften und untergeschobenen Wortes, läßt sich derselbe Gang geschichtlich construiren und daraus die Folge ziehen — daß derselbe in seiner ganzen Kraft und Stärke noch nicht dagewesen; aber schon Ansätze und Anfänge genug zum Vorschein kommen.

Ein absoluter Idealismus mit falscher Magie, höchst wirksam und allgemein auf Religion angewendet — würde wohl dem Wesen des eigentlichen Antichristes sehr nahe kommen.

1818.

2.

In dem bedingten, endlichen Denken findet die Demonstration statt (auf dem mathematischen Gebiete) und die Deduction (auf dem juristischen). — Im dynamischen Gebiete ist die Construction des Experiments einheimisch — in der Mitte stehend zwischen einem einzeln vollendeten logischen Act und scientifischen Werk. Das theologische Denken ist nicht mehr in solche einzelne logische Acte und Werke zersplittert, sondern fließender und fortgehender Natur; es ist entweder Exegese, um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dogma oder irgend eines positiven Satzes zu zeigen, und daß die wohlverstandene Uebereinstimmung nicht dadurch verletzt werde; oder Polemik, um die Unmöglichkeit eines angeblich theologischen Satzes zu zeigen.

Das gewöhnliche wissenschaftliche Denken ist ein todtes, abgesondertes, einseitiges Denken, weil es nicht aus dem ganzen Wesen und mit der vollständigen Kraft des Menschen geschieht; ferner auch ein gebundnes, immer nur wieder Gedanken und kein wahres Leben erzeugendes Denken. Es mag nun ein bloß Wiederdenken des schon Gedachten oder ein Selbstdenken, Erscheinungsdenken, oder ein Gedanken-Denken und zugleich ein Denken des Denkens seyn — immer kommt es damit nicht aus dem engen Kreise der Gedanken und Denkwelt heraus. Ganz anders aber ist das lebendige Denken, wenn zuvor und vor allen Dingen der innere Mensch aus den zersplitterten Kräften in seiner Einheit und Ganzheit wiederhergestellt ist — zu Geist und Seele; so daß es dann nicht mehr bloß Verstand und Vernunft, oder die in sich streitende Denkkraft ist, welche denkt, sondern der Geist und die Seele.

Daß Gott dreieinig ist, folgt schon daraus, daß er ein Geist ist; und eben aus dieser Prämisse muß es auch abgeleitet werden. Im Geist wie im Gedanken sind zwei, und das Dritte, in welchem diese Zwei wieder Eins sind.

Das innere Leben Gottes ist die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich gegenseitig lieben.

Der Begriff eines außerzeitlichen, ewigen Geistes, so lange wir nicht seine wirkliche Gegenwart, sondern sein bloßes Seyn erkennen, könnte ein bloß erdachter und durch Abstraction gemachter Begriff seyn.

„Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang," sagt Salomon; „die Bewunderung des Göttlichen ist der Ursprung der Erkenntniß," sagt Plato; und der Glaube an Gott ist die Grundlage alles inneren Wissens, sagt der christliche Philosoph. — Der Gedanke Gottes ist zugleich eine Erfahrung, er wird von ihm selbst in uns hervorgebracht und uns gegeben; aber nicht so, daß wir völlig davon überwältigt und hingerissen würden, ihm nicht widerstehen könnten, und ihm mit der gleichen Nothwendigkeit wie bei einer sinnlichen Erfahrung unterliegen müßten,

— vielmehr ist es eine freie Anerkennung, und das eben ist das Wesen des Glaubens; er giebt sich uns zu erkennen, (auch mit Herablassung, mit liebevoller Selbstbeschränkung) d. h. Offenbarung. — Wäre es ein Gesammt-Eindruck seines ganzen Wesens, ein nothwendiges Empfangen und Aufnehmen desselben in uns, so würde wohl der endliche Geist dadurch erdrückt, aufgelöst und vernichtet werden; auch würde das Umfassende immer als das Höhere erscheinen gegen das Umfaßte. — In dem Glauben an Gott liegt die Freiheit unsers Geistes schon mit eingeschlossen. Die Freiheit aber setzt das Nichts und die mögliche Hinwirkung zum Nichts, mithin auch das Daseyn des Bösen, oder vielmehr das Seyn des Bösen voraus; die unvermeidliche oder nothwendige Möglichkeit desselben — oder die mögliche Nothwendigkeit. Das letzte scheint richtiger zu seyn. Die nothwendige Möglichkeit dürfte eben auf die Freiheit passen. — Dieses sind die drei Grundfacta alles wahren Bewußtseyns und alles inneren Wissens, wie aller Philosophie. — Der Glaube an Gott — die Freiheit des menschlichen Geistes — und die Möglichkeit des Bösen — oder das Seyn des Nichts. Diese drei hängen genau zusammen; wie der erste Satz zugleich Gedanken und Erfahrung ist, so sind die beiden andern zugleich an sich und ursprünglich gegebene und wahrgenommene Facta und Folge aus dem vorhergehenden.

Die Idee ist unvermeidlich nicht nur ein wesentliches, sondern sogar das oberste Bestimmungsprincip des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche; aber nicht eine willkürlich freie Privat-Idee, sondern eine an die Autorität, Tradition und Bibel gebundne und dienende, allgemeine und ewige Idee. — Recht deutlich läßt sich dieses an dem Beispiele der mit den Griechen streitigen Stelle im Symbolum zeigen. Denn worauf gründete sich die von den Griechen nicht anerkannte Autorität als auf die Idee?

Die erste Form des göttlichen Wortes im ersten Weltalter sollte nicht sowohl heißen das Gesetz der Natur, denn

dieſes hieße entweder das Geſetz, woran die Natur ſelbſt gebunden, was aber für den Menſchen durchaus keine Regel ſeyn kann; oder ein natürliches Geſetz des Menſchen, welches aber wieder nicht aus der Natur ſtammt, ſondern aus der Vernunft hervorgeht) als das Licht der Natur. Das Weſentliche aus dieſem, die Urväter beſeelenden göttlichen Lichte der Natur iſt, inſofern es für die Folgezeit nöthig war, in der Geneſis enthalten; und können wir danach uns einigen Begriff davon machen.

Den eigenthümlichen Charakter des wahren und rechten Wortes kann man auch am beſten erkennen aus den Nachbildungen des Feindes, der demſelben ſtets ein falſches Wort der Täuſchung, des Truges und des Irrthums entgegenzuſtellen ſucht. So war denn zur Zeit des Chriſtenthums 1) die falſche Pracht und Herrlichkeit des Römerlebens, welches doch nur ein äußerliches war, dem Chriſtenthum entgegengeſetzt; 2) jene magiſche Begeiſterung und ſideriſcher Zauber mit allem Reiz der Poeſie und Sinnengluth, höhere Kriegsluſt und Ruhmſucht — im Mahomet und ſeinem arabiſchen Reiche; 3) drang das falſche Leben freilich auch in das Chriſtenthum ſelbſt, in die Pracht des entarteten und wieder heidniſch gewordnen Roms, und in den Stolz und die Herrſcherluſt des wieder zum heidniſchen Imperator gewordnen chriſtlichen Kaiſers.

Das Wort des jetzigen Weltalters wird am richtigſten geſchildert mit dem Ausdruck, daß es iſt ein Wort des Geiſtes. Es beginnt mit dem neuen Weltalter, alſo mit der Reformation und ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Es iſt aber zuerſt das falſche Wort des Geiſtes erſchienen, und erſt jetzt beginnt das rechte Wort ſich wieder zu erheben zum Kampf, deſſen Triumph (das ewige Wort auf dem weißen Roſſe) den Anbeginn der Epoche der triumphirenden Kirche bezeichnet; welche Epoche nicht mehr in die Reihe und Zahl der Weltalter gehört, ſondern den Schluß derſelben bildet. Das falſche Wort des Geiſtes iſt zuerſt in der Reformation ſelbſt und im Proteſtantismus, der ſogenannten

Aufklärung erſchienen, dann überhaupt in der Wiſſenſchaft und Geiſtesbildung. — Der ſogenannte animaliſche Magnetismus iſt in dieſer Beziehung unendlich wichtig und kündigt ſich vollkommen an, wie eine Epoche machende Begebenheit der innern eſoteriſchen Weltgeſchichte. Wir hatten bis jetzt nur ein materielles Wiſſen (phyſiſch-mathematiſches — oder philologiſch-hiſtoriſches) und ein dialektiſches oder ideelles. Hier tritt nun ein neues magnetiſches und magiſches Wiſſen auf, ein Geiſterwiſſen; aber kein ideell erdachtes, ſondern ein ganz factiſches. Noch iſt es in Hinſicht ſeines Charakters der Aechtheit oder Falſchheit von ganz unentſchiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämoniſch mißbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes Geiſterwort aber iſt es die erſte Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.

Nebſt der griechiſchen Kirche und dem Proteſtantismus wird wahrſcheinlich auch der entartete Magnetismus oder die falſche Magie noch eine vorübergehende Herrſchaft und einen ſcheinbaren Sieg erreichen vor dem Triumph der katholiſchen Kirche. Dieß könnte wohl in den nächſten Stadien der Zeit und bis ins zwanzigſte Jahrhundert geſchehen. — Das wahre Wort des Geiſtes wird ſich, wenn erſt alles Falſche beſeitigt iſt, und der ſcheinbare Sieg des Falſchen vorüber, in drei Stadien entwickeln; indem das Wort des Geiſtes zugleich in einem höhern und neuen Sinn, mit erweiterter und verdoppelter Kraft wiederum auf verklärte Weiſe: 1) als das wunderwirkende Wort der Natur ſich bewährt, und in dieſer Beziehung und auf dieſe Stufe wird es wohl der vorübergehenden Herrſchaft der falſchen Magie der Zeit nachfolgen; 2) als das Wort des Geſetzes; und dieſes iſt, was zugleich die Epoche der Wiederherſtellung und Vollendung, oder Verklärung der kirchlichen Verfaſſung ſeyn wird; 3) als ein neues und noch höheres Wort des Lebens, wenn nicht bloß die Kirche wiederhergeſtellt ſeyn wird, ſondern auch alle andern Geſellſchaftsarten und Wirkungskreiſe als die Schule und Bilde, der Staat und das Volksthum

mit der Kirche in volle Einheit gesetzt und vom Geist des Christenthums ganz durchdrungen und umgestaltet seyn werden. — Es frägt sich nun, in welcher Ordnung den Stufen und der Zeit nach dieses geschehen wird; und da ist überwiesen wahrscheinlich, daß dieses in der angegebenen, als der natürlichen, den Kreis der Weltalter selbst wiederholenden Ordnung geschehen wird. So wird also in dieser und den Anfang des folgenden Jahrhunderts noch nicht die Morgenröthe des Sieges, sondern die vorübergehende Herrschaft und der scheinbare Sieg der falschen Magie fallen. Oder könnte die Ordnung nicht dennoch vielleicht diese seyn: 1) Das Wort des neuen Gesetzes oder Wiederherstellung und Bekräftigung der rechten kirchlichen Verfassung; 2) Wort des Lebens (ein Wort des Geistes) oder Christlichwerdung alles Lebens und aller Gesellschaftkreise; 3) Wort der Natur, erst das falsche, nachgeäffte der falschen Magie; 4) Sieg der wahren Magie; und siegreiche Kraft des wunderwirkenden Wortes, und mit diesem der Anbeginn des Triumphs, oder Periode der triumphirenden Kirche.

Aller Katholicismus ohne geistiges Hellsehn ist oder sinkt herab zu einem bloßen katholischen Judenthum, dem eigentlichen jetzigen Hauptgebrechen der Zeit, grade bei manchen Eifrigen und Gutgesinnten. Dieses ist wohl das einzige, wogegen zu polemisiren nöthig und heilsam wäre; doch hilft freilich alle Polemik ohne Hellsehn nichts dagegen, und ist diese das einzige Mittel, was gründlich hilft. Der heidnische (poetische, dem Mittelalter ausschließlich nachahmende, den Katholicismus als Volksreligion betrachtende) Katholicismus ist wohl nicht der Mühe werth, eigentlich polemisch behandelt zu werden. Der allein rechte Katholicismus ist der hellsehend-christliche, durch geläuterte Philosophie genährte und gestärkte. Aus einer falschen und ungeläuterten Philosophie könnte allerdings eine neue Art von Abirrung entstehen, eine eigne Art des heidnischen Katholicismus; der aber anscheinend gründlicher heidnisch wäre als der bloß poetische Katholicismus.

Zum katholiſchen Judenthum gehört auch das, wenn ſtatt des inneren Lebens in Gott, und der innern Liebe, eine bloß negative Abtödtung, ein rein vernichtendes Abſterben ergriffen wird.

So wie es viele bloß äußerliche Katholiken giebt, die keine Chriſten ſind; ſo giebt es auch Chriſten, die ſogar in Hinſicht des ſittlichen Wandels ſehr gute und fromme Chriſten ſeyn können, und dennoch eine ganz unrichtige Idee von Gott haben (als ens necessarium) — mehr oder minder den todten Vernunftbegriff, nicht den lebendigen Gott erkennen, alſo in dieſem Sinne keine wahren Chriſten ſind. Die falſchen Anſichten von Gott im praktiſchen Sinne ſind wohl folgendermaßen zu bezeichnen: Fataliſten oder bloße Rationaliſten auch Theiſten (im Gegenſatz von Chriſten, d. h. Bekenner des lebendigen Gottes), dann Naturaliſten, und dahin gehört auch der Pantheismus, der wiſſenſchaftlich entfaltet nichts anders ſeyn kann; und ferner Idealiſten, die aber ungemein ſelten ſind. Eigentlich umfaßt wohl der Rationalismus beide Claſſen von Irrthum, den der Fataliſten und den der Idealiſten.

Wenn man nun bedenkt, wie klein die Zahl der die Wahrheit Erkennenden iſt der katholiſchen Chriſten, die es auch in der lebendigen Idee ſind; ſo ſcheint es wohl, daß der jetzt vorhandne Keim des zukünftigen Guten in Wahrheit einem Senfkorn zu vergleichen iſt, wie das Evangelium von Anfang.

Das einzige Geſetz Gottes, welches als ein allgemeingültiges und ewiges betrachtet werden kann, iſt das: Gott über Alles und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben. Dieß iſt aber eben, weil es nun von ſo ganz allumfaſſendem Inhalt iſt, und durchaus nichts Beſtimmtes und Beſchränkendes enthält, und gar nicht bloß auf die äußre That, ſondern auf die innre Geſinnung und das Herz geht, im gewöhnlichen und buchſtäblichen Sinne gar kein Geſetz zu nennen.

Es heißt regula fidei nicht lex fidei. Regel, Vorſchrift für den freien Gebrauch und die eigne Anwendung; wie z. B.

die Regel für die Künftige. Es ist kein äußeres Zwangsgesetz. — Man redet wohl von einer Pflicht des Gehorsams gegen ein äußeres Zwangs- und Glaubensgesetz; dies ist aber nicht der wahre, lebendige und seligmachende, sondern ein todter, pharisäischer Gesetzesglaube und Gehorsam.

Ungehorsam ist eine Sünde gegen den Glauben — so wie praktisch der lebendige Glaube selbst nichts anders ist als Gehorsam.

Die Ichheit ist die Erbsünde; mithin auch die Selbstsucht im weitesten Sinne des Worts — die unbedingte Selbstsucht —.

Der große Fehler, der hierüber irrige Vorstellungen veranlaßt, ist dieser, daß alle Rationalisten von der großen Macht des Feindes gar keine richtige Vorstellung hatten.

Das gute Unbedingte oder unbedingte Gute ist das Ewige; und eigentlich ist strenge genommen das blos Unbedingte (das durch Nichts Bedingte) nur für das Böse die rechte Bezeichnung.

Auch das böse Princip, das Schlechte ist unbedingt; das Ewige und das Unbedingte gehören insofern in Eine Kategorie, so wie das Nichts und das Unendliche, indem zweierlei Unendliches denkbar ist, die unendliche Fülle (oder wenigstens Sehnsucht nach der Fülle) und die unendliche Leere.

Der freie Wille des Menschen kann nicht bloß der Gnade widerstreben, sondern auch sich von der Gnade wegwenden; wiewohl wir alsdann nichts weniger als frei bleiben, sondern dem liebevollen Ruf Gottes entfliehend, unmittelbar in die Gefangenschaft des Feindes gerathen. Unsere Freiheit besteht darin, daß wir wählen können zwischen einer zwiefachen Abhängigkeit: der liebevollen Abhängigkeit von Gott, und der Knechtschaft des Feindes.

Die Freiheit des Willens besteht darin, ohne Beweg-

gründe, ja gegen alle vernünftige und ſinnliche Beweggründe handeln zu können; d. h. ſich dem Nichts zuwenden und in das Nichts hineinſtreben und hineinleben zu können. Hier zeigt ſich die Wichtigkeit jenes Begriffs vom Nichts, und ſeiner zwar nicht ewigen, aber doch unermeßlichen und gränzenloſen Kraft. — Wird eine unbedingte, auf alles Einzelne ſich erſtreckende Vorherbeſtimmung angenommen, ſo iſt alsdann die Regierung und Lenkung der Welt keine von der Schöpfung abgeſonderte und noch verſchiedene Wirkſamkeit, ſondern es iſt alles in dem einen Act der Schöpfung gleich mit gegeben, es gäbe denn keine Vorſehung in dem eigentlichen und wahren Sinne, und der Begriff einer unbedingten Vorherbeſtimmung hebt eben dieſe ſelbſt auf; es wäre bei dieſer Vorausſetzung nichts zweckloſer, als die Zeit oder das in der Zeit geſchehende allmählige Ablaufen des von Ewigkeit vorherbeſtimmten. Dagegen in der Anſicht einer durch liebevolle Selbſtbeſchränkung abſichtlich zurückgehaltenen Vorherſehung die Hervorbringung oder die Zulaſſung der Zeit ganz zweckmäßig und als die einzige Bedingung erſcheint, unter der die Freiheit der erſchaffenen Weſen ſich entwikkeln kann.

Die Widerſetzlichkeit gegen den Willen Gottes iſt die Sünde. Die Wurzel der Sünde aber iſt die Lüge, nämlich die abſichtliche, innere boshafte Verläugnung des Göttlichen und Behauptung des Nichtigen und Falſchen, aus Willkür, zur Befriedigung unſrer Willkür. — Uebertretung beſtimmter Geſetze Gottes kann noch ohne innere Widerſetzlichkeit Statt finden, und dann iſt ſie weniger Sünde als Schwäche. Außerdem aber iſt auch jene Definition: Uebertretung beſtimmter Geſetze ſey die Sünde, für die chriſtliche Art und Weiſe, die Dinge zu betrachten, viel zu äußerlich. Nach dieſer Definition beſtände die Sünde bloß in der äußerlichen That; da doch nach dem chriſtlichen Glauben deren unterſcheidende Eigenthümlichkeit eben darin beſteht, daß es dabei einzig auf die innere Geſinnung ankomme. Die innere Widerſetzlichkeit gegen den Willen Gottes,

wenn ſie auch mit der ſtrengſten äußerlichen Befolgung aller Geſetze Gottes vereint wäre, müßte doch für die Sünde gehalten werden.

Um ſichtbar zu machen, wie die Lüge das Centrum alles Böſen iſt — könnte Folgendes dienen: die ſieben Todſünden in Werke ausbrechend, geben vorzüglich zwei Hauptgattungen derſelben: Mord oder Verletzung und Entwendung — oder Unrecht und Beraubung. Zu allen dieſen aber, ſo wie zur Begründung aller ſechs activen Todſünden, wird Lüge vorausgeſetzt, oder zu Erreichung des ſchlechten Zweckes angewandt. — Die Lüge iſt das Gemeinſame — aller Todſünden; die Trägheit aber iſt nichts anders als Erſtorbenheit; wo nun der innere Menſch völlig erſtorben und Null geworden iſt durch Unſittlichkeit, da tritt der Satan ein, deſſen eigentliches Weſen eben Lüge iſt, und nimmt Beſitz von dem leeren Raum. Bei einer noch nicht vollendeten und vollkommenen, ſondern nur in einem gewiſſen Grade Statt findenden Erſtorbenheit findet dieß ebenfalls auch in einem gewiſſen Grade Statt.

Die Leidenſchaft iſt die Lüge, welche im Herzen niſtet, die Seele beherrſcht, und im Leben wirklich zu werden ſtrebt. Der Gipfel der Leidenſchaft iſt der Haß. Wer in der Leidenſchaft, im Haß und in der Lüge lebt, der kann nichts anders zum Lohn davon tragen, als die Verzweiflung (die Hölle). Wer in der Liebe lebt und Gott ſucht, aber noch ſinnlich (in der Richtigkeit befangen) verworren und ſinnlich gebunden iſt, der wird zu Gott kommen, aber er muß erſt noch vollends frei gemacht werden von den ſinnlichen Banden, und gereinigt von den ſinnlichen Schlacken. Durch den Tod und das Gericht tritt nur alles in die Stellung ein, die es wirklich hat, und die hier nur durch das äußere Leben verdeckt und verdunkelt wird.

Wäre es nicht richtiger, ſich das hieſige Leben als eine Erlöſungsanſtalt zu denken, denn als einen Reinigungszuſtand. — Jeder Menſch ſoll zunächſt ſeine eigne Seele erlöſen, oder wie man beſſer ſagt, retten; denn zu erlöſen

vermag er sich nicht selbst durch seine eigne Kraft, sondern nur durch Christum. Eigentlich ist aber wohl dieses Erlösen und jenes Reinigen nicht so wesentlich verschieden, sondern stellt nur zwei Ansichten und Seiten derselben Sache dar.

Kains Opfer war ein Dankopfer (das eigentliche indische Blumenopfer) zu dem es damals noch zu früh war; wenn er es in derselben Selbsttäuschung darbrachte, die Eva von ihrem Sohne hatte, so muß man ihn als den ersten Feind des Erlösers betrachten. — Abels Opfer war ein Sühnopfer, wie es damals nothwendig und das allein rechte war.

Die Todsünde ist die zum Ausbruch gekommene Erbsünde nach ihren zwei verschiedenen Wurzeln der Ichheit und der Sinnlichkeit. Eigentlich ist also hiebei gerade die Sünde, welche verzeihlich ist, d. h. welche der Verzeihung zwar allerdings bedarf, dieselbe aber auch durch Reue sofort erlangt, und durch den redlichen Kampf. Vollkommene Besserung darf jedoch kaum erwartet werden; denn eine vollkommene Besserung von der Sünde der Sinnlichkeit tritt nur da ein, wo sie kein Verdienst mehr ist; von den Sünden der Ichheit aber nie vollständig, so lange als das Leben dauert. — Die eigentliche Todsünde ist die gegen den heiligen Geist, welche weder in diesem noch in jenem Leben vergeben wird; — mithin den Tod der Seele nach sich zieht.

Die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist wäre wohl Verfolgung oder eine Seele zur Verzweiflung treiben; weil der heil. Geist die Seelen über alles liebt; durch den also am empfindlichsten schmerzt und beleidigt. — Aergerniß gehört auch dahin.

Das Christenthum hat uns erst zum Heilsehn über die Sünde, d. h. über die Natur und Gewalt der Leidenschaft und die Gewalt des Feindes über uns, diese Hölle in uns, verheißen.

Wenn der Heiland sagt: Ich bin gekommen, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, — so ist, wie die ganze heilige Geschichte des Evangeliums beweist, dieses Erfüllen nicht wesentlich von der buchstäblichen Befolgung des

positiven Gesetzesbegriffe zu verstehen, sondern metaphysisch, d. h. in einem höheren, geistlichen Sinne; das Gesetz erfüllen, heißt es überflüssig machen, seiner Form nach als Gesetz, indem das Wesentliche geschieht, worauf es gerichtet war; da jedes Gesetz ohnehin nur gegen irgend eine besondere Art des Schlechten gerichtet ist, und so wie dieses nicht mehr da ist, mit ihnen zugleich von selbst wegfällt.

Daß die Wesen von Gott als frei erschaffen werden, muß nicht etwa als nothwendig, aus seinem Wesen fließend, aufgefaßt und gedacht werden: denn da würde Gott doch wieder nur der Nothwendigkeit unterworfen; sondern als sein eigner Entschluß aus freier Liebeswahl, wegen der größern daraus folgenden Herrlichkeit und Fülle der Liebe. —

Unter den christlichen Elementartugenden giebt es wohl mehrere Stufen, z. B. der Trägheit entgegenstehend als wahre Thätigkeit der Liebeseifer — als richtig und erlaubte Trägheit die Geduld, die als der christliche Muth dem heidnischen Muth entspricht; Demuth ist wohl das Kennzeichen der Erleuchtung (Gefühl des höhern Lichts von oben), wie Sanftmuth der Reinheit, als Abwesenheit aller sinnlichen wilden Begierden. — Ueber die heidnische Tugend der Gerechtigkeit kommt dann die höhere christliche Tugend der Billigkeit oder Friedsamkeit zu stehen.

Um das Mysterium Magnum der katholischen Lehre richtig aufzufassen, wäre der kürzeste Weg nach Analogie der dreifachen Geburt des Worts, die dreifache Weiblichkeit (der mit Gott vereinten Seele) der heiligen Jungfrau klar zu machen: 1) als gottumgebende, gottempfangende Seele und erste Creatur von Ewigkeit; 2) persönlich als vorherbestimmte Mutter des Erlösers; 3) mystisch, als Gnade, oder als die in der tiefsten Tiefe jeder Seele verborgen und im Zustande der Gnade hervorbrechende und durchquellende göttliche Liebe. — Das innere Wort Christus

in uns ist Licht, aber ein Licht, das selber lebt, Leben giebt und Leben macht; die Gnade, oder der durchdringende, beseligende Hauch Gottes ist Liebe.

Der reine Lebensstoff in der Natur, der verklärte Leib ist das Wort, ist der Sohn selbst — als Bindungsmittel zwischen Geist und Seele und Nahrung für Beide.

Der Begriff der Transsubstantiation gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man sich dieselbe als eine Wiederherstellung und Wiederbringung der verklärten Natur denkt, deren innigster Kern, der eigentliche Lebensstoff und Lebenssaft, ebendin der Sohn ist. — Das Wort soll uns Nahrung seyn und Erquickung, uns nähren und stärken; das geschieht denn auch durch das Brod des Lebens und den Kelch der Liebe. — Seligkeit ist, wenn Geist und Seele in Gott Eins sind; der verklärte Leib aber ist selbst nicht bloß Bild Gottes, sondern auch Kraft Gottes, mithin Gott. — Und so ist Geist und Seele durchaus in Gott Eins.

Für den eigenthümlichen und sonst schwer zu entdeckenden Begriff der geistlichen Verwandtschaft ließe sich wohl auch ein magnetischer Grund auffinden, daß nämlich die magisch geistliche und christlich magnetische Verbindung, Hülfe und Mitwirkung durch die fleischliche Vermischung gehindert und gestört wird.

Der Exorcismus ist so wesentlich bei der Taufe, besonders der Kinder, daß wenn auch die Formel desselben nicht als schlechthin wesentlich zu diesem Sacrament betrachtet wird, doch eigentlich vorzüglich der Zweck und Erfolg der ganzen Handlung und der Sinn der remissio peccatorum ist, für Kinder nämlich. — Bei den Erwachsenen muß eine ernste resipiscentia hinzukommen, sonst wäre für diesen Fall die Annahme einer vollkommenen durch das Sacrament bewirkte Sündenreinheit ohne innere Wiedergeburt ein eigentlicher Aberglaube, durch ein Mirakel heilig werden zu wollen.

Viele sind Christen in der Praxis, aber nicht in der

Theorie; in den höheren Gesellschaften des jetzigen Lebens reicht dieß aber nicht aus.

Alle Protestanten sind zu betrachten als zukünftige Katholiken, und demgemäß zu behandeln; viele geborne Katholiken sind, in ihrer Lauigkeit zu betrachten wie gewesene Katholiken von ehemals, aus der Vergangenheit. Dahin gehören auch manche aus Vorurtheil und bizarrer Ansicht.

Die christliche Philosophie ist die, welche die Liebe über und die Freiheit vor dem Gesetz stellt, mithin auch das Wirkliche vor dem Nothwendigen, und statt des leeren, unbestimmten Seyns nur das lebendige, wirkliche Daseyn kennt. (Dieses bei Gelegenheit von Eschenmayer). Die Liebe aber oder die Seele ist eben das physische Geheimniß, welches das erste Princip der christlichen Philosophie ist; denn bloße Offenbarungs- oder mosaische Philosophie ist noch nicht die christliche Philosophie. Die von manchen gesuchte und gepriesene Lebens-Philosophie ist in der rechten Tiefe genommen dasselbe, da alles wahre Leben nur Liebe ist, diese aber eben das physische Geheimniß der christlichen Philosophie bildet.

In zwei Punkten bewährt sich die christliche Philosophie als eine katholische: 1) Im Glauben, nicht auf die gewöhnliche Art durch Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz, da die Erleuchtung doch vorangehen muß; der Glaube selbst ist ein Zerfließen des Denkens in der Seele oder Liebe — aber der Unterschied ist, daß der protestantische Glaube ein isolirter Allein-Glaube, dagegen der katholische ein gemeinsamer Liebes-Glaube, oder in die Kirche hergehender, welches schon aus dem richtigen Begriff des Liebe-Glaubens und dessen Liebes-Ursprung folgt. 2) In der Offenbarung, weil nämlich die Tradition als eine fortgehende Offenbarung nothwendig mit jener verbunden und in ihr schon gegeben ist. Der Protestant nimmt auch nur eine isolirte, ein für allemal absolut geschlossene Offenbarung an; der Katholik eine fortgehende. Bibel und Tradition verhalten sich wie Schöpfung und Erhaltung.

Es ist mit der gemeinen Vernunft in der Philosophie, wie mit der Sünde im Leben. Man ist bereit, einzugestehen, daß wir unrecht gethan haben, und anzuerkennen, daß wir die Vernunft dem Glauben unterwerfen sollen, und durch sie zu einem Wissen von Gott gelangen. — Aber Wenige nur haben den Muth oder das Glück (Gnade), jene Vernunft wie die Sünde mit der Wurzel auszurotten, und sich ganz zum Geist zu erheben.

Das wahre Ich ist das vom Geist in der Seele wahrhaft erfaßte, mit welchem zugleich ein Du und Er (Gott) verbunden ist; das falsche Ich ist das vom Geist, der in sich selbst zurückkehrt, scheinbar erfaßte, welches nur ein Schein im Nichts erfaßt und eigentlich selbst nichts ist.

Die Idee Gottes d. h. des Ewigen ist uns wohl gewissermaßen angeboren, aber keine zureichende; nur durch die eigne Erfahrung lernen wir den lebendigen Gott auch in lebendiger Erkenntniß fassen und vernehmen. Wo diese fehlt, wird die unzureichende Idee von Gott auch sogleich eine irrige; entweder Pantheismus, welcher in einem wissenschaftlichen Zeitalter, dynamisch gestaltet, als Naturphilosophie erscheint, oder auch in dem seltenen Falle der Naturläugnung entsteht aus Ichheit der Idealismus. Zur Erkenntniß Gottes gelangen wir nur durch das Leben und die eigne Erfahrung, hauptsächlich und auf der höchsten Stufe durch das Gebet. Durch Ueberlieferung von solchen Menschen, die aus eigner Erfahrung Gott erkannt haben, können wir allerdings auch eine lebendige Erkenntniß von Gott überkommen; allein wenn es uns ganz an eigenem inneren Leben und eigenem Zusammenhange mit Gott fehlt, so wird diese Erkenntniß doch nur wieder eine todte, und hilft nichts. Um sich aber alle jene lebendige Gottes-Erkenntniß der göttlichen Ueberlieferung zu eigen zu machen, wird nichts erfordert als Glauben und Liebe, ohne welche auch der Glaube todt ist. — Naturphilosophie und Idealismus sind die Extreme; dann kommt die Vernunftlogik und Systemkunst hinzu, um als Rationalismus allerlei künst-

liche Mischungen und Darstellungen jener beiden Elemente zu erzeugen, oder auch wohl sich in den Glauben der heiligen Ueberlieferung einzuschleichen, und das lebendige Element in ihm mit seinem aus dogmatischen Vernünfteleien gebildeten theologischen Lehrsystem so viel als möglich rational zu machen oder zu ertödten.

Nach dieser Bemerkung über die lebendige Gottes-Erkenntniß aus eigner Erfahrung ist es durchaus zweckwidrig und ein leeres Bemühen, mit denen, die nicht auf gleichem Boden mit uns stehen, die jenes Princip der lebendigen Erkenntniß gar und durchaus nicht, weder direkt noch indirekt anerkennen, philosophiren zu wollen; wie z. B. mit entschiedenen Idealisten, oder überhaupt solchen Rationalisten, die nicht auf irgend eine Weise den Glauben gelten lassen und sich an den Glauben anschließen. Man muß diese ein für allemal verloren geben.

Die Idee des Unbegreiflichen muß vor allem näher bestimmt werden, in ihrem Verhältnisse zum Ewigen und Göttlichen. Das eigentlich Unbegreifliche ist doch das Nichts und das anmaßende Ich, mithin das böse Princip. Man muß sich schon hüten, daß man die Kategorien, die diesem zukommen, nicht Gott beilege. Das ist der große Fehler des Rationalismus durch alle Zeiten; das Wesen und die eigentliche Substanz Gottes ist einzig und allein die Liebe.

Der große, gemeinschaftliche Fehler aller gnostischen Systeme ist, daß sie eine herabsinkende Schöpfung annehmen, und die Unvollkommenheit daher aus der bloßen größern Entfernung von Gott, ein Herabfallen von ihm, wie in dem indischen Emanationssystem erklären, und die Ὕλη nicht immer bloß als das κενὸν oder Nichts, sondern als eine außer Gott bestehende finstere Materie betrachten.

Zur Rechtfertigung des jetzigen Magnetismus, obwohl er größtentheils nur noch der bloß natürliche ist, wie im heidnischen Alterthum, läßt sich sagen, daß eben jetzt auch dieser natürliche Magnetismus durch den christlichen Glauben und

das Gebet wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll. — Der natürliche Magnet ist jetzt indifferent, d. h. der guten und himmlischen Richtung ebensowohl fähig als der bösen. An und für sich selbst aber ist er nicht mehr böse, wie er es bei den Heiden war, wegen der Beziehung auf die falschen Götter, und des daher entstandenen Rapports mit den bösen Geistern; worin also die Kirchenväter ganz richtig geurtheilt haben.

Der erste Grundsatz der magnetischen Lehre ist die Anerkennung des Daseyns eines in den animalischen Körper verhüllten geistigen Körpers; das zweite ist der allgemeine magnetische Zusammenhang zwischen diesem inneren Geistwesen der Natur; und das dritte wäre dann endlich die richtige Erkenntniß und Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes dieses Lebensäthers (Lebenswind — Luftgeist — oder Lebensluft-Hauch). Es ist das Sensorium und Organ der Geisterwelt; aber welcher Geisterwelt, bloß der guten oder auch der bösen? Offenbar auch das letzte, obwohl in minderem Grade als das erste. Und so ist die innerste Natur — nicht bloß ein Gefängniß unglücklicher Liebe und nie gestillter Sehnsucht (das ist das Böse in der Natur), sondern zugleich der Kampfplatz der Geisterwelt. Und dieses wird von den jetzigen Magnetikern sehr verkannt.

Alles Heidenthum hat zwei ursprüngliche Elemente: 1) Vergötterung Adams; 2) Anbetung der Maja, oder der Vavani, welche die einzige, ursprüngliche Göttin und selbst nichts anders als die ganz materiell und animalisch aufgefaßte Maja ist. Verkennung der Sophia ist also das zweite Element des Heidenthums.

Die Mysterien des Christenthums (eben jenes physische Geheimniß) sind in der katholischen Kirche ganz öffentlich verbreitet und bekannt in der Verehrung Mariä.

Univ. Bibl. München

Ave Maria *gratia plena* heißt schon und enthält ganz das, was in der Idee der unbefleckten Empfängniß liegt.

Durch stille Gewalt der Unschuld aber einer bewußten Unschuld sollte der erste Mensch die ihm anvertraute Natur friedlich beherrschen.

Der eigentliche Inhalt der zehn Gebote ist das *Sanctum sanctorum*.

Die Psalmen handeln von Christus, die Salomonischen Schriften von der Mutter Gottes, die Genesis wie das Evangelium vom Menschen; die Propheten von der Kirche, und zwar nicht die Propheten allein, sondern Moses und die Propheten. Was in den Propheten von der Ankunft Christi gesagt ist, das ist auch für unsere Zeit und für die zweite Ankunft Christi sehr angemessen.

Für die esoterische Deutung giebt es eine Autorität, welche wohl die höchste von allen ist; nämlich wie Christus selbst nach der Auferstehung den Jüngern zu Emaus die Schrift auslegt und alles darin von ihm geweissagte; also Christus im alten Testament.

Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die Philosophie müsse kritisch seyn, — aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer lebendigen Kritik des Geistes, so war dieses ganz richtig, diese unsere neue, geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens, den ich jedoch frühzeitig anfing zu suchen. Uebrigens ist diese Kritik allerdings „ein Licht, welches sich selbst erleuchtet," und Ueberzeugung unmittelbar gewinnt, ohne Demonstration; sobald nämlich jene Mitte gefunden und gegeben ist.

Nachschrift des Herausgebers.

Friedrich Schlegel hat in seinen handschriftlichen Jahresheften öfters von der Art und dem Fortgang seiner philosophischen Studien gesprochen und die Stufen dieses Fortgangs Epochen seiner philosophischen Lehrjahre genannt. Die wichtigsten setzt er in die Jahre 1788, 1798, 1808 und 1818, als in welchen Zeitpunkten und in die dazwischen liegenden Zeiträume auch für sein innerstes und äußeres Leben die wichtigsten Entscheidungen, Bestimmungen und Umwandlungen fallen. Er selbst bezeichnet die erste Epoche (1788—98) als die Zeit des dunklen Wollens, Sehnens und Suchens; die zweite (1798—1808) als die des vorwaltend künstlerischen Bestrebens und der Poesie, so wie des mehr und mehr erwachenden philosophischen Denkens und theologischer Belehrung; die dritte (1808—1818) als praktische und entschiedene Hinwendung zu den wesentlichen und ewigen Interessen des Lebens und als weitere Ausbildung der ihnen freiwillig unterworfenen und gehorsam gewordenen Vernunft; die vierte Epoche (1818 bis zu seinem Tode) betrachtet er als die des heranreifenden Verstandes, auf dessen fernere Erleuchtung und Begründung in der wahren Liebe sein ganzes Verlangen und Bemühen gerichtet ist. — „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren", sagt er selbst (1817), „ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) und ein Anschließen an ein äußeres, historisch Reales oder ideal Gegebenes (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschließen an den Orient

an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war. — War jenes Anschließen nicht ein Suchen nach Schutz, nach einem festen Fundamente? — Wie mir die rechte Philosophie nur gefunden ward durch das Zusammentreffen der Einheit der Liebe und der Einheit des Wissens, so ist die Auflösung des ganzen Problems meines Lebenslaufes wohl nur in dem Punkte zu finden, wo keine andere äußere oder innere Freiheit gesucht wird, als die ganz zusammenfällt mit der Liebe für die entdeckte und wiedergefundene innere Einheit, die zugleich eine Einigkeit des Wissens und der Liebe ist. Auch die äußere Einheit (des Lebens und Berufes) ist blos in dem Zusammentreffen mit jenem zu suchen ꝛc."

Andere Aussprüche solcher Art, nach mehreren Gesichtspunkten modificirt, finden sich durch alle Epochen seines Nachlasses, und auch schon in der frühesten ist all sein Sehnen und Verlangen auf dasjenige gerichtet, was er hier mit klarem Bewußtseyn ausspricht. Es schwebte von Anfang her ein Schimmer des wahren Lichtes vor ihm, aber die Wolken und Nebel der irdischen Natur hinderten noch den Blick auf die Sonne. Indeß wo in der irdischen Natur Kraft und Tüchtigkeit ist, da sehnet und ringet sie immer nach dieser Fülle des Lichtes — und das Licht hilft ihr, Nebel und Wolken aufzulösen und den Raum zwischen Himmel und Erde auszuheitern. Mit solcher Kraft und Tüchtigkeit und mit dem Drang nach Licht und Klarheit war Friedrich Schlegel ausgerüstet; bei dem Gewöhnlichen, was so die Zeit mit sich bringt, konnte er sich nicht beruhigen; ein lebendiger Geist, ein ganzer Mensch fühlt auch im ersten, dunklen Drange schon den Eindruck des göttlichen Ebenbildes, und wenn dann auch durch eigenmächtige, willkürliche, leidenschaftliche Abweichungen von der ersten, vollen Macht dieses Eindrucks Irrthümer und mancherlei Störungen jener Ebenbildlichkeit dazwischen traten, so bildet sich doch, soferne der Mensch sich nur ein Herz faßt und den Eigenwillen aufzugeben bereit ist, das erste mächtige Gefühl der göttlichen Ebenbildlichkeit allmälig und guten Theils auch

durch den Schmerz über die Störungen und Verunstaltungen dieser Ebenbildlichkeit zum klaren und besonnenen Bewußtseyn derselben aus. In jener Weise des mächtigen Dranges und Triebes hat die Bildung Fr. Schlegels begonnen und in dieser richtigen, heitern, friedreichen wurde sie vollendet und zwar durch höhere Führungen und durch seine thätige Mitwirkung nach dem Maaße, wie er selbst nach Licht gerungen und immer bereitwilliger wurde, dem einmal aufgegangenen zu folgen. Man rede also immer von kometenartigen Excentricitäten und Abschweifungen durch alle Himmelsräume, von Wechsel und Wandel aus einer Gestalt in die andere u. dgl. mehr — eine tüchtige, große Natur arbeitet sich durch, wenn in ihrem Herzen nur die Liebe waltet und ein guter Wille wohnt. Die außer einer solchen Natur stehen, fassen auch nur das Aeußere und ahnen nichts von dem inneren Zusammenklang dessen, was dem sinnlichen Ohre mistönt. Sie begreifen nicht die Verwicklungen und Bedrängnisse, in welche grade die Tüchtigsten im Begegnen mit der Welt, mit verführerischen Mächten und mit der Hinterlist friedfertiger Gewalten gerathen können, und, so lange ihnen das himmlische Licht noch nicht aufgegangen und der Wille noch nicht hinreichend durch die Gnade bekräftigt ist, auch wohl verschlungen werden; sie beurtheilen solche drang- und lebensvolle Naturen nach ihren Gesichtspunkten, von welcher aus sie zwar manchen einzelnen Zug jenes Ebenbildes Gottes und seiner Schönheit erblicken mögen, keineswegs aber dieses Ebenbild in seiner Vollständigkeit und Glorie, wie Fr. Schl. es in seinen spätern und letzten Arbeiten, besonders auch in der Philosophie der Geschichte als das göttliche Siegel des Menschen erkennt, und den Schmerz seiner Entstellung als den eigentlichen Anfang der Geschichte, diese selbst aber als das mühselige Suchen nach dem göttlichen Ebenbild oder aber im Gegentheil als ein sich selbst vernichtendes Widerstreben gegen dasselbe betrachtet, so daß der verborgene Führer sowohl als ersehnter Erlöser, wie als gefürchteter Richter kundbar wird. Dieser klaren und scharfen Erkenntniß ist Fried. Schl., sobald er sie genommen hatte, stets treu geblie-

ten und ist von Wandel und Wechsel keine Rede mehr; aber eben weil so viele Außenstehende den innern Sinn und tiefen Grund dieses Wandels nicht begriffen, haben sie noch weniger begreifen können, wie er sich mit einemmal so stark und kräftig entschieden, daß er nun ferner nicht mehr umzuwandeln war, und wenn sie für solche Entscheidung auch allerlei äußere Beweggründe aufgefunden zu haben meinten, so mußten sie doch die Stärke und Macht der Wahrheit und ihrer Wirklichkeit und Gegenwart in der katholischen Kirche, welche den vermeinten Porteur so unwandelbar zu machen im Stande war, am allerwenigsten zu schätzen.

Ueber Fr. Schl. Verhältniß zu seiner Zeit in der Epoche der Jugend und ersten Manneskraft wollen wir nicht wiederholen, was schon anderwärts *) richtiges und gutes gesagt worden, noch weniger auf das achten, was Unverstand und Lieblosigkeit gehässiges vorgebracht haben; nur einiges sey hier zu bemerken erlaubt, was in Bezug auf den rechten Standpunkt zur Beurtheilung etwa beitragen könnte.

Es ist mir aus eigner Erfahrung noch lebhaft erinnerlich, was vor dem Ausbruch der französischen Revolution an der Zeit und öffentliche Meinung war, epidemisch ausgebreitet über die Kreise der Gesellschaft, welche auf Bildung Anspruch machten. Es waren Ereignisse vorgegangen, welche den seit dem letzten Jahrhunderte ohnehin schon herabgesunkenen Geist des Glaubens und der Erkenntniß noch lebensgefährlicher lähmten und ihm einen baldigen Wiederaufschwung unmöglich machten; insbesondere geschah dieß durch die Vergiftung und das Widerspenstigmachen des Willens gegen die früher anerkannte und lebendig umfaßte Realität der Kirche so wie des durch sie christlich geleiteten und geheiligten Staats- und Familienlebens. Es gab allerdings Ausnahmen von dieser traurigen Geistesläh-mung und Gemeinheit; aber sie traten gegen die epidemische

*) Z. B. in der Abhandlung zum Andenken an Friedr. von Schlegel von Staudenmaier (Tüding. theolog. Quartalschrift. 1842. S. 608—50), und schon früher in Wiener und andern Zeitschriften.

Seuche des Eigendünkels und der Meinung des Tages in den Hintergrund zurück; nach dieser öffentlichen Meinung aber verstand es sich von selbst, das objectiv Wahre und Heilige, wodurch das unbefangene Gemüth früherhin zu frommen und großen Gedanken, Worten und Thaten begeistert worden, als ein Phantom zu achten, welches dem Auge leicht verschwinden würde, wenn es, durch das Licht der Aufklärung geschärft, nur das eigentlich Reale, das Handgreifliche, recht fixirte. Wo einmal durch übertriebenes Geltendmachen solcher dünkelhaften Meinung auf den Grund des oberflächlichen Anscheins und ohne alles tiefere Eindringen in die Sache der Blick auf die wahre Realität dem Menschen schwankend, trüb und nebelhaft wird, da geschieht ihm, was ihm auch bei sonstiger Schwäche und Verschuldung so leicht geschieht: er schiebt die Veranlassung der Schwäche oder Schuld auf das verkannte Object hinaus, dessen Verspiegelungen er allen Irrthum zuschreibt; und alles was der Mensch überhaupt und in allen Kreisen der Gesellschaft gesündigt, muß nun entweder in der Ohnmacht des Objectes selbst oder in dessen falschem Verständniß und servilen Auslegung seinen Grund haben; der Fortschritt der Vernunft indessen werde immer deutlicher zeigen, daß es mit der bisher geltenden Autorität des vorgeblich göttlichen Objectes im Christenthum entweder gar nichts sey oder ganz anders sich verhalte; man müsse sich nur von dem Spectrum nicht täuschen lassen, es werde allmälig mit wachsender Lichtstärke des menschlichen Auges verschwinden. Durch solches Verfahren war das wahrhaft Reale fast unkennbar, ja es war verächtlich oder wenigstens lächerlich geworden; man durfte in guter Gesellschaft von dem alten Phantom nicht mehr reden.

Diese Negativität oder wenigstens Erkaltung gegen die positive Wahrheit und gegen jedwede Art einer göttlichen Offenbarung und Mittheilung erwies sich in ihrer Leerheit und Ohnmacht besonders dadurch, daß sich die Eingeweiheten des verneinenden Bundes doch selbst nichts rechtes zu offenbaren und mitzutheilen wußten, sondern im gesellschaftlichen Leben, in der Politik und Philosophie das meiste auf Nichtigkeiten und

Erbärmlichkeiten hinauslief, womit sie jedoch ganz ernstlich meinten, der Theologie ein Ende zu machen und den unbequemen Gott des Christenthums, der alles sieht und weiß und mit allem Rechnung hält, auf die Seite zu bringen. Dazu hatte dann auch eine hübsche Zahl von Theologen, oder die es sich zu seyn dünkten, das ihrige beigetragen. Es gieng dabei alles noch leidlich den hergebrachten Gang fort und ein großer Theil der neuen Weisen meinte, das Aufklärungsgeschäft werde so im Stillen sein Ziel erreichen und das Menschengeschlecht einmal unversehends an einem schönen Morgen vollkommen emancipirt, ganz selbstständig und hellsehend seyn. Andere aber waren voreiliger und stürmischer und drängten hinter jenen her, den Enthusiasmus der Verneinung und Vernichtung ihnen mitzutheilen, auf daß sie gemeinschaftlich und ohne Rast die alten Scheusale und Schreckbilder vertrieben und selbst furchtlos*) und hoffnungslos den blind gescholtenen Glauben, die täuschend genannte Hoffnung und die als kindisch verhöhnte Liebe der Christlichgesinnten wo möglich ausrotteten. Wie weit dieses alles in den gebildeten Cirkeln öffentlicher und geheimer Gesellschaften getrieben wurde, liegt jetzt nackt genug vor Augen; aber von der Wildheit des Eifers, womit es betrieben und bis zur dämonischen Wuth gesteigert wurde, muß man selbst Zeuge gewesen seyn oder es wenigstens von Glaubwürdigen erfahren haben. Aus solchem Ingrimm gegen das zwar noch geltende, aber vielfach verunstaltete Göttlich-Reale und Positive ist mit Beihülfe vieler Verblendeten, an sich Unmündigen und Rathlosen, die aber vom Stachel des Todes und der Vernichtung getrieben waren, die Revolution hervorgebrochen und hat ihr Werk begonnen, zu zerstören, was sich nicht halten konnte; aber ihr eigentliches Ziel hat sie noch nicht erreicht. Auch durch den Umgang mit fremden, besonders deutschen, Ansichten und Meinungen ohne Kriterium und Sichtung wird es nicht erreicht werden; es geht überall alles noch zu chaotisch untereinander.

*) „Ganz furchtlos wie ein Niedriggeborner" sagt Sakontala — (in den Stellen aus dem Mahabharatha bei Fr. Schlegel: über Sprache und Weisheit der Indier S. 319).

Die Franzoſen haben, von jenem wilden Geiſt getrieben, die Zerſtörung der objectiven Macht und Autorität mit Blut und Tod begonnen und von dieſem tragiſchen Anfang an iſt das Element des Haſſes und der Verneinung aufs äußerſte und bis zum ſchauderhaften Terrorismus geſtiegen, ohne daß von Seiten der Zerſtörer auch nur ein klarer Gedanke zu erkennen gäbe, man habe einen beſtimmten, verſtändigen Plan, nach welchem das eingeriſſene Gebäude wieder aufgeführt werden ſollte. Vielmehr hat ein Project das andere gedrängt und verdrängt, bis die Zeit der Ermattung kam und die Ironie des Schickſals alles Widerſtreitende und Verworrene in eine Ruhe für die Projectenmacher ſelbſt und für die ganze europäiſche Welt zuſammenband, und als auch dieſe auseinanderfiel, zeigte ſich, daß nur wenige aus den ſchweren Erfahrungen etwas gelernt hatten; die, welche hülfreich eingreifen ſollten, hatten ſich nur nach alter Weiſe reſtaurirt und es kam die Reaction derjenigen, deren Werk von früherher noch nicht vollbracht war; aber auch dieſer Anlauf endete in einem Vermittlungsverſuch (das juste milieu), der jedoch nur leerer Raum iſt, in ihm aber ein tiefer Schlund, welcher darnach hungert, Welten zu verſchlingen, ohne die wahre Nahrung und volle Sättigung gewinnen zu können. Indeſſen iſt doch durch dieſe anſcheinende Ironie des Geſchickes, in der That aber durch die zurechtweiſende Güte Gottes manches zurechtgeſtellt, anderes abgehalten oder herbeigeführt und alles ſo gelenkt worden, daß Vielen ihre Thorheit zur Erkenntniß kommen mußte und einer theilweiſen Regeneration Raum gegeben iſt. Die Autorität der objectiven Mächte gewinnt wieder Grund und man ſieht und faßt ſie mit verjüngter Liebe an; ſelbſt Weltverirrte halten ſich zügelnd an und ſuchen Wiedergeburt, wenigſtens für ihre Kinder. Aber auch dieſes iſt noch lange nicht zu Ende, wenn die praktiſchen Correcturen recht tiefe Wurzeln ſchlagen ſollen.

Was in Frankreich der Eigendünkel in Verwerfung der objectiven Autorität und in Geltendmachung ſelbſtſüchtiger Intereſſen zu Stande gebracht hatte, davon wurde alsbald auch

Deutschland ergriffen und angesteckt, und das epidemische Gift verbreitete sich schnell; aber die Ausbildung der Influenza nahm hier eine andere Gestalt an. Die Einwirkung der objectiven Mächte auf das allgemeine und individuelle Leben war dort eine unmittelbare, eben so unmittelbar die Reaction; in der deutschen Natur hat alles eine ruhigere Gegenseitigkeit. Was dort in heftigen Kampf ausbrach, wurde hier mehr theoretisch erwogen und der Kampf zeigt sich als ein Ringen um die Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen Subject und Object überhaupt; und zwar erscheint es hier als ein innerliches Reflexionsverhältniß unauflöslich zusammengehöriger Kräfte. Der Deutsche will eine innig gefühlte und gedachte — nicht eine leidenschaftliche oder aber kalte, mechanische — Beziehung zu Gott, zum Menschen und zur Natur haben. Mochte demnach jenes leichtfertige Spiel mit dem an und für sich Ehrwürdigen, Heiligen und Göttlichen auch unter den Deutschen Liebhaber gewinnen, und wohl auch bei diesen das Spiel zur Leidenschaft und bitterem Ernst werden, — bis zu jenem wilden Enthusiasmus des Vernichtungskampfes kam es doch noch nicht, und mit der leeren Aussicht auf ein Unbestimmtes (das höchste Wesen) ließen und lassen sich die Tüchtigeren unter den Deutschen nicht abweisen, eben so wenig wie durch die Phantasmagorie der ziel- und maaßlosen Rechte des Menschen. Sie fühlten bald, daß das Verhältniß Gottes und des Menschen und des Menschen zu dem Menschen und zur Natur ein ganz anderes seyn müsse, als alle die epidemischen Zauberbilder und Träume es vorgaukelten; aber auch ihnen war die richtige und göttlich bekräftigte Auffassung dieses Verhältnisses zum Theil fremd geworden, den einen mehr, den andern weniger; je größer aber die Entfremdung, desto schärfer der Stachel zur Wiedererkenntniß in tieferen Gemüthern, während andere minder tiefe ein frivoles Spiel trieben. Ersteres zeigte sich damals mehrfach unter ernsten Katholiken und Protestanten, dringend hervorgefordert durch die Noth der Zeit; das letztere aber bei den Leichtsinnigen von beiden Seiten und insbesondere bei Katholischen, denen nur dieser Name geblieben war. Demzufolge geben sich dort Tendenzen zur wah-

ren Katholicität, zur vollen Klarheit des göttlich-menschlichen Rapportes kund; hier dagegen Hang und Hinneigung zur Conformation mit der Gemeinheit und Charakterlosigkeit der epidanischen Meinung, Rede und That; dort Aufgang, tiefere Ahnung einer schönern und bessern Zukunft, hier Niedergang in den Stumpfsinn für religiöse Interessen und in eitle Raffinerien des gemeinsten Eigennutzes.

Bei solchen Divergenzen in einer verwirrungsvoll bewegten Zeit war der Kampf der entgegengesetzten Interessen auch hier unvermeidlich; er hatte aber in Deutschland einen mehr intellectuellen Character und zwar als Kampf der alten und einer neu aufblühenden Schule der Philosophie, welche, hervorgefordert von der aufklärerischen Erbärmlichkeit in Beurtheilung der objectiven Realität und von der Ohnmacht, aus eigenen Kräften etwas neues zu Stande zu bringen, sich polemisch und vernichtend gegen diese aufgeblasene Richtigkeit wandte und fürs erste wenigstens dieses zur Evidenz brachte, daß das hochgepriesene achtzehnte Jahrhundert eben nicht das preiswürdige gewesen, weder in Betreff der Kunst und Wissenschaft, noch der Politik, Moral und Religion. So viel zeigte sich schon beim ersten Angriff, daß den Illuminaten des Jahrhunderts alles Reale unter den Händen zum Zerrbild geworden, daß sie vom Geist des allgemeinen und individuellen Lebens in den verschiedenen Weltepochen gar nichts verstanden und daß ihre Erleuchtungs- und Weltverbesserungsplane grundlos waren, indem sie weder auf historischem, noch auf philosophischem, noch weniger auf göttlichem Fundamente beruheten. Dieß hatte den französischen Weltumwälzern E. Burcke schon vom politischen Standpunkte gezeigt, noch tiefer und gründlicher und mit aller Schärfe der Polemik und Kritik that es der Graf Jos. de Maistre in aller Kraft, welche das göttliche Fundament der katholischen Kirche genährt. Ich nenne diese Männer vor vielen anderen, da Beide so recht von Grund des Herzens und aus der Tiefe des Geistes stritten. Aber indem man auch in Deutschland rastlos bemühet war, die Wahrheit des Wirklichen unkennbar, den Schein aber geltend zu machen,

konnte auch hier die Reaction kräftiger Geister nicht ausbleiben und wenn sie auch nicht sogleich mit voller Klarheit erblickten, worauf es eigentlich ankam, so fühlten sie doch im Innersten die drohende Gefahr des Verlustes aller wahren Erkenntniß göttlicher und menschlicher Realität und eines ungetheilten, tüchtigen Lebens im Kreise derselben, wenn alles schwankend und der Mensch über Gott, die Natur und sich selbst ungewiß würde, wenn er auf den Irrwegen der Zweifelei, Versuchmacherei an der Natur, Spionerie der Seele, Religionsaufklärerei ꝛc., oder gar schnöder Arroganz und unbesonnener Machtsprüche zu erreichen vermeinte, was nur durch ernste, geisteskräftige Rückkehr zum wahrhaft Göttlichen und Menschlichen erreichbar ist.

Kant zwar, erschrocken und bedenklich wegen David Hume's skeptischer Einreden, ließ die Erreichbarkeit der objectiven Realität an sich dahingestellt seyn; er nahm mit der bloßen Erscheinung derselben vorlieb, ohne sich durch eine tiefere Erforschung der innern Ordnung des objectiv Wirklichen zurechtweisen zu lassen; aber er begnügte sich doch nicht mit der Erforschungsweise Locke's, welche er mit Recht pöbelhaft nennt, suchte vielmehr, gleichwie Copernicus die Bewegungen der Weltkörper aus einer gemeinschaftlichen Mitte zu begreifen lehrte, so die Objectivität der Erscheinungen von innen heraus und a priori zu erklären; da aber seine Erklärungsweise auf einem gewissen Punkte stillstand, und auf das unmittelbar Sinnliche und auf die Abstraction, Reflexion und Combination allgemeiner Vorstellungen sich beschränkend, zur geistigen Fassung des a priori in ihm selbst nicht fortschritt, so vermogte er auch den Punkt nicht zu finden, worin das Subjective mit dem Objectiven wahrhaft und wirklich in eins zusammentrifft. Beides mußte also tiefer und aufs tiefste erforscht werden; von der Ausführung einer solchen Forschung hatte aber Kant nur eine flüchtige Ahnung und blieb, zufrieden mit seinem Fund, auf der untersten Stufe idealistischer Regungen stehen, noch ferne dem Göttlichen und wie es etwa möglich wäre, dasselbe auf höhern Stufen des Realismus oder Idealismus zu fassen. Indem er eben diese Möglichkeit zu erkennen außer Stand war,

fühlte er sich doch um des Interesses ewiger Glückseligkeit willen gedrungen, die Existenz Gottes zur Vollendung einer moralischen Weltordnung anzunehmen. Diese Annahme ist aber noch lange nicht lebendiger Glaube, sondern ein selbstsüchtiger, ein Pflichtglaube, den er sich um seiner selbst willen aus sich selbst auflegt, der dann aber auch eben darum dem lebendigen Glauben, als einem vermeintlich blinden und knechtischen, bedaurend oder höhnend gegenübersteht und sich gegen ihn als freier Glaube rühmt. Aber grade der lebendige Glaube, wenn er ihn gekannt, hätte ihn vermögen müssen, die wahre Freiheit und das rechte Sittengesetz nicht in einer absoluten Autonomie zu suchen, sondern als allein Gott zustehend zu achten und zu verehren; seine Achtung und Verehrung aber geht auf die eigne praktische Vernunft, die nur von sich erfüllt d. h. leer ist, wie das Auge in finsterer Nacht in sich selbst imaginirt und sich allerlei Phantome vorspiegelt. Es ist hoffährtige Selbsttäuschung, nicht im Geist und in der Wahrheit gegründet; daher bei allem Anschein der Erhabenheit und sittlicher Strenge dem Princip nach ganz verwerflich.

Diese Hoffahrt, auf die falsche Voraussetzung von der ursprünglichen Würde des Menschen gegründet, hatte nur die Hauptsache übersehen, daß nämlich der Mensch nach seinem allerdings würdigen und hohen Beruf dennoch nicht berechtigt war, autonomisch zu seyn, sondern daß der Wille Gottes sein heiliges Gesetz seyn sollte. Von diesem abweichend mußte er gerechterweise die wahre Würde seiner ersten Stellung verlieren und war unvermögend, dieselbe sich selbst wiederzugeben; nur Gott allein, der sie verliehen, konnte sie herstellen. Die Voraussetzung derselben oder gar einer noch höheren, eigentlich göttlichen Würde ist demnach dämonische Arroganz, die allem lebendigen Glauben und aller Treue gegen den Willen Gottes, aller ehrfurchtsvollen Erforschung desselben in der Natur, Geschichte und Offenbarung ein Ende macht und die Frevelhaftigkeit bis zum Wahnsinn treibt. Wozu denn noch ein Gott? bei solcher absoluten Selbstgesetzgebung und Selbstherrschaft des Menschen (aus gänzlichem Mißverstand

des reinen Verhältnisses zwischen dem Willen Gottes und der freien Selbstentscheidung des Menschen). — Es ist begreiflich, wie das Gift dieses Wahnsinns, welches in Frankreich schon lange praktisch um sich gefressen, nun auch bald unter den Deutschen in Gestalt wissenschaftlicher Lehre und Maximen wucherte — und wo wäre derjenige zu finden, der an der idealen Revolution nähern Antheil genommen und nicht irgend wie von diesem Gift angesteckt worden wäre, nicht auf irgend eine Weise mitgewirkt hätte, das absolute Majestätsrecht des Menschen zu begründen? — Wir möchten nicht behaupten, an dieser schweren und gefährlichen Krankheit nicht gelitten zu haben, und wenn es nur im Wahn des Zeitrausches geschehen wäre: es müsse ein „neues ewiges Evangelium" kommen, während des Menschen Geist vielmehr mit Besonnenheit „das alte, ewige Evangelium" in und durch Gottes heiligen Geist in seiner wahren Kirche erkennen sollte. Aber weil man eben des Rausches wegen davon noch ferne war, so konnte nicht fehlen, daß man jenes durch die kritische Philosophie zunächst dringend angeregte Bedürfniß, das Subject sowohl als das Object aller Wissenschaft und Kunst in Wahrheit zu erforschen — und jedes von beiden bis auf dessen Spitze hinauf zu verfolgen, zuerst, zwar mit großem Eifer und mit Geistesenergie, aber doch auch mit einer vom Gifte jenes Wahnsinns entzündeten Lust nach Absolutheit zu befriedigen suchte.

Unter denen, die für eine neue Zeit und Zukunft begeistert waren, hatte Fichte jenen aprioriſchen Coincidenzpunkt des Subjectes und Objects mit kühner Hand gefaßt — und zwar mit aller Energie des Subjects, da die Zuverläßigkeit des Objectes durch Kant bedenklich geworden war. Ins innere Mark des Subjects eindringend, wollte er es in seiner ursprünglichen Aprioriät ergreifen, als reine Thätigkeit und durch die That selbst; Erkenntniß des Subjects sollte ihm wesentlich auch Handeln und Schaffen seyn; kraft der Thätigkeit sollte ihm erst das wahre Verhältniß zwischen dem Subject und Object zu Stande kommen. So wurde ihm dann das Princip, welches die gewaltige, aber annoch unverstan-

dene Triebfeder des modernen Lebens war — das Ich — zur nähern Aufgabe; zugleich aber glaubte er das ganze Problem allein kraft dieses Princips selbst lösen zu können. Dieses Ich, bisher die belebende, treibende, oft auch ganz vermessene Macht sollte nun über sich selbst zur Klarheit kommen, sollte durchaus als Vernunft und freie Thatkraft sich erweisen, deren Wesenheit dem absoluten Charakter des Princips nach keine andere als die des Göttlichen selbst seyn konnte. Dieser prometheischen Kühnheit gemäß wäre der absoluteste Idealismus zu erwarten gewesen, durch den Spinoza's absolute Substanz, ihrer fatalistischen Nothwendigkeit entnommen, als in sich lebendige, freie, persönliche Macht des absoluten Willens erschienen und so dem Begriff des lebendigen Gottes wenigstens etwas näher gebracht worden wäre. Auf solchem absolut idealistischen Standpunkt hätte dann aber vor allem nachgewiesen werden müssen, wie dem absoluten Subject (dem Ich in seiner immanenten Selbstreflexion) es selbst als absolutes Object gegenübertrete, beide jedoch wesentlich eins seyen, und diese Einheit eben die reine Aprioricität seyn müsse, was auf göttliche Weise zu denken oder gar selbst zu seyn, zu zeugen und zu schaffen freilich von Alters her die gefahrvollste und verderblichste Einbildung der geistigen Creatur gewesen ist. Daß Fichte dieses nicht gethan, sondern ein sogenanntes Nicht-Ich d. h. das Negative, an sich Inhaltlose, die Schranke, welche fort und fort überwunden werden soll und dennoch nicht ganz beseitigt werden kann — gleichsam das μὴ ὄν der Alten — dem Ich gegenüber stellte, wurde von der Tendenz des Zeitalters zum Absoluten sogleich als eine Inconsequenz gerügt, auch bald erkannt, daß mit dieser blos hypothetischen und überdies noch leeren Objectivität nichts anzufangen sey, und daß das objectiv Reale ganz andre Ansprüche zu machen habe. Wenn nun gleich diese Ansprüche mehr gefühlt und geahnt, als durch eine gründliche Methode und Durchführung des Idealismus bemessen und bis zum Bedürfniß und zur Anerkennung eines wahren Objectes für das lebendige Ich — im lebendigen Du gebracht und gerechtfertigt waren; so wurde doch schon frühe von Fr. Schlegel und einigen an-

dern erkannt, daß Fichte's Verfahren jenem des Sisyphus ähnlich sey, das Felsstück mit saurer Mühe auf die Gipfel des Berges zu wälzen, von wo es dann wieder herabschießt und alle Anstrengung vergeblich ist. Fr. Schl. spricht sich (s. oben d. Fragm.) über die Halbheit des Fichte'schen Idealismus scharf genug aus und drang damals (1795—1800) in den Vorlesungen zu Jena und in vielen Fragmenten und Notizen auf absoluten Idealismus in kühnster Gestalt, auf ein System, worin ohne alle anderweitige Voraussetzung von einem für sich evidenten Anfangspunkt aus mit wissenschaftlicher Strenge und Consequenz erwiesen würde, daß das Reale, weit entfernt, bloße Schranke, die sich immer weiter zurückschiebt, zu seyn, vielmehr die dem Ich entsprechende Realität des Du sey, deren sich dasselbe selbstthätig mit wachsender Klarheit bewußt werde bis zu der Höhe hinauf, wo es die höchste ideal-reale Wirklichkeit und Vollendung erblickend, das Wesen der Natur, der Kunst und Poesie im göttlichen Gedanken zusammenfasse, in Wort und That darstelle, und durch Mittheilung und Darstellung kraft göttlicher Begeisterung auch andere begeistere zur Erreichung des hohen Zieles eines selbstständigen, göttlichen Lebens. Diese Tendenz, das Höchste durch die Kraft des eingebornen Geistes zu erringen, giebt sich in den Fragmenten und Ideen des Athenäums schon genugsam zu erkennen und ist schon in den wenigen Worten ausgesprochen: „der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis ꝛc.“; sie liegt auch im Herkules Musagetes klar am Tage, — dem Helden, der bereit ist, dem Göttlichen in Flammen alles Sterbliche zu opfern, den aber das Loos trifft, einsam zu dulden und mit verhaltenem Zorn und bitterer, wohl hie und da auch übermüthiger Ironie die Gemeinheit der Zeit anzusehen, in deren Hintergrund ihm aber ein heller Stern der Zukunft leuchtet. Ein neues Leben, wie es noch nicht da gewesen sey, schwebt ihm vor: wiedergeborne und verklärte Kunst und Wissenschaft und Religion. Wenn auch in solchen inhaltvollen Träumen noch manches Täuschende sich einmischt, besonders wegen Ueberwältigung des Gefühls durch die noch nicht ganz verstandene

Macht der neuen Ideen; so spricht sich darin doch eine Lebendigkeit der Seele aus, mittels deren eine Fülle von Entwicklungen sich entfalten und zu klarern Gestalten gelangen sollte und konnte, indem die heranreifende Erfahrung des lebenskräftigen Geistes jene den Anfängen noch beigemischten Täuschungen allmählig ausschied. Liebe des Schönen und Göttlichen entquoll nun seinem Herzen immer stärker und auch die Verirrungen in der Liebe sind weit erhaben über die Gemeinheit, sind künstlerische Verirrungen und haben etwas von antiker Kräftigkeit, das ihm aber nur bis dahin galt, wo er den Sinn und die Bedeutung des Göttlichen in der Liebe und ihrem Grundquell selbst, wie er kraft des heil. Geistes in der Kirche quillt, tiefer faßte und aus diesem Quell des ewigen Lebens gestärkt und erneuert erkannte, was er bisher nur ahnend geschaut und gewollt, was er aber bis dahin noch nicht zu fassen im Stande gewesen, weil ihm zwar ein kühnes Gemüth verliehen, aber der Trotz der jugendlichen Kraft noch nicht gebrochen war.

Die Vorbereitung zur entscheidenden Epoche des Lebens (1808) begann bei Fr. Schl. schon Jahre lang vor der wirklichen Entscheidung selbst. Die Gespräche mit den Freunden in Jena und Berlin (mit dem Bruder, mit Novalis, Fichte, Schelling, Schleiermacher u. a.) brachten den eignen und selbstständigen Gedanken in ihm zu größerer Klarheit und er lernte aus dem lebendigen Dialogen noch schärfer erkennen, woran es der philosophischen Tendenz der Zeit gebräche. Sich aber darüber ausführlich mitzutheilen, hielt er damals und noch mehrere Jahre hindurch nicht für rathsam, sprach jedoch mit Zuversicht aus, er hoffe bald auf jede Frage Antwort geben zu können, jetzt aber sey er noch nicht mit sich fertig. In der letzten Zeit zu Paris (besonders um 1803) wurde er in Bezug auf religiöse Gedanken und Angelegenheiten immer stiller und verschwiegener, ja er lehnte auch in den vertraulichsten Gesprächen jede Aufforderung, sich mitzutheilen, ab, war aber tief bewegt durch alle großen und zum Theil auch schweren Erfahrungen, die er in dieser Zeit gemacht. Des Herzens tief-

sier Grund fing an ihm aufzugehen und wurde gleich einem mächtig durchpflügten Acker umgewühlt und zur Aufnahme guten Saamens zubereitet. Der Hunger des Geistes nach der wahren Speise des Lebens, nach Befriedigung seiner wesentlichsten Bedürfnisse in der Kunst und Wissenschaft, wie im praktischen Leben trieb ihn zum Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter und dieses beschäftigte ihn, besonders vom J. 1804 an (in Cöln) Tag und Nacht. Während ihm so allmählich „ein unendlich subjectives Verlangen" nach der rechten und höchsten Objectivität erweckt und genährt worden, wuchs auch die Kenntniß der eignen innern Noth und Bedürftigkeit bei allem Reichthum an Bildung und Kunst, und was er früher (bei Beurtheilung der Reden über die Religion) *) gleichsam mit Erstaunen ausgesprochen, war in ihm selbst nun schon zur ernsten Gesinnung geläutert, daß nämlich die Religion das innerste Wesen des Menschen sey und daß sie allein allem übrigen die Vollendung gebe. Je klarer ihm dieses wurde, desto bedenklicher war ihm das Bestreben des Zeitalters, desto schärfer die Kritik aller philosophischen Versuche, das höchste Ziel aus eignen Kräften zu erreichen, desto schärfer aber auch die Besonnenheit, sich dem Drang des Bedürfnisses nach endlichem Frieden dennoch nicht blindlings zu überlassen. Ein Zeugniß dieser Stimmung des besonnenen Mannes, der weiß, was er will und thut, hat Fr. Schl. in seinen Zugaben zu Lessings Gedanken und Meinungen (1804) niedergelegt, und eben so ruhig erwägend und kritisch beleuchtend arbeitete er auch die mitgetheilten philosophischen Vorlesungen aus, stets darauf bedacht, die Resultate seiner philosophischen Lehrjahre und Studien durch das ihm aufgegangne Licht zu berichtigen, zu bewähren und so endlich den Punkt zu finden, wo die stolze Philosophie der Zeit sich mit der Offenbarung auf die heilsamste Weise berühren und wie sie hier allein Zurechtweisung und Befriedigung finden könne. Daß der ganze, unversehrte Schatz der Offenbarung in der katholischen Kirche allein zu finden sey, — diese Ueberzeugung

*) Athenäum II. S. 289—300.

ſpricht der Abſchluß jener Vorleſungen (1805) aufs beſtimmteſte aus, und auch ſchon ein Jahr früher in vertraulichem Geſpräch bekannte er mit Zuverſicht: „daß die einzige ewig beſtehende Wahrheit in der katholiſchen Kirche und alle andern Syſteme bloße Verſuche ſeyen, die dazu hinführen oder davon entfernen" *). Indem er ſo den ſchärfſten Blick auf alle weſentliche Intereſſen des Menſchen warf, um allem, was darauf Anſpruch zu machen habe, ſein Recht widerfahren zu laſſen, aber Gottes höchſtes Recht über alles treu im Herzen zu bewahren, und indem ihm keine weſentliche Zweifel mehr übrig geblieben waren, den entſcheidenden Schritt zu thun, trug und hegte er, obgleich mit dem ſeel. Grafen Fr. L. zu Stollberg, den er hoch verehrte, in lebhafter Correſpondenz über den katholiſchen Glauben, dennoch die gewonnene Geſinnung ſtill und ſelbſtſtändig noch zwei volle Jahre (1806—1808) in ſich: er wollte bei ſo manchen äußern Störungen erſt reine Bahn vor ſich haben, um die innere Ruhe und Gottſeeligkeit zu gewinnen, welche zur Ausführung eines ſo wichtigen Entſchluſſes erfordert wird. Erſt nachdem er den ganzen Curſus ſeiner philoſophiſchen Vorleſungen vollendet, das Störende beſeitigt und ſich durch gründlichen Unterricht aufs genaueſte mit dem ganzen Inhalt der katholiſchen Lehre bekannt gemacht hatte, legte er das Glaubensbekenntniß ab **).

Wer nun die mitgetheilten Vorleſungen mit unbefangenem Blick und ohne Einmiſchung von Fremdartigem, ganz in objectiver Ruhe erwägt, der wird ſich über die Stellung derſelben zu der früheren und ſpäteren Epoche leicht zurecht finden, beſonders wenn er den geiſtigen Fortgang des Verewigten aus

*) Mehrere Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 (ſ. oben) ſprechen dieſe Ueberzeugung ebenfalls deutlich genug aus.

**) Im April 1808, eben zu der Zeit, da ihm kurzlich eine ſehr einträgliche Pfründe in Hannover zugefallen war, die ihm nun um ſeines Glaubens willen entzogen wurde, und wo auch noch kein Gedanke war, nach Oeſterreich zu kommen.

den Fragmenten gründlich aufgefaßt hat. Sie stehen nicht allein auf der Höhe der damaligen Philosophie (1804—1806) und Fr. Schl. hatte nicht bloß alles, was damals schon hervorgebracht war, sich angeeignet und selbstständig verarbeitet, er hatte auch selbst mit hervorgebracht und gieng als ein divinatorischer Geist über das schon zu Stande gekommene hinaus zu einem Idealismus, der alle Elemente des natürlichen und geistigen Lebens vereinigen und zugleich das Unzureichende der bereits gemachten Versuche nachweisen sollte. Dieser Idealismus, den Abgrund des Absoluten (in der Natur und in der Ichheit) vermeidend, beginnt mit der Theorie und Charakteristik des Bewußtseyns und führt die Geschichte desselben vom ersten Sehnen und Verlangen des Geistes nach der Fülle des Lichtes und der Liebe, wodurch er allein befriedigt werden kann, durch alle Momente seiner Entfaltung bis zur Fassung und Bekräftigung seiner selbst in der Anschauung jenes Ideals, welches zumal auch die ewige Realität, also das Ziel und die Vollendung, das über alles Liebenswürdige, ist, um dessentwillen jedes Werden und Bestreben der Natur und des Geistes ist. Wohlverstanden, und wie der Vf. bei tieferer und innigerer Erkenntniß der göttlichen Offenbarung die Aufgabe in späteren Jahren durchgeführt, ist dieser Idealismus eine innere Geschichte der geschaffenen Welt von ihren grundanfänglichen Regungen bis zum vollen Bewußtseyn der lebendigen Gegenwart Gottes, als der ewigen Liebe, welche sich dem sehnenden Ich als das allein befriedigende Object, als das beseeligende Du offenbart und zu erkennen giebt. Hier ist es, wo der kraft dieser göttlichen Liebe durch alle Momente seiner Existenz sich entfaltende, zum höchsten Ziel fortringende Geist Maaß, Klarheit und Frieden gewinnt, unter der Bedingung, daß er den Willen des alles bekräftigenden und vollendenden Herrschers und liebreichen Vaters anerkenne und treulich erfülle. Damit ist dann das vermeintliche Entquellen der Natur aus sich selbst und ihr Bestand aus eigner absoluter Macht, so wie das Project des Ich auf immanente, wesentliche Göttlichkeit, Autonomie und Machtvollkom-

menheit beſeitigt und der Abgrund angemaßter Abſolutheit nach oben und nach unten aufgedeckt, das All und das Nichts deſſelben bezeichnet und der Pantheismus, ſo wie der Atheismus, wohin die verirrte, entweder vom Unbeſtimmten, Maaßloſen überwältigte oder aber ſelbſtſüchtige Vernunft führt, abgeſchnitten. Es wäre daher ſehr ungerecht, in einer oder der andern Ausdrucksweiſe jener Vorleſungen pantheiſtiſche Spuren finden zu wollen, da doch das Urtheil über ſolche und verwandte Lehren hier ſo klar und ſcharf ausgeſprochen und noch überdieß die freiwillige Selbſtbeſchränkung und Verwahrung des philoſophirenden Geiſtes gegen das eigenmächtige Project auf abſolute Macht entſchieden erklärt iſt. Es iſt hiemit eine ganz bewußte Selbſtzügelung gemeint, ein An- und Einhalten ſeiner ſelbſt vor dem Ewigſelbſtſtändigen, nur durch Sich beſtimmbaren, — um der Offenbarung ſeines Wortes und ſeines Willens Raum zu geben, ſich nicht von der bloßen Ausſicht auf das Göttliche zum Wahn wirklicher Göttlichkeit verführen zu laſſen und ſo aus eigner Machtvollkommenheit Gott und die Welt zu conſtruiren und zu beſtimmen; es iſt vielmehr der freie Entſchluß, der actuoſen ewigen Freiheit und Liebe, wie ſie im klaren und bereitwilligen Bewußtſeyn aufgegangen, gewiſſenhaft zu folgen und mitzuwirken, ein Entſchluß, welcher der Realität des Ideals, des göttlichen Ebenbildes nämlich, würdig iſt. Dieſes Anhalten ſeiner ſelbſt — grade an dem Punkte, wo der richtig durchgeführte Idealismus zur Anerkennung der weſentlichen Zuſammengehörigkeit und Gegenſeitigkeit des Ich und Du (des Subjectes und Objectes) gelangt und wohl auf deren vollkommene Uebereinſtimmung bedacht iſt, der geſchaffene Geiſt aber nicht vermag, die Liebe, welche die Einigkeit ſo wie die Selbſtſtändigkeit des Ich und Du allein ſicherſtellt, aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen — dieſes Anhalten iſt das Großartige in Fr. Schlegels Philoſophie; denn das Fortconſtruiren der hochmüthigen Vernunft über das Maaß des Idealismus hinaus bis dahin, wo Ich und Du in den Abgrund des Abſoluten ſich verlieren, iſt eben der Irrthum und die Verblendung des Zeitalters, welches bei ſeinen Beſtrebungen ſo oft in den

Wahn geräth, aus eigner Machtvollkommenheit schon an sich in dem Besitz jener Einigkeit und Selbstständigkeit zu seyn, die nur Gott vollkommen eigen ist und von welcher der Mensch ohne dessen liebreichen Beistand jeden Augenblick abweicht, ohne die Sehnsucht nach vollem und ewigem Bestande der wesentlichen Einigkeit und persönlichen Gegenseitigkeit des Subjectes und Objectes jemals aus sich selbst befriedigen zu können, ja vielmehr in die Unsicherheit und verzehrende Leidenschaftlichkeit für das Ich oder für das Du verwickelt wird oder jenen Abgrund mit Träumen oder mit leeren Begriffen auszufüllen sucht. Eben an dieser Stelle der größten Gefahr für die damalige Zeitphilosophie stand Fr. Schlegel still wie ein Mann, der die projectirende Vernunft zu zügeln und zu beruhigen weiß, damit sie vernehme, nicht was sie will, sondern was Gott will und was Er in Allem und auf ewige Weise allein kann und vermag. Erkennen und verstehen soll die Philosophie, daß Gott der Herr ist, aber auf diesem Höhepunkte soll sie auch begreifen, daß der geschaffene Geist niemals göttliche Weisheit und Macht erreicht und daß auch sie ihm solche nicht verschaffen kann. Jeder Anspruch hierauf ist Einbildung und Verkennen dessen, was die Idee ist und daß sie nichts anderes ist als das metaphysische Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, nicht aber alle Wahrheit an und für sich, die alle Kraft der Bewährung in sich hätte. Vor solcher Prätention, an welcher Fr. Schl. früher selbst Theil genommen und sie bis auf einen hohen Grad vermeintlicher Gotteskraft gebracht hatte, trat er in den Jahren, da ihm das rechte Licht aufgieng, scheu zurück, wie manche andre nicht thaten, die ihn über die sogenannte göttliche Ironie hart getadelt haben. Er erblickte nun die Möglichkeit der Vollendung nicht in Vorspiegelungen, sondern in der Treue des Willens gegen den göttlichen Willen, im Gott-ergebenen Leben, als in welchem die Idee des Göttlichen durch ihren Schöpfer selbst realisirt und lebendig wirksam wird. — In seinem Idealismus ist daher freie Aussicht nach dem Himmel, die Theorie ist nirgends beschränkt, sie erhält durch die Natur der Sache selbst ihr

rechtes Maaß, und wir finden hier gerade das Gegentheil von Kants willkürlicher Beschränkung der Theorie, und noch stärker das Gegentheil von dessen Autonomie in der Praxis.

Die mitgetheilten Vorlesungen sind diesem gemäß von doppeltem Interesse; denn einmal geben sie uns zu erkennen, was der Philosophie jener Zeit zu ihrer zweckmäßigen Ausführung noch mangelte, und wie diese Ausführung auf dem Boden des Idealismus gründlich versucht werden könne; zum andern beweisen sie, daß ein solcher Versuch ohne nähere und innige Berührung mit der Religion nicht zu vollbringen ist, und daß eben auf der Höhe des wahren Idealismus die Aussicht auf die göttliche Freiheit und Liebe sich eröffnet, welche den auf diesem Wege zum Bedürfniß der Einigkeit des Ich und Du Gekommenen vor den Gefahren des absoluten Egoismus, des zerstörenden Dualismus oder der todten Indifferenz bewahrt und dem Bestreben nach Einigkeit Haltung verleihet durch den Glauben an das Subject, welches sich als das **wahrhaftigste Object, als göttliches Du** ihm darbietet und offenbart; dieser Glaube ist dann der fruchtbare Grund eines christlichen Philosophirens in stets wachsender Erkenntniß. Da dieses aber ohne das Opfer des eigenmächtigen Willens nicht geschehen kann, so hat Fr. Schl. wohl das Rechte erwählt, daß er sich an die ungetrübte Offenbarung Gottes in der katholischen Kirche und an deren göttliche Gegenwart in derselben ohne Rückhalt hingegeben, an die Gegenwart, welche allein das wahre, reale, alle Bestrebungen des guten Willens verwirklichende Ideal ist. Hier allein ist beseeligende Erkenntniß und Thätigkeit im heiligen Geist der Wahrheit möglich, und der Privat-Geist (der jederzeit privative) läutert sich erst in dieser heiligen Gemeinschaft *). Was unser Freund während diesem Leben

*) Was in jenen Vorlesungen noch nicht ganz diesen Charakter hat, findet sich in den spätern berichtigt und sichergestellt, und so bleiben die frühern wichtige Urkunden für den Stand der Philosophie in jener Zeit und für die Bekanntschaft mit den Lehrjahren eines Meisters, und darum haben wir sie öffentlich

in der Kirche und kraft deſſelben vollbracht, iſt in ſeinen ſpäteren Jahresheften niedergelegt, und zum Theil auch in ſeinen öffentlich mitgetheilten Vorleſungen zu Wien (1811 — 1828), ſo wie in den letzten, durch den Tod unterbrochenen, die er in Dresden gehalten, mit Klarheit ausgeſprochen; überall zeigt ſich die hohe Bildung des Mannes, die Fülle deſſen, was er durch ſeine Studien nach allen Seiten gewonnen, unverkümmert durch den Glauben, der die Seele ſeines Lebens iſt, — denn wie ſollte im Schooß der Kirche etwas Tüchtiges verkümmert oder geſchmälert werden, da ſie nur den Irrthum verwirft oder berichtigt, ſonſt aber die Freiheit des wahren Denkens in weiteſtem Umfange von jeher geſtattet hat, indem ſie ſelbſt das göttliche Maaß und Kriterium des Gedankens, des Wortes und der Werke iſt? — Man muß freilich die Wichtigkeit und den Werth dieſer Wahrheit ſelbſt erfahren haben, wenn man ein Urtheil darüber fällen will; alsdann gelangt man auch zu der Einſicht, daß Behauptungen, wie etwa jene: „Fr. Schl. habe ſich ſo gut es gehen wollte mit der Kirche abgefunden, und er habe Manches in ihren Kreis eingeſchwärzt, was ſie von keinem Anderen angenommen haben würde," aus Unwiſſenheit oder böſem Willen herrühren; hiezu gehört auch: er habe den katholiſchen Glauben von der poetiſchen Seite aufgefaßt, und überhaupt des philoſophiſchen Talentes ermangelt, was um ſo abſurder iſt, da ſelbſt ſeine Poeſie, gerade in der höchſten Begeiſterung, philoſophiſchen Tiefſinn athmet, ja oft einen gedankenvoll metaphyſiſchen Charakter hat; in ſeinen Betrachtungen über das Leben und die Geſchichte aber herrſcht eine Fülle und eine Tiefe des Philoſophirens, welche freilich die Flachheit oder die leere Abſtraction nie begreifen wird. Auch ſchwankend, ja zweideutig ſoll er ſeyn, ſeine eigentliche Meinung verkleiden oder accomodiren, —

---

mitgetheilt. Auch in den Fragmenten findet ſich manches erſt in ſpäteren Heften ganz zurechtgeſtellte, wie z. B. der Begriff der Seele Gottes (S. 472) in der Philoſophie des Lebens (S. 73) ſeine Zurechtweiſung erhält, wie anderes anderwärts

das wäre freilich eine große Entdeckung, wenn ſie nur nicht von ſolchen herrührte, die vom Geiſte der Liebe und Gerechtigkeit wenig verſtehen oder aber von andern, die ängſtlich beſorgt ſind um eines bloßen Anſcheins willen, der bei genauerer Auffaſſung vom katholiſchen Standpunkt aus verſchwindet. Das Unverzeihlichſte an ihm aber iſt den Kindern der Zeit eben jenes Anhalten auf den Bahnen der ins Blaue hinaus progreſſiven, productiven und projectirenden Vernunft und die entſchiedene Abwendung vom Abſoluten; er hätte in wachſender Hoffart und dämoniſchem Uebermuth mit ihnen fortgehen und den alten Trotz heilig achten ſollen, — das that er nicht und darum iſt er geächtet und ſein Verdienſt aufs Kleinſte reducirt; aber die katholiſche Nachwelt, die beſſere, reinere, tiefere, als es die jetzige Miſchung des Katholiſchen mit verderblichen Elementen zuläßt, wird ihn verſtehen, wird Belehrung finden und mit Gerechtigkeit urtheilen.

Grade die **entſchiedene Abwendung vom Abſoluten** iſt, was ihm die **höchſte Ehre** macht und der feſte Grund des Friedens nach raſtloſer Thätigkeit und mancher Verirrung für ihn geworden iſt; nur dieſer Friede gab ihm die Macht, den inneren Unfrieden des Zeitalters ſcharf zu erkennen und zu beurtheilen und ihn dennoch muthig zu ertragen, in der Zuverſicht, daß der Schatz der Wahrheit und Weisheit in der Kirche köſtlicher iſt als alles blos menſchlich Große, Schöne und Erhabene, und das wahrhaftige Leben in ihr über alle natürliche Tugend und Heldenkraft, beſonders wenn ſolche mit der Arroganz auf Abſolutheit auftritt und gar wenn ſie blos als freche Maske erſcheint. Das Abſolute iſt nicht die Liebe und das Liebenswürdige, es iſt das Tyranniſche, dämoniſch Zerſtörende, der Abgrund des Schreckens, von dem die Beſten ſich längſt abgewandt haben, mit männlicher Beſonnenheit ſich anhaltend und Gott und ſeinem Wort die Ehre gebend, wie unter den Beſten auch **Schelling** hievon Zeugniß gegeben und zwar in dem Maaße, daß die Kinder der Zeit gleichfalls irre an ihm geworden ſind und am wenigſten begreifen, daß auch er dem Rationalismus und dem Princip der Verneinung feſt

entgegensteht und jener philosophischen Tendenz abhold ist, welche ohne den rechten und wahrhaftigen Glauben an die göttliche, objectiv wirkliche, Offenbarung ist und in der Idee nicht blos das Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, als dem göttlichen Logos, erkennt, sondern die absolute Wahrheit selbst, so daß sie, genau betrachtet, vom Nichts zum Nichts fortschreitet, somit leer ausgeht; denn die Genesis der Begriffe kann nur im Vertrauen auf jenen Logos und unter dessen anerkannter Führung einen Inhalt gewinnen und fruchtbringend seyn *).

*) Diese Grundbedingung hatte ich ins Auge gefaßt, als ich in den Beilagen zu J. v. Maistre's Abendstunden zu St. Petersburg 1825 (II. S. 634—35) äußerte: „In diesem Geist findet auch das, was bis jetzt durch die Wissenschaft der Logik geschehen ist, allein seine (richtige) Auslegung und die gerechte Anerkennung eines wahren Verdienstes; wie dagegen diese Lehre ohne Beachtung des (von mir dort) angegebenen Gesichtspunktes, über welche wir mit dem Urheber derselben (Hegel) im wesentlichen einig zu seyn hoffen, zu den größten Mißverständnissen (zwischen Philosophie und Religion), mehr als jemals eine frühere, die unbeabsichtigte Veranlassung geben könnte." Ueber diese Bedenklichkeit fühlte ich mich auch durch wiederholte mündliche Auseinandersetzungen mit Hegel nicht ganz beruhigt; sie hat sich auch seither mehrfach gerechtfertigt, namentlich durch den vorwaltenden Grundirrthum von der Consubstantialität des Menschen mit Gott in den öffentlich gewordenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion; aber noch weit mehr durch die Steigerung solcher irreführenden Principien zum absolutesten Rationalismus, wie er sich in dem verderblichsten Product der Schule an Tag legt. Fr. v. Baader hat über letzteres (als ein Document der Raserei des religiösen Stumpfsinns) in seiner kleinen Schrift: „über das Leben Jesu von Strauß" sehr beherzigenswerthe Worte ausgesprochen.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Berichtigungen zur Nachschrift.

S. 326 Z. 5 statt richtige l. ruhige
ebendas. letzte Z. statt genommen l. gewonnen